Wissenschaftliche Kritik

der

evangelischen Geschichte.

Ein Kompendium

für

Geistliche und Studirende

von

Joh. Heinr. Aug. Ebrard,
Doktor und ordentl. Professor der Theologie zu Erlangen.

Zweite, gänzlich umgearbeitete Auflage.

Erlangen.
Verlag von Heyder & Zimmer.
1850.

Vorwort

zur

zweiten Auflage.

Das theologische Publicum empfängt hiemit eine zweite Auflage meiner in den Jahren 1841—1842 erschienenen Kritik der evangel. Geschichte. Der Zweck des Werkes ist der gleiche geblieben; Form und Gehalt sind wesentlich verändert und wie ich hoffe verbessert.

Der Zweck ist noch der alte: werdenden und gewordenen Dienern des göttlichen Wortes ein Buch in die Hand zu geben, worin sie sich über den Stand der Evangelienkritik sowie über die Geschichte derselben im Ganzen und Einzelnen orientiren können, und woraus sie die erforderliche Waffenrüstung gegen die jetzt immer mehr auf dem Markte des Lebens lautwerdenden Angriffe auf die heil. Schrift entnehmen können. Denn unmöglich kann von dem praktischen Geistlichen verlangt werden, dass er neben der Berufslast des Amtes und der Seelsorge auch noch selbständige Quellenstudien auf dem Gebiete dieser weitverzweigten Disciplin mache. Gleichwohl muss er, wenn nicht das Wort Joh. 10, 12—13 auf ihn Anwendung finden soll, zu Hause seyn in dieser Disciplin, und gründlich vor den Ohren seiner Gemeinde jene Einwürfe gegen die heil. Schrift zurückzuschlagen wissen, welche, von Strauss und Baur unter dem Schein der Wissenschaftlichkeit erhoben, jetzt von den würdigen Schülern jener Meister, oft

aber von den unwissendsten Menschen, in karrikirter Form in die Gemeinden geworfen werden. Wurde nun schon 1842 das Erscheinen vorliegender Schrift durch die Erfahrung gerechtfertigt, so dürfte dies daher 1850 in doppeltem Grade der Fall seyn, und um so mehr, da dieselbe jetzt in gereifterer Gestalt vor das Publicum tritt.

Verändert ist nicht bloss die, wie ich hoffe bequemer gewordene äussere Form, nicht bloss der Stil und Ton der Polemik, sondern verändert ist auch der Gehalt und der Umfang des Gehaltes. Die negative Kritik selbst ist ja seit 7 Jahren eine ganz andre geworden. Damals war die Strauss'sche Mythenhypothese noch ihre wichtigste Ausgeburt; jetzt ist über das romantische Hypothesengebäude von Baur und seinen Schülern jene Mythenhypothese fast vergessen und zur Antiquität geworden (wie denn in der Regel diese negativen Hypothesen als junge Greise auf die Welt kommen). Die zweite Auflage macht daher (ohne darum die nöthige Rücksicht auf Strauss fallen zu lassen) Fronte gegen Baur, und ganz neue Untersuchungen (§. 16, 125, 126, 144, 145, 146, 147) mussten aufgenommen werden, während dagegen die Rücksichtnahme auf den im Gebiete der Theologie verschollenen Bruno Bauer auf ein Minimum reducirt werden konnte.

Verändert ist aber diese zweite Auflage auch insofern, als der Zweck eines Kompendiums, und zwar eines rein kritischen, schärfer in's Auge gefasst ist, als in der ersten. Dogmatische Seitenblicke sind weggefallen, der Plan: zu untersuchen ob *abgesehen* von dogmatischen Vorurtheilen die ev. Geschichte ihrer *historischen* Seite nach glaubwürdig sey, ist rein durchgeführt. Und zwar in kompendiöser Form mit Weglassung solchen Details, was nur der monographischen Polemik angehört. Dagegen wird es andrerseits auch wieder aus dieser Natur eines Kompendiums sich rechtfertigen lassen, dass ich nicht *bloss eigene* Untersuchungen gebe, sondern auch gedrängte Auszüge aus wesent-

lichen Hauptuntersuchungen anderer Gelehrten (natürlich unter Anführung ihrer Autorschaft) mittheile. So habe ich §. 42 diejenigen Punkte der Wieseler'schen chronol. Untersuchungen, mit welchen ich übereinstimmen kann, so §. 146 das Wesentliche aus Weitzel's Untersuchungen über den Passahstreit aufgenommen, und bin §. 103 den ausgezeichneten Untersuchungen Bleek's über die Zeit des letzten Mahles Jesu Schritt für Schritt gefolgt *).

Und so ist denn diese zweite Auflage endlich auch in dem Sinn eine veränderte und verbesserte, dass ich meine eigenen Ansichten seit dem Jahre 1842 in manchen einzelnen Punkten geändert und berichtigt habe. Bin ich der Mehrzahl meiner Herren Rezensenten **) schon im allgemeinen zu lebhafter Erkenntlichkeit verpflichtet für die Milde und Nachsicht, womit sie mich beurtheilten, so steigert sich diese Erkenntlichkeit zu dem innigsten Dankgefühl gegen den ehrwürdigen Bleek, welcher meine Evangelienkritik gewürdigt hat, Ausgangspunkt zu werden für seine ausgezeichneten „Beiträge zur Evangelienkritik" Berlin 1846. Wie vieles ich aus diesen Beiträgen gelernt, wie sorgfäl-

---

*) Aus der Bestimmung dieser Schrift zu einem Kompendium möge es aber auch erklärt werden, warum ich den Rath Bleek's §. 139 mit §. 144 (in der ersten Auflage §. 141 und §. 146) in Einen §. zusammenzuziehen, unbefolgt gelassen habe. Für den *Gebrauch* des Buches schien es mir allzuwichtig, dass der Leser in §. 139 die *positiven* Zeugnisse für das Alter des Ev. Joh., unvermischt mit kritischen Untersuchungen, und übersichtlich *beisammenfände*. Wer dann die Polemik über diese patristischen Citate genauer will kennen lernen, der mag sich zu §. 144 wenden.

**) Wieseler in Tholuck's Anzeiger 1844, Nr. 67 ff. — Vgl. Amand Saintes histoire critique du rationalisme en Allemagne, Paris 1843, p. 486 f. — Vor allem Bleek in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik 1844, Nr. 61 ff.; 1845, Nr. 41 ff. — Dagegen ist die Rez. in der Hall. Lit. Zeitung 1843, Sept. 156—159 eine gewöhnliche rationalistische Tendenz-Rezension.

tig ich dieselben benützt habe, wird der Leser aus meinen zahlreichen Verweisungen auf dieselben (namentlich im zweiten Theile) ersehen; hier halte ich es für eine freudige Pflicht, dem ehrwürdigen Gelehrten den Dank des Schülers (denn das bin ich durch seine Beiträge geworden) öffentlich auszusprechen. Und wenn ich in manchen, ja in nicht wenigen Punkten von ihm nicht überzeugt, hie und da vielmehr zu neuen Untersuchungen angeregt worden bin, welche mich in meinen früheren Ansichten bestärkt haben, so wird dies gewiss seiner Ueberzeugung von meiner Dankbarkeit wie von meiner Verehrung keinen Eintrag thun.

Mit dem Wunsch und Gebet, dass diese Schrift in recht Vielen den Glauben an die Göttlichkeit der heil. Schriften durch den Nachweis ihrer Aechtheit befestigen möge, übergebe ich denn dieselbe in Gottes Namen der Oeffentlichkeit. Die Welt wird vergehen; aber von Gottes Wort wird kein Titel vergehen, wie auch der Feind wüthe.

Erlangen, den 14. Febr. 1850.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

Erster Theil.

Betrachtung des in den vier Evangelien uns vorliegenden Stoffes.

Erste Abtheilung.

Betrachtung desselben nach seiner formalen Seite.

Erstes Kapitel. Vorbemerkungen.

Seite

Zweites Kapitel. Matthäus.

Drittes Kapitel. Markus.

Viertes Kapitel. Lukas.

Fünftes Kapitel. Johannes.

Sechstes Kapitel. Die Chronlogie der Evv.

Zweite Abtheilung.

Betrachtung des Stoffes nach seiner materialen Seite.

Erstes Kapitel. Christi Jugendgeschichte.

Seite

Zweites Kapitel. Christus und Johannes der Täufer.

Drittes Kapitel. Jesus im Hause seiner Aeltern.

Viertes Kapitel. Jesus in Kapernaum.

Fünftes Kapitel. Zwei Reisen nach Jerusalem.

Seite

Seite

Zweiter Theil.

Kritik der ev. Schriften und der ev. Geschichte.

Erste Abtheilung.

Kritik der ev. Geschichte.

Erstes Kapitel. Die negativen Hypothesen.

Zweites Kapitel. Die sicheren histor. Data über die evang. Geschichte.

A. Data über die Erwartung eines Messias.

B. Data über Jesu Person und Leben.

C. Data über die erste Thätigkeit der Apostel.

Zweite Abtheilung.

Kritik der ev. Schriften.

Erstes Kapitel. Entstehung der Synoptiker.

Seite

Zweites Kapitel. Entstehung des Johannes.

Einleitung.

§. 1.

Die Nothwendigkeit der Kritik, und ihre Aufgabe, voraussetzungslos zu seyn.

Dass eine Kritik sey und dass dieselbe in der Theologie berechtigt sey, folgt aus dem innern Wesen des Christenthums. Denn ist dasselbe die von Gott ewig gewollte, aber in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Orte vollbrachte Erlösung, so folgt, dass ein *Bedürfniss* nach derselben zwar in jedem einzelnen Individuum, wo und wann es immer lebe, psychologisch gegeben seyn könne ja müsse, und dass sich also das *Postulat* einer Erlösung mehr oder minder rein auch unabhängig von der Erlösungsthatsache auf aprioristischem Wege entwickeln, die *historische Thatsache* aber jener Erlösung nimmermehr auf anderem, als dem gewöhnlichen Wege historischer Mittheilung (durch mündliche Erzählung oder Schriften) der Nachwelt und den Fernelebenden bekannt werden könne. Hiernach unterliegen denn auch *diese Schriften* und mit denselben *ihr Inhalt* der nämlichen *historischen Kritik*, wie alle geschichtlichen Monumente. Es entstehen die bekannten Fragen nach Authentie und Alter, Integrität und Axiopistie.

Diese Fragen wollen voraussetzungslos gelöst seyn. Die einzige Voraussetzungslosigkeit aber, welche denkbar ist, ist die Freiheit von historisch-kritischen *Voraussetzungen.* Der einzelne, in Frage stehende Satz darf nicht zugleich mitgebrachtes Axiom seyn. Ganz verkehrt dagegen ist das vielverbreitete Gerede von einer religiösen *Voraussetzungslosigkeit.* Eine solche giebt es nicht. *Irgend ein* religiöses Verhalten hat Jeder Mensch; entweder verhält er sich positiv oder negativ; entweder hat er

einen lebendigen Gott oder einen unbewussten Weltprocess; entweder ein auf die Furcht Gottes basirtes Erlösungsbedürfniss, oder den auf Selbstentschuldigung der Sünde beruhenden Mangel eines solchen. *Tertium non datur.* Es muss nun als Aberglaube bezeichnet werden, wenn man meint, nur das positiv-religiöse Verhalten wirke bestimmend ein auf die Handhabung der Kritik, und das negative nicht. (Vgl. meine *Zukunft der Kirche*, Jahrg. 1847, Heft 10, S. 295 ff.) Nur dem, welcher seinen religiösen Voraussetzungen nach ein Erlösungsbedürfniss kennt, kann die Erlösungsthatsache klar werden; jedem Anderen muss sie sich in verzerrter Gestalt darstellen. Die richtige *religiöse Voraussetzung* wirkt schon hienach lösend und befreiend. Ja je unabhängiger die *unmittelbar religiöse Gewissheit* von dem göttlichen Charakter der bibl. Bücher schon *vor* aller kritischen Untersuchung feststeht (Thiersch, *Versuch einer Herstellung etc.* S. 6 ff.) um so unbefangener und ruhiger, um so fähiger für jene *historisch-kritische Voraussetzungslosigkeit* wird man. Man weiss, dass auch da, wo auf kritischem Wege die Authentie eines biblischen Buches überhaupt nicht oder zur Zeit noch nicht mit dem spärlich vorhandenen Material bewiesen werden kann, diese kritische Ungewissheit der religiösen Gewissheit keinen Abbruch zu thun vermag. Und weil die christliche Kirche und Gemeinde mit dem ruhigen gläubigen Gebrauch der heil. Schrift nicht erst zu *warten* braucht, bis die Kritiker mit ihren Untersuchungen über deren Aechtheit fertig geworden sind (von einem Fertiggewordenseyn dürfte auch im guten Sinne keine Rede seyn!), so braucht der christl. Theologe in der Arbeit der krit. Operationen nicht *ungeduldig* zu seyn. — Seine Aufgabe wird mithin, was beiderlei Voraussetzungslosigkeit betrifft, die seyn: a) eine, an sich unmögliche Freiheit von religiösdogmatischen Voraussetzungen nicht dem Geschwätze des Zeitgeistes zu Liebe affektiren zu wollen, sondern offen und ehrlich einzugestehen, dass und wie sehr seine Anschauung und sein Verständniss der heil. Geschichte durch sein religiöses Verhalten bedingt und bestimmt, b) aber in den kritischen Operationen zelbst *scharf zuzusehen und Acht zu geben*, wieweit man auf rein histor. kritischem Wege in der Beweisführung komme, und wo und auf welchen Punkten die religösen oder religiösdogmatischen Voraussetzungen *nothwendig* (sowohl bei dem negativen, als bei dem positiven Kritiker) einzuwirken anfangen.

In der älteren Periode der Theologie ward die Aechtheit der biblischen Bücher nicht angegriffen; es war also kein besonderes Interesse da, dieselbe zu vertheidigen (es fehlte der Hand des

apologetischen Kritikers die Innervation). Darum fielen dem damaligen theologischen Bewusstseyn die religiösdogmatischen Voraussetzungen mit den kritischen Beweisen in eine unmittelbare Einheit zusammen; man war nicht veranlasst zu unterscheiden, wieviel sich rein historisch beweisen lasse, und wie weit die religiöse Vorausssetzung auf die Beweisführung einwirke. Nun kam mit Semler und J. D. Michaelis eine Schule, welche *halb unbewusst andre religiös-dogmatische Voraussetzungen mitbrachte;* diese Schule in ihrer ganzen weiteren Ausbildung erkannte richtig die Schwäche der älteren Schulen, verband damit aber in grossem Mangel an Selbsterkenntniss das Vorurtheil, *nur* bei jenen alten Theologen habe die religiös-dogmatische Stellung auf die Kritik eingewirkt; die Aufgabe sey nur, alle Einwirkung eines *positiv*-religiösen Standpunktes abzuschneiden; man nannte das Voraussetzungslosigkeit. Das man selber von religiösen, nämlich negativ-religiösen Voraussetzungen sich in der Kritik bestimmen liess, davon hatte man keine Ahnung.

§. 2.

Kritische Probleme.

Im Verlaufe unserer Betrachtung liegt nun alles daran, dass *zwei Seiten der kritischen Thätigkeit* gehörig auseinander gehalten werden: die Kritik der evangelischen Schriften und die Kritik der evangelischen Geschichte. Erstere fragt nach der Entstehung und Authentie der vier Evangelien, letztere vielmehr darnach, ob die in den Evangelien erzählten Begebenheiten auch wirklich geschehen seyn können und geschehen sind.

Bevor wir den Gang beider Disciplinen im einzelnen betrachten, haben wir uns vor allem klar zu machen, *welche Probleme denselben zur Lösung vorlagen.*

Die *Kritik der evangelischen Schriften* hat es vor allem mit folgenden Erscheinungen zu thun. 1) Ueber die *Entstehung der vier Evangelien* haben wir verschiedene äussere Nachrichten. Von Matthäus berichten nicht wenige Zeugnisse [1]), er sey die griechische Ueberarbeitung einer hebräischen, von dem Apostel Matthäus verfassten Schrift. Johannes hat zum Zeugnisse seiner Authentie vor allem alte Citate, über deren Gültigkeit aber gestritten wird. Beide apostolische Evangelien sind also durch äussere

1) Das Nähere hierüber siehe in Thl. II. §. 130 ff. Hier soll nur im allgemeinsten die Sachlage angegeben werden.

Zeugnisse nicht zweifellos begründet. 2) Was das innere *Verhältniss der vier Evangelien unter sich* betrifft, so ist bekannt, dass Johannes mit den drei anderen nur in wenigen Punkten zusammentrifft. Dagegen die *Synoptiker unter sich* haben zwar viele Begebenheiten aus dem Leben des Herrn, sowie viele Reden Jesu gemein. Jedoch gehen sie auseinander in der Anordnung und Stellung der gleichen Begebenheiten; bei ein und demselben Faktum weichen sie nicht selten in wesentlicheren oder unwesentlicheren Zügen von einander ab; dieselben Worte Christi berichtet der eine oft bei ganz anderer Veranlassung, wie der andere. Nichts destoweniger trifft Markus sehr oft mit Matthäus, Lukas nicht selten mit Matthäus, endlich auch Markus mit Lukas in einzelnen Stücken wörtlich zusammen. Wie soll man sich nun die Entstehung der Evangelien denken? Hat einer den andern benützt? und wie geschah dies, aus dem Gedächtniss oder mit Zuhandnehmen der Schrift? und in welcher Reihenfolge geschah es? und geschahen die Abweichungen unwillkührlich, oder aus dem Bestreben zu *corrigiren?* — Oder hatten alle drei eine gemeinsame Quelle? — Oder endlich schöpften sie aus einer gemeinsamen Tradition, aus deren Stabilität in einzelnen Punkten sich das wörtliche Zusammentreffen erklärt?

Dies die Probleme der *Kritik der Schriften.*

Einfacher sind *die der Kritik der Geschichte.* Der historische Einfluss Jesu auf die Weltgeschichte, sowie die Bildung und Geschichte der christlichen Kirche stehen fest schon allein aus den unbezweifelt-ächten paulinischen Briefen. Dagegen ging seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts das Bestreben der Theologen dahin, mit *Beibehaltung des ethischen Einflusses Jesu* (welcher nicht geleugnet werden konnte, und dessen schönste Probe im Geiste der Evangelien selbst vorliegt), doch die Historizität der in den Evangelien berichteten *wunderbaren Vorfälle* hinwegzuräumen. Anfangs richtete sich deshalb die Kritik *gegen die einzelnen Wunder* allein, ohne noch die Authentie der ev. Schriften anzufechten, sodann *gegen die Authentie der Schriften,* doch ohne den ethischen Charakter der n. t. Autoren anzufechten; endlich sah man ein, dass beides untrennbar verwachsen sey, und stellte Ansichten auf, bei denen die maasslosesten Angriffe *gegen den ethischen Charakter der n. t. Autoren* nicht gescheut wurden. — Bei dieser ganzen kritischen Thätigkeit waltete aber das *dogmatische* Interesse, die Wunder wegzuschaffen, nicht *allein;* sondern daneben lief noch eine *ächt kritische* Arbeit her. Die Evv. geben nämlich wirklich in ihren Berichten, was Auswahl und Anordnung des

Stoffs und Detaillirung im Einzelnen betrifft, so vielfach auch materiell auseinander, dass eine Menge sey es wirklicher, sey es scheinbarer Widersprüche sich darzubieten scheinen. Die Beantwortung der Frage nach der Lösbarkeit oder Unlösbarkeit derselben — des *harmonistischen* Problems — war nun vielfach von der dogmatischen Tendenz abhängig, auf negativer, wie auf apologetischer Seite. Man wollte entweder künstlich die Widersprüche wegschaffen, oder man wollte auch die natürlichsten Lösungen derselben nicht gelten lassen.

§. 3.

Geschichte der neueren Kritik. Erste Periode.

Der Entwicklungsgang der Kritik, zunächst der negativen, lässt sich bequem in folgende vier Perioden abtheilen.

Erste Periode. *Sonderung der Kritik der Geschichte und der der Schriften.* Die *Wunder* suchte man exegetisch wegzuschaffen durch *natürliche Erklärung* (Paulus, Venturini, Thiess). D. h. man behauptete, es habe entweder gar nicht im Sinne des Evangelisten gelegen, ein Wunder zu erzählen (so soll es nach Paulus Joh. 9, 7 die Meinung des Evangelisten gewesen seyn, eine *Badekur* zu berichten), oder der Evangelist habe einen natürlichen Vorgang für wunderbar *gehalten,* wo es dann Sache des Exegeten sey, das *Faktum* und das *Urtheil des Evangelisten über das Faktum* zu sondern. So lange man dies zu Stande zu bringen und (in wohlgemeinter Absicht) die Würde der evangelischen Geschichte den rein negativen Angriffen der englischen Zweifler und eines Reimarus gegenüber zu retten, und dem subjectiven rationalistischen Standpunkte zurechtzulegen hoffte, war die Art, wie man die Entstehung der in den Evangelien vorliegenden Erscheinungen (Discrepanzen neben wörtlicher Uebereinstimmung, das sogenannte *„Verwandtschaftsverhältniss"*) erklärte, eine *dogmatisch-gleichgültige.* Verschiedene Hypothesen tauchten auf. 1) Während Corrodi (Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons Thl. 2, pag. 149 ff.), Schmidt (in Henke's Magaz., Bd. 4, St. 3, pag. 576 ff.), Feilmoser (Einl. pag. 52 ff.; 79, 104) und Bolten (Vorr. zur Uebersetzung der Synopt.) den aram. Matthäus des Papias für das *„Urevangelium"* ansahen; Lessing (theolog. Nachlass pag. 45 ff.), Niemeyer (conject. ad illustr. plurimorum n. t. script. silentium de primordiis vitae Christ. Halle 1790.), Weber (Beiträge zur Geschichte des Kanon pag. 60 ff.), Thiess (neuer kritischer Commentar,

Einleitung) und **Venturini** (Geschichte des Urchristenthums Thl. 2, pag. 8 ff.) das sogenannte *Hebräerevangelium* als Quelle der übrigen betrachteten, so meinten nach **Herders** (Thl. 11 und 12 seiner Schriften) Vorgang **Eichhorn** und **Marsh**, aus *einem nicht mehr vorhandenen aramäischen Urevangelium* seyen auf verschiedene Weise die drei Synoptiker entstanden. **Eichhorn** nimmt an [1]), ein aramäisches Urevangelium sey überarbeitet worden (diese Ueberarbeitung nennt er A), und habe so die Grundlage des Matthäus abgegeben. Eine andere Ueberarbeitung B liege dem Luk. zu Grunde. Eine dritte, C, aus Vergleichung von A und B entstanden, dem Mark. Endlich haben noch Mark. und Luk. nebenbei eine dem Mt. unbekannt gebliebene vierte Ueberarbeitung D benützt.

Da aber nach **Eichhorns** Annahme A, B, C und D sämmtlich *aramäisch* waren, so wollte sich daraus das Zusammentreffen verschiedener Evv. in einzelnen *griechischen* Ausdrücken [2]) nicht erklären. Diesem Uebelstande half **Marsh** [3]) ab durch eine Hypothese, gegen welche die vorige als ein unschuldiges Kind erscheint. **Marsh** nahm an 1) eine aramäische Urschrift א. 2) eine griechische Uebersetzung derselben $\bar{א}$. 3) Eine solche mit Zusätzen ($\bar{א}+A+\alpha$). 4) Eine ditto ($\bar{א}+B+\beta$). 5) Eine Vereinigung von Nro. 3 und 4, als Grundlage des Mark. ($\bar{א}+A+B+\alpha+\beta$). 6) Nro. 3 mit andern Zusätzen ($\bar{א}+A+\Gamma+\alpha+\gamma$) als Grundlage des Matth. 7) Nro. 4 mit andern Zusäten ($א+B+\Gamma+\beta+\gamma$) als Grundlage des Luk. 8) Eine Hülfsschrift ב von Matth. und Luk. benützt [4]).

Da aber diese Hypothese noch offenbar *viel zu einfach* war, so arbeitete **Eichhorn** nun seine zweite aus [5]).

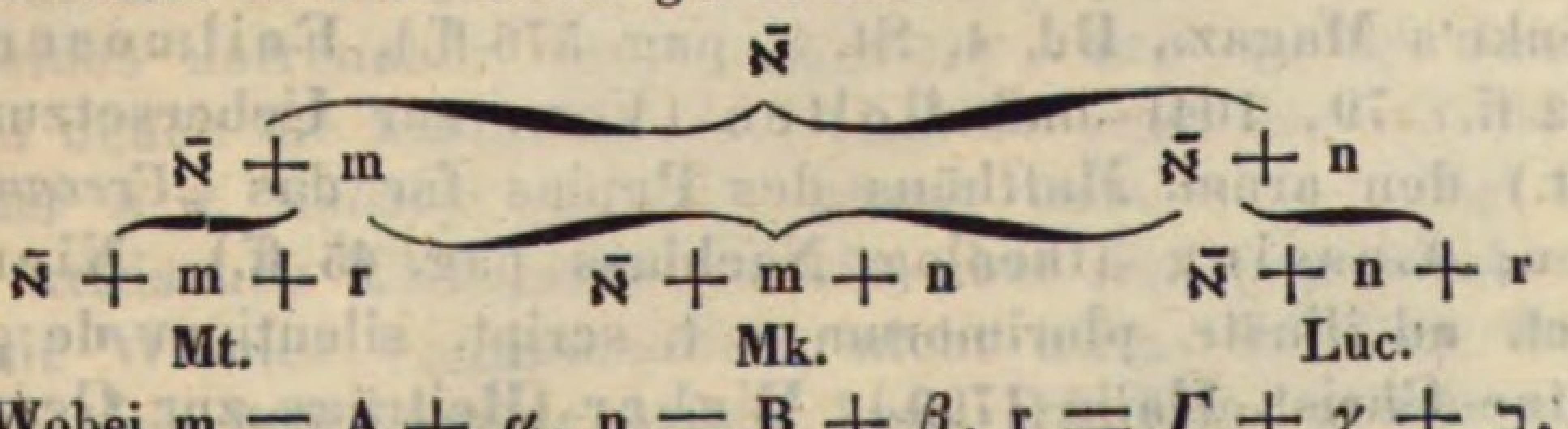
---

1) In seiner allg. Bibl. der bibl. Literat. Bd. 5, St. 5 ff.

2) Z. B. πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ Mt. 4, 5., Luk. 4, 9., ἐπιούσιος Mt. 6, 11., Luk. 11, 3. und andere, vgl. de Wette Einl. II, §. 84.

3) Anm. u. Zusätze zu Michaelis Einl. Thl. 2, pag. 74.

4) Vereinfacht sieht die Genealogie so aus:



Wobei $m = A + \alpha$, $n = B + \beta$, $r = \Gamma + \gamma +$ ב.

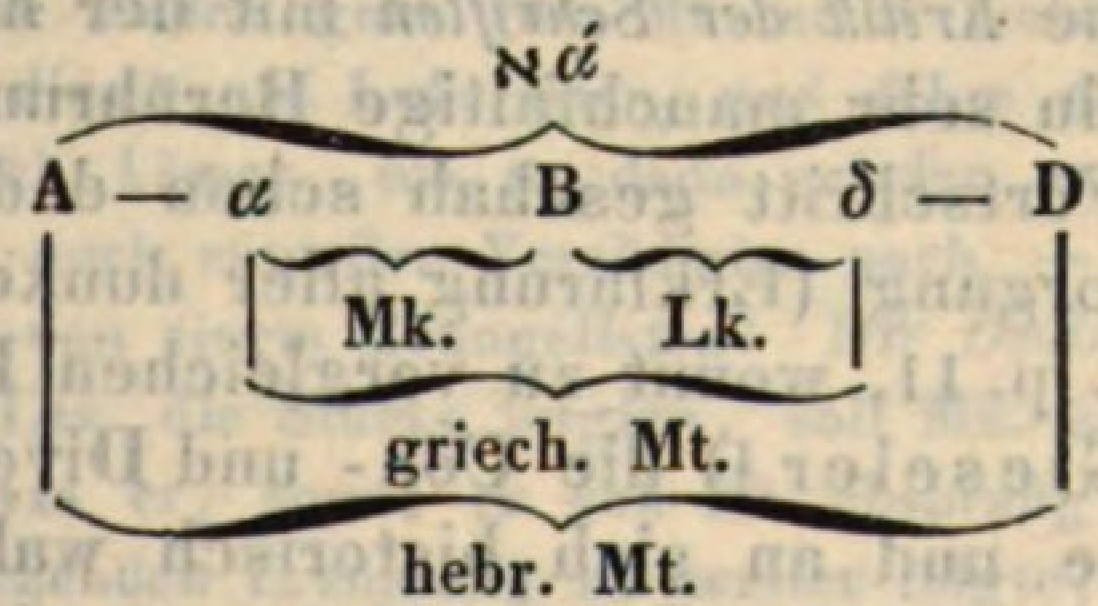
5) Einl. in's neue Test. Thl. I.

1. Aram. Schrift.
2. Griech. Uebersetz.
3. = A. Ueberarb. von 1. — *Matth.*
4. = Griech. Uebersetzung von 3, wobei 2 benützt.
5. = B. Andere Ueberarb. von 1. — *Luc.*
6. = C. Schrift, aus A und B entstanden. — *Mrk.*
7. = D. Dritte Ueberarb. von 1. — *Mt. und Lk.*
8. = Uebersetzung von D, wobei 2 benützt.
9. = E. Aram. Ev. des Matth. (A + D)
10. *Griech. Matth.*, aus E mit Zuziehung von 4 und 8 entstanden.
11. *Markus* aus C mit Benützung von 4 und 5.
12. *Lukas* aus B. und 8. [6])

Indessen war die Urevangeliumshypothese [7]) bald verschollen [8]), und die grosse Mehrzahl der Theologen war darüber einig, dass die Convergenzen in den Evv. aus *gegenseitiger Bekanntschaft und Benützung* der Evsten, die Discrepanzen aber aus dem Streben, den Vorgänger zu corrigiren, entstanden seyen. Es fragte sich nur, in welcher Ordnung je einer den andern benützt habe. Bei der Dreizahl der Synoptiker waren nach dem bekannten Satze der Permutationslehre 3. 2. 1 Stellungen möglich, von welchen *fünf* auch wirklich damals aufgestellt wurden; die *sechste* schien der neuesten Zeit aufbehalten.

1)	Mt. der erste.	Mk. der zweite.	Luk. der dritte.
2)	Mt. — —	Luk. — —	Mk. — —
3)	Mk. — —	Mt. — —	Luk. — —
4)	Mk. — —	Luk. — —	Mt. — —
5)	Luk. — —	Mt. — —	Mk. — —
6)	Luk. — —	Mk. — —	Mt. — —

6) Vereinfacht sieht die Sache so aus:



7) So wie auch die spätere Interpolationshypothese von Gratz (neuer Versuch die 3 ersten Evv. zu erklären. Tüb. 1812.)

8) Mit Berth. Einl. III. p. 1208 ff. vgl. Hug Einleit. II. §. 20, De Wette Einl. II, §. 84.

1) Behauptete schon August. (de consensu evv. I, 4.). Dann Grotius (annotat. ad Mt. 1, 1 et Luk. 1, 1). Millius (nov. testam., prolegg. §. 109 und 116). Wetstein (nov. test. praef. in Mt. et pr. in Luk.). Townson (Abhandl. über die 4 Evv. Thl. I, pag. 275, II, 1 ff.). Hug (Einl. II, pag. 4—134.).

2) Owen (observations on the four gospels, pag. 32 sqq. et 53 sqq.). Stroth (in Eichhorns Repert. Bd. 9, pag. 144). v. Ammon (Progr. de Luca emendatore Matthaei. Erl. 1805). Griessbach (comm. von Velthusen, Kuinoel und Ruperti I, v. 360 ff.).

3) Storr (über den Zweck der evang. Gesch. und der Briefe Johannis pag. 274 ff. — *Programm* de fonte evv. Tüb. 1794, und in Velthusens u. s. w. comm. Thl. 3, pag. 140 ff.).

4) Wilke, Bauer, siehe unten §. 6.

5) Büsching, (die 4 Evangelisten mit ihren eigenen Worten zusammengesetzt 1766, Vorr. pag. 109 ff.) Edw. Evanson, the dissonance of the four generally received evangelists.

6) Vogel (Abhdl. über die Entst. der 3 ersten Evv. in *Gabler's* Journal f. theol. Lit. I, St. 1, pag. 1 ff.).

So hatte die *Kritik der Schriften* sich in eine Menge disparater Resultate gespalten, welche für die *Kritik der Geschichte* im Grunde sämmtlich völlig gleichgültig waren.

§. 4.

(Zweite Periode.)

Als man aber nachgerade die Unhaltbarkeit der *natürlichen Wundererklärungen* einsah, musste das Interesse, das Dogmatischanstössige aus den Evv. zu entfernen, umschlagen in die Tendenz, die ganzen Evv. des Ruhmes der Authentie zu berauben, und so trat nun die *Kritik der Schriften* mit der *Kritik der Geschichte* in enge, wiewohl in sehr manchfaltige Berührungen.

Ein grosser Fortschritt geschah schon dadurch, dass nach Eckermann's Vorgang (Erklärung aller dunkeln Stellen des n. Test. Thl. 1, Einl. p. 11, womit zu vergleichen Herder's Werke, Thl. 12, pag. 13) Gieseler[1]) die Con- und Divergenzen der Evv. durch die einfache und an sich historisch wahrscheinliche Annahme erklärte, dass in den ersten Zeiten nach Christi Tod, als

1) Histor. krit. Versuch über die Entstehung u. frühesten Schicksale der Evv. Leipzig 1818.

die App. (der Mehrzahl nach in Jerus. versammelt) Züge aus seinem Leben erzählten und oft wiederholten, für manche Erzählungen ein *stehender wörtlicher Typus* sich gebildet habe [2]). Dass also Zuhandnehmung des einen Evst. durch den andern nicht nothwendig angenommen werden müsse.

Streitig blieb hiebei nur, ob Mark. den Matth. allein (aus dem Gedächtniss nämlich) benutzt habe, und Luk., (der sicherlich keinen von beiden zur Hand, doch vielleicht den Mt. gelesen hatte) rein aus der Tradition schöpfte, (dahin wäre Hug's Hypothese zu berichtigen) oder ob nach Griessbach [3]) und Saunier [4]), welchen Paulus, Theile, Fritzsche, auch De Wette [5]), und Olshausen [6]) folgen, Mark. den Mt. und Luk. aus dem Gedächtnisse benützt habe [7]). Letztere Ansicht gewann allmählich die Oberhand.

War man so über die Art, wie die Con- und Divergenzen in den Evv. zu erklären seyen, so ziemlich in's reine gekommen, so fragte es sich nun, was man mit der *Authentie* und *histor. Axiopistie* derselben beginnen sollte. Die *dogmat. Bedenklichkeiten* blieben; die *„natürliche Exegese"* reichte nicht mehr zu, da ja vielmehr im Gegentheil gerade De Wette's [8]) Bestreben dahin ging, den

---

2) Verbessert wurde die Hypothese durch Credner Einleit. in's n. Test. I, pag. 186 ff.

3) Commentatio, qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse demonstratur. (Opusc. acad. vol. 2.).

4) Ueber die Quellen des Ev. des Markus. Berl. 1825.

5) De Wette Einl. II, §. 94.

6) Bibl. Comment. I. I, §. 3.

7) Saunier und de Wette wollen beobachten, dass Mk. dem Mt. so lange folge, als letzterer markirte, leicht zu behaltende Fakta erzähle, sobald Mt. aber längere Reden gebe (die Mk. nicht mehr auswendig gewusst habe), springe dieser auf Luk. über, und folge diesem, bis auch hier längere Redestück kämen, wo er dann wieder auf Mt. zurückspringe. Dabei hole Mk. auch zuweilen Versäumtes nach. — Welche Vorstellung macht man sich von einem Evangelisten! Die *Ordnung*, in der sowohl bei Mt. als bei Luk. die Stücke folgten, soll Mk. so gut auswendig gewusst haben, dass er, sowie er von Mt. absprang, sogleich dem Luk. von der entsprechenden Erzählung an weiter folgte, ja noch Ausgelassenes nachholte; die *Reden Jesu* aber seyen seinem Gedächtnisse zu hoch gewesen! Weitere, speciellere Gegenbeweise siehe Thl. II. §. 137.

8) Ihn nennen wir als Haupt und bedeutendsten Repräsentanten jener Schule, zu deren Gliedern sich ein *Lücke*, *Rückert*, *Meyer* zählen.

wahren Sinn, welchen die Evsten mit ihren Worten verbanden, streng herauszufinden, und so blieb nur der Weg, Vorgänge, die dogmatisch anstössig waren, für *unhistorisch*, für *Mythen* zu erklären, welche sich in der Anfangsperiode der christlichen Kirche unwillkührlich zu Jesu Verherrlichung gebildet hätten, und dann von der *Geschichte* nicht mehr gehörig geschieden, sondern in die Evv. aufgenommen worden seyen. Diese Ansicht wurde theoretisch ausgebildet von Gabler [9]), Bauer [10]), Krug [11]), Horst [12]), und von Schleiermacher, Hase [13]) und De Wette praktisch auf einzelne Züge der ev. Geschichte angewendet.

Dies konnte aber nicht geschehen, so lange die *apostolische Abfassung* zweier Evv. feststand. Daher von Seiten derer, welche selbst die Auferstehung Jesu nicht mehr annehmen zu dürfen oder nicht mehr als Vision der Jünger deuten zu können glaubten, und auch mit den übrigen bei Johannes erzählten Wundern sich auseinanderzusetzen nicht vermochten, *das Streben, die Unächtheit des Johannes zu beweisen* [14]). Indessen dieser Punkt blieb einstweilen als Frage stehen. In Betreff des *Matthäus* vollends hatte sich schon seit Michaelis's [15]) Untersuchungen je mehr und mehr die nicht allein auf das Zeugniss des *Papias* (bei Euseb. III, 39.) und der von ihm abhängigen pattr. sondern auch auf die Nachricht des von Papias unabhängigen Pantänus (bei Eus. V, 10) gegründete Ansicht verbreitet, dass Matth. ursprünglich *aramäisch* geschrieben habe, und wir nur eine Bearbeitung zweiter Hand besitzen [16]). (Vgl. besonders Sieffert über den Ursprung des ersten kanon. Evang. Königsb. 1832.)

War so das eine der apostolischen Evv. beseitiget, und das andere wenigstens der unbedingten hist. Autorität beraubt, so

---

9) Einl. zu Eichhorn's Urgeschichte II, pag. 481.

10) Hebr. Mythologie Thl. I, Einl.

11) In Henke's Museum I, 3, pag. 395 ff.

12) Ebend. I, 4, pag. 695 ff.

13) Leben Jesu, Leipz. 1829.

14) Die Bahn brach Bretschneider in seinen Probabilien, wiewohl er selbst nachher wieder wankend wurde.

15) Einleitung in's n. Test. II, pag. 133.

16) Die Prüfung dieser, so wie der übrigen hin und wieder angeführten speciellen Ansichten bleibt natürlich für Theil II aufbehalten. Hier soll nur in möglichst übersichtlicher Weise dargestellt werden, welche Ansichten nach einander die *herrschenden* waren.

bedurfte es nur noch einzelner Andeutungen, nicht sowohl, wie *Markus* — denn ihn betrachtete man ja als aus Matth. und Luk. entstanden — als vielmehr, wie der so vieles eigenthümliche enthaltende *Lukas* entstanden sey. Ueber ihn ist die bedeutendste Untersuchung von Schleiermacher geführt worden [17]. Seiner Ansicht nach liesse es sich, nicht sowohl aus dem Proömium Luk. 1, 1 ff., als durch innere Kritik des Evangeliums selbst darthun, dass Lukas einzelne kleinere ihm zugekommene Aufsätze (Diegesen) z. B. einen über Johannes dem Tf., einen über Jesu letzte Reise (Luk. 9—18) u. s. w. benützt und mit geringen — stilistischen — Aenderungen in sein Ev. verwebt habe. Hiebei stehe er den Vorfällen durchaus so fern, dass auch bei ihm Mythen recht wohl denkbar seyen [18]).

§. 5.

(Dritte Periode.)

So standen die Resultate der *Kritik der Schriften*, als Strauss auftrat, und auf die vage Unbestimmtheit, welche bei allen vier Evv. *Möglichkeit* der Mythen zuliess, seine bekannte Hypothese in Betreff der ev. *Geschichte* baute. In den ersten Jahrzehnten schon (so lautet dieselbe) nach dem Tode des Rabbiners Jesus, welcher auf seine Schüler einen solchen Eindruck machte, dass sie ihn für den Messias, (welchen sie nach dem a. T. erwarteten) hielten, und welcher sich selbst am Ende dafür gehalten hatte — also bald nach seinem Tode entstand ein unwillkührliches Streben, den verstorbenen Meister dadurch zu verherrlichen, dass man die Züge, welche das a. T. dem Messias zuschrieb, welche bei Jesus sich aber nicht gefunden hatten, in der frommen Meinung auch auf ihn übertrug, „dass sie doch wohl sicherlich bei ihm nicht würden gefehlt haben.“ Indem man sich dies selbst glauben machte, indem man dabei theils an wirkliche Dicta oder Facta jenes Rabbiners anknüpfte, theils frei dichtete, so bildeten sich compakte Mythenkreise, deren einzelne uns in ihren so natürlichen Divergenzen und Convergenzen in den 4. Evv. aufbehalten sind.

---

17) Krit. Versuch über die Schriften des Luk. 1817.

18) Wichtig für die Untersuchungen über den Luk. ist die neuerdings lebhaft erörterte, und in Th. II §. 127 näher zu beleuchtende Frage, ob Luc. in der Apgsche von sich selbst erzähle, mithin in den Orient gekommen sey, oder nicht.

Dies kühne *positive Resultat* zu stützen, welches zunächst nur den geheimen Wunsch, das Uebernatürliche los zu seyn, für sich, den Augenschein der Geschichte aber gegen sich hatte, bediente sich nun Strauss lediglich der *innern Kritik*. Wir sehen bei ihm die *Kritik der Geschichte* völlig isolirt von der *Kritik der Schriften*. Die Resultate der letzteren lässt er in ihrer bequemen Unbestimmtheit stehen; in Betreff der ersteren aber ist es durchweg sein Hauptstreben: zu zeigen, dass die dogmatischen Schwierigkeiten durchaus nicht die einzigen seyen in den Evv.; dass vielmehr der historischen Schwierigkeiten, der Widersprüche, Anachronismen, psycholog. Undenkbarkeiten u. s. w. eine solche Menge sey, dass man — auch abgesehen von den dogmat. Bedenken — schon um ihrer allein willen die Evv. unmöglich für historisch, ihren Inhalt unmöglich für Geschichte halten könne.

Dies auszuführen, legt nun Strauss allenthalben eine unverkennbare *Frivolität* an den Tag. Von dem erhebenden, herzerquickenden Eindruck, den die Evv. auf jedes unverdorbene Gemüth machen, ist bei ihm jede Spur verloren; unter dem Namen der *„supranaturalen Auffassung“* (welche er selbst allezeit für die dem Sinne der Evangelisten allein entsprechende erklärt) bekämpft er *die Evv. selbst* mit mehr als Voltaire'schem Spotte [1]); in jedem Zuge jeder einzelnen Geschichte findet er Unmöglichkeiten ja Lächerlichkeiten gehäuft. Was in Jesu Reden irgendwie über den Standpunkt eines *beschränkten* Juden der damaligen Zeit hinausgeht, soll unmöglich von ihm gesprochen seyn können [2]). So werden die evv. Geschichten von der ätzenden Lauge eines herzlosen Verstandes zerfressen, damit dem Leser die Rückkehr zur supranaturalen Auffassung unmöglich gemacht, und er genöthiget werde, der Mythenhypothese sich in die Arme zu werfen [3]).

---

1) Eine Sammlung der betreffenden Stellen siehe in Tholuck's Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte, pag. 41. — Die „Eselin, die im Kopf des „Evangelister mitläuft“, die Langeweile, die Strauss bei den „gedehnten Abschiedsreden“ Joh. 13 ff. empfindet, dies und vieles andere lässt uns erkennen, wie *unbefangen* und *voraussetzungslos* — nicht der *Verstand*, sondern das *Herz* des Kritikers war.

2) Z. B. Thl. I, pag. 532 und 673.

3) Was Strauss als sogen. „philosophischen oder idealen Gehalt“ an die Stelle des verlornen historischen zu setzen im *Leben Jesu* verheissen und in der *Dogm.* gehalten hat, verlohnt der Mühe einer Erwähnung nicht. Der Nachweis, dass seine Pseudo-Dogmatik die Ausgeburt eines frivolen Sinnes sey, ist in Kratander's *Antistrauss* geliefert.

§. 6.

(Uebergang zur vierten Periode.)

Aber diese blieb nicht lange der *einzige* Ausweg für den, der dem Supranaturalismus zu entfliehen gedachte. War bei Strauss die *Kritik der Geschichte* in völliger Getrenntheit von der der Schriften aufgetreten, und hatte sich diese Einseitigkeit darin gerächt, dass die auf historische *Unbestimmtheit* basirte Mythenhypothese [1]) durchaus nur in dem unbestimmten Helldunkel, in dem sie vorgetragen war, einigen Schein hatte, bei jeder näheren specielleren Beleuchtung aber in Dunst und Unmöglichkeit zerrann, so stand zu erwarten, dass man bald nach neuen Hypothesen greifen würde, denen es an specieller Begründung nicht so sehr mangelte; es stand — mit andern Worten — zu erwarten, dass die Kritik der *Geschichte* mit der der *Schriften* wieder in Einheit treten, sich auf ihren bestimmteren Resultaten in bestimmteren Formen aufbauen würde.

Mit einem unerwarteten Resultate trat die *Kritik der Schriften* — zunächst in Betreff der Synoptiker — auf den Kampfplatz. Wilke [2]) bewies — in geradem Gegensatz zur bisher gültigen Annahme — dass Markus der älteste der Evangelisten sey, dass aus ihm Luk., aus diesem Matth. sich gebildet habe, ein Resultat, welches von Weisse und Bruno Bauer begierig und als untrügliche Wahrheit hingenommen ward. In Betreff des Johannes aber suchten Lützelberger [3]), Weisse [4]), Bruno Bauer [5])

---

1) Einige Bestimmtheit suchte ihr Gfrörer zu geben in seiner *Geschichte des Urchristenthums*. Aus der Theologie der Mischna und Apokryphen, (welche er, kühn genug! in die Zeit vor Christi Geb. setzt) sollen sich die mythischen Züge gebildet haben. So weisst er, genauer als Strauss, die *Quellen* des Mythus nach. Wie die allmähliche Ausbildung der Mythen selbst und ihr wachsendes historisches Ansehn psychologisch und historisch zu begreifen sey, hat auch er nicht dargethan. — Das Ev. Joh. hält er für ächt, hilft sich aber hier mit *natürlicher Erklärung*. Auch dies ein Beweis, wie die Mythenhypothese an allen Punkten wackelt.

2) Christian Gottlob Wilke vorm. Pf. zu Hermannsdorf (nicht zu verwechseln mit Dr. Wilh. Ferd. Wilcke, Past. zu Rothenburg a. d. Saale Verf. von „*Tradition u. Mythe*" Leipz. 1837.) der *Urevangelist*. Leipz. 1837. —

3) Die kirchl. Tradition über den Ap. Joh. u. seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. Leipz. 1840.

4) Ev. Geschichte, krit. u. philol. bearbeitet.

5) Krit. der ev. Gesch. des Joh. Bremen 1840.

und **Schweitzer**[6]) aus inneren und zum Theil auch äusseren Gründen die Nicht-Authentie oder wenigstens Nicht-Integrität desselben zu erklären.

Mit diesen Resultaten verband sich nun die *Kritik der Geschichte* in folgender Art. Weisse's Tendenz geht zunächst dahin, die Synoptiker auf Kosten des Johannes zu erheben. Sein aprioristisches, philosophisch construirtes Christusbild findet er nur in den ersteren wieder, wogegen seiner Meinung nach das Ev. Joh. so entstanden ist, dass die ephes. Presbytern nach des Joh. Tode die von demselben aufbewahrten Reden des Herrn in der Art zu einer Lebensbeschreibung verarbeiteten, dass sie die ihnen bekannten Züge aus Jesu Leben zwischen die Reden, meist höchst ungeschickt, einschoben, und dann, die Mangelhaftigkeit ihrer Arbeit wohl fühlend, die Stelle 21, 24 f. beifügten, um dadurch die Glaubwürdigkeit des Ganzen doch etwas zu erhöhen.

Aber sowohl diese Hypothese selbst[7]), als das glimpfliche Verfahren mit den Synoptikern konnte in seiner innern Halbheit nicht lange das Feld behaupten und so sehen wir denn, wie von Bruno Bauer (Krit. der ev. Geschichte des Joh. Bremen. 1840. Krit. der ev. Gesch. der Synoptiker, Leipzig. 1841.) bald ein neuer Fortschritt gethan wird. Zwar in der Art, wie er die Unglaublichkeit der in den Evv. erzählten Geschichten beweist, steht er völlig auf gleicher Stufe mit *Strauss.* Das gegebene in's Frazzenhafte zu verzerren, Straussens *apperçu's* mit möglichstem Geräusch breitzuschlagen und ohne Rücksicht auf die bisher erschienenen Widerlegungen auszuführen, das ist seine Hauptthätigkeit. Aber zu dieser ersten *Voraussetzung,* auf welche er alle seine Beweisführung gründet, *dass die von* Strauss *bereits gefundenen Widersprüche, welche eine histor. Auffassung der ev. Geschichte unmöglich machen,* sammt und sonders wohlbegründet seyen[8]), kömmt die zweite, *dass* Wilke's *Hypothese in Betreff der Evv. völlig unumstösslich sey.* — Von diesen Voraussetzungen ausgehend, erhärtet er theils das negative Resultat gegen Strauss, dass seine Mythenhypothese ein in völliger Unbestimmtheit gehaltenes Luftschloss sey, welches verschwinde, so bald man es zu einer speciellen Anschauung zu fixiren unternehme[9]). Theils wiederum

---

6) Der Evangelist Joh. krit. untersucht. Leipz. 1841.

7) Eine gründliche Widerlegung siehe in *Frommann* über die Aechtheit und Integr. des Ev. Joh., in Ullm. Stud. u. Krit. 1840, H. 4.

8) Krit. der ev. Gesch. d. Syn. pag. VIII.

9) Besonders vergl. I, §. 6., pag. 69 ff. Uebrigens geht Bauer darin weiter

sucht er den Strauss'schen Verzerrungen gegenüber hie und da nachzuweisen, wie dies und jenes syn. Ev. (besonders Lukas) ein in sich *harmonisches, schönes Ganze*, nicht ein Conglomerat disparater, zusammengewürfelter Fragmente, sey, und erkennt so die in den Evv. waltende höhere Herrlichkeit wenigstens von ihrer *ästhetischen* Seite an. — Aber eben weil alles in den Evv. solch *poetische Wahrheit* habe, könne es, sagt er, keine *empirische Wirklichkeit* gehabt haben [10]; denn „die Wirklichkeit — — — ist in ihrer Erscheinung kein Kunstwerk — — — sondern sie wirft eine träge, „schwer durchdringliche Masse; sie wirft Jahre und die Kämpfe „mit dem widerspenstigen Stoffe zwischen ihre Heroen [11]) und „diejenigen, mit denen sie in geschichtlichem Zusammenhang stehn." — Weil nun also die ev. Geschichte keine empir. Wirklichkeit hat, und doch auch nicht aus Mythen besteht, so unternimmt es Bruno Bauer ihre Entstehung (mit enger Ausschliessung an Wilke's Resultate) daraus zu erklären, — dass die Evangelisten ihre Evangelien mit freiem Bewusstsein componirt (gedichtet) hätten. Wie dies psychologisch denkbar sey, ohne doch jene Männer für Betrüger zu halten, dies sucht Bauer aus der sogenannten Hegel'schen Philosophie d. i. eigentlich aus der Gestalt, die die Hegel'sche Philosophie in ihm gewonnen hat, zu beweisen [12]).

---

als Strauss, dass er dessen *richtige* Voraussetzung; „es habe zu Jesu Zeit unter den Juden eine Messiashoffnung gegeben" geradezu leugnet. (Syn. I, pag. 391 ff.).

10) Vgl. z. B. I, pag. 51, 57.

11) Vgl. z. B. pag. XXIII.

12) *Hegel* selbst würde sich wohl bekreuzen, wenn er *Bruno Bauer's* Deductionen läse. Z. B. pag. 25, wo mitten in eine Entwicklung des „relig. Bewusstseyns" wie es im einzelnen Individuum ist, einem deus ex machina gleich (Zeile 4 v. u.) die „geschichtliche Fortbildung" hereinkömmt, welche — im rein objektiven Sinn genommen — sofort doch als subjektives Phänomen behandelt, und so gezeigt wird, wie der Evangelist etwas, was er sich nur eingebildet hatte, doch für ein wirkliches Factum halten konnte.

Uebrigens führt Bauer bei jeder einzelnen Erzählung wieder eine *neue* Art an, wie die Dichtung sich so gebildet habe, dass der Autor sie doch für Geschichte gehalten. Vgl. z. B. Krit. d. Joh. pag. 19, wo die „*zerstreuenden Augenblicke*" Schuld sind, mit pag. 39, wo die alles empirische verschlingende *Uebermacht des neuen Prinzips*, u. pag. 60, wo das Streben, die Geschichte einem *späteren Standpunkt* anzupassen u. s. w.

§. 7.

(Vierte Periode.)

Weisse, Gfrörer, Wilke und **B. Bauer** bildeten nur den *Uebergang* zu einer neuen Phase der Kritik. Es sprach sich in ihren umhertappenden und man darf wohl auch sagen, täppischen Versuchen nur das ganz richtige Bewusstseyn aus, dass eine Kritik der ev. Geschichte à la Strauss nicht möglich sey ohne Rücksichtnahme auf die Kritik der ev. Schriften. Bald wurde nachgewiesen (neben andern Schriften gebührt auch der ersten Auflage der vorliegenden das Verdienst, dies nachgewiesen zu haben), *dass die Resultate der Strauss'schen Kritik sich nicht halten lassen, solange noch* einerseits *die Entstehung der vier kanonischen Evangelien im Laufe des ersten Jahrhunderts und* andrerseits *die ganze Urgeschichte der christlichen Kirche,* wie sie aus der *Apostelgeschichte* und den übrigen, bisher als sicher betrachteten Quellen sich ergiebt, feststehe. Es war deshalb fatalistische Nothwendigkeit für jene Schule, aus welcher Strauss als Lootse vorausgesandt worden, nun beide Punkte in emsigen Angriff zu nehmen. Es war aber auch fatalistische Nothwendigkeit, dass dies nicht geschehen, dass namentlich die Abfassung der Evv. und mehrerer andrer n. t. Schriften im zweiten Jahrhundert nicht behauptet werden konnte, ohne die Verf. einzelner unter diesen Schriften für Leute zu erklären, die *mit Absicht und bewusster Reflexion* sich für andre ausgaben, als sie waren, und Dinge als geschehen berichteten, deren Nichtgeschehenseyn sie wussten, d. h. — für **Betrüger**. Wir haben in der ersten Auflage dieses Buches §. 6, S. 18 diesen Gang vorausgesagt, und Tübingen hat unsre Voraussagung nicht Lügen gestraft.

Den Gang, den die negat. Kritik, um zum Ziele zu gelangen, einschlagen musste, war folgender.

Erstlich mussten die Evv. in's zweite Jahrhundert geschafft werden. Bei Mk. und Luk. hatte das keine Schwierigkeit. Markus liess man als relativ ältestes kanonisches Evangelium gelten, da ja irgend eines das älteste seyn musste, und Mk. das bequemste hiezu war, besonders seit Wilke dieser Ansicht auch einen Schein von Wissenschaftlichkeit verliehen hatte; Lukas soll im 2ten Jahrhundert aus dem Evangelium Marcions entstanden seyn [1]; über das durch Papias Zeugniss so feststehende

---

1) Bauer, der Ursprung und Charakter des Lukas-Evangeliums, in Zeller's *theol. Jahrbücher* 1846, H. 4, S. 453 ff. Vgl. auch 1843, H. 1, S. 34 ff.

Alter der griech. Ueberarbeitung des aram. Mt. wird schweigend weggegangen; Johannes macht die meiste Mühe; auf ihn concentrirt sich ein Theil der kritischen Bemühungen. Um nämlich dies Evangelium als das Werk eines frommen Betrügers aus dem zweiten Jahrhundert darzustellen, genügte es nicht, die vielen Stellen und Citate, die für die Aechtheit desselben sprechen, jede einzeln mit unsäglicher Mühe entkräften zu wollen [2]) — denn dadurch ward der beabsichtigte Eindruck doch nicht erreicht; es ward nur bewiesen, dass man aus jenen Citaten das Alter des joh. Ev. *nicht mathematisch und kriminell* beweisen könne, sondern bei jedem einzelnen Citat noch eine Ausrede möglich bleibe; es ward aber noch weniger ein stringenter oder mathematischer oder auch nur ein Wahrscheinlichkeitsbeweis für die behauptete Jugend des 4ten Ev. geliefert — es genügte also nicht dieser Versuch, die Wucht der Zeugnisse für das Ev. Joh. durch Zerbröckelung wegzuschaffen; sondern es musste auch ein *positiver Nachweis* versucht werden, *wie* jenes Ev. als unächte Schrift sich gebildet haben sollte.

Aber einreissen ist leichter als bauen! Um diesen Nachweis zu liefern, musste zweitens erst *die ganze Urgeschichte* der Kirche umconstruirt werden. Die Veröffentlichung dieser Arbeit ward Schwegler [3]) übertragen. Sie ermangelte aber solange aller Basis, als noch die Apostelgeschichte für ein historisches Dokument galt. So musste drittens *die Apostelgeschichte* ebenfalls ihrer Authentie und Glaubwürdigkeit beraubt werden, theils durch rein innre Kritik ihres Inhaltes, theils durch Vergleichung mit dem Galaterbrief und den anderen paulinischen Briefen, und es musste überhaupt zur aprioristischen Construction der nachapostolischen Zeit auch die der apostolischen selber hinzutreten. Diesen Schlussstein dem Werke aufzusetzen, blieb mit Recht dem Vater und Erzeuger der ganzen Schule aufbehalten [4]). So langte man am Ende glücklich bei dem Resultate an, dass das Christenthum baarer menschlicher gegen den ethischen Gegensatz indifferenter Entwicklungsprocess sey, also bei der dogmatischen Voraussetzung von der man ausgegangen war.

---

2) Vgl. insbesondre Zeller in seinen *theol. Jahrb.* 1845, H. 4, S. 579 ff. und 1847, H. 1, S. 28 ff.

3) Schwegler, über den *Montanismus* und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts. Tübingen bei Fues, 1841, Ders. das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1846.

4) Baur, „*Paulus*, der Apostel Jesu Christi“ Stuttg. bei Becher und Müller, 1845.

Die zweite und dritte unter den genannten drei Hauptpartieen der Tübinger Kritik müssen wir nun hier um so genauer in's Auge fassen, da uns unsre gestellte Aufgabe, eine Kritik *zunächst der Evangelien* zu liefern, nicht erlaubt, später (mit Ausnahme einer Digression über die Apostelgeschichte) einlässlich auf diese Gegenstände einzugehen.

Dem geschichtlichen Resultate, welches sich aus der Apostelgeschichte und den ältesten Vätern ergiebt, stellen wir Schweglers Umbau gegenüber.

Nach der Apostelgeschichte [5] haben die 12 Apostel zunächst die n. t. Offenbarung *unmittelbar in ihrer Identität* mit der a. t., das Christenthum als die *Erfüllung der a. t. Weissagung* und Christum als den verheissenen Messias aufgefasst; es verstand sich ihnen nach dem a. T. (z. B. nach Mich. 4, 1 u. v. a.) von selbst, dass alle Völker der Erde zum messianischen Reiche herzuströmen und dem Messias Israels sich unterwerfen würden; aber als Form dieser Unterwerfung ward der Eintritt unter das Gesetz, unter die Beschneidung, gedacht; das Christenthum galt als von Gott *um der Verheissungen willen* gegeben; als galt als Prärogative Israels, und der Eintritt in die israelitische Volksgemeinde in den Bund der Beschneidung galt als Vorbedingung, um an dem dem Volk Israel geschenkten König und seinem Heile Antheil zu haben. Dass die erste Christengemeinde deshalb auch in Praxis und Leben an Gesetz und Tempel festhielt, verstand sich von selbst. — Dieser Standpunkt war offenbar der *innerlich natürliche* für den Anfang, und dauerte so lange, als *nur die Sadducäer* den Christen feindlich gegenübertraten, und nur gegen die *Auferstehung* Christi die Wuth derselben sich richtete.

Durch den Gegensatz zwischen den in Palästina geborenen, aramäisch redenden Judenchristen (*Ἑβραῖοι*) und den in der Diaspora (besonders wohl in Alexandria und der Umgegend, Akt. 6, 9) geborenen, griechischredenden Judenchristen (*Ἑλληνίςαι*) wurde äusserlich das Institut der Diakonen und innerlich der Fortschritt des Diakon Stephanus in der Lehrentwicklung vorbereitet. Im Streite mit den in geistiger Turnkunst erfahrenen Alexandrinern ward ihm klar, dass das Christenthum *auch eine Seite des* Gegensatzes *gegen die a. t. Offenbarung* habe; er sprach die Lehre aus, wegen der er dann angeklagt wurde, und die er in seiner Rede Akt. 7 noch einmal vor seinem Tod entwickelte: dass das *Gesetz*

---

5) Vgl. mein: „*Ev. Joh.* und die neuste Hypothese über dessen Entstehung" Zürich, bei Meyer und Zeller 1845; §. 6.

eine Offenbarung des Vaters Jesu Christi, aber weder die älteste noch die höchste und letzte sey, und dass der Tempel ebenso eine von Gott erwählte Stätte der Offenbarung, aber auch weder die älteste noch die höchste und einzige sey. Es lag darin noch keine Spur von einer praktischen Lossagung von Tempel und Gesetz, sondern nur eine Erkenntniss der Relativität beider im Verhältniss zur absoluten Offenbarung in Christo. Blieb nun aber die *Verheissung* als das älteste und oberste Stück der a. t. Offenbarung stehen, so war damit schon die Erkenntniss nahegelegt, dass vielmehr die Verheissung um der Erfüllung willen gegeben worden, als umgekehrt. Und als nun gegen Stephanus zum erstenmal neben dem Sadducäismus auch der Pharisäismus sich erhob, und die erste Verfolgung ausbrach, da konnte es nicht fehlen, dass jene Seite des *Unterschiedes* zwischen n. u. a. t. Offenbarung der christlichen Erkenntniss klarer wurde, und speziell die Versöhnung durch das Opfer Christi in ihrem *Gegensatze* gegen die a. t. Opfer begriffen wurde. Es war das nicht eine neue, zweite Lehre, sondern nur die Entfaltung eines schon von Anfang (Akt. 2, 38; 3, 18) dagewesenen Keimes. Als den eigentlichen Repräsentanten jenes Fortschrittes hatte aber der Herr jenen Saulus ersehen, der in unruhig fanatischem Kampfe zwischen unabweisbarer Wahrheit und krampfhaft festgehaltner alter Unwahrheit reif geworden war für die Bekehrung durch ein unabweisbares Zeugniss des Auferstandenen, und nun am entschiedensten und klarsten den Pharisäismus innerlich überwunden hatte.

Allen Aposteln war und ward (Akt. 10) es nunmehr klar, dass das Judenthum dasey um des Christenthums willen, und das Christenthum um aller Sünder willen, dass also Christus allen Sündern angehöre, und Busse und Glauben allein nöthig sey, um ein Anrecht am n. t. Heil zu erhalten, keineswegs aber man erst Jude werden müsse, um solches Heil sich zu erwerben. Es fehlte aber zu verschiedenen Zeiten nicht an *Irrlehrern* und *eingeschlichenen falschen Brüdern* (Gal. 2, 4) unter den Judenchristen, die, nicht durch innersten Lebenskampf gleich Paulus gedrungen, die pharisäische Werkgerechtigkeit im *Herzen* mit in's Christenthum genommen hatten. Diese wollten den Heidenchristen die Nothwendigkeit, erst Juden zu werden durch Beschneidung und Gesetzbeobachtung, auferlegen; aber Paulus besprach sich mit den jerus. Christen (Akt. 15; Gal. 2, 2) „in besondrer Unterredung aber „mit den Angesehenen unter den Aposteln" (Gal. 2, 2 u. 7 ff.), und man kam überein, den Heidenchristen nur die Beobachtung einiger Massregeln aufzuerlegen, die geeignet waren, den gegen-

seitigen brüderlichen Verkehr und die Gastfreundschaft zwischen Juden- und Heidenchristen zu erleichtern. Es bestand also dogmatische Einheit zwischen Paulus und Petrus (wie der erstere Gal. 2, 11 f. selbst bezeugt, wo er es *Heuchelei* nennt, dass Petrus nicht mit Heidenchristen essen wollte) zwischen den Juden- und Heidenchristen. Die ersteren hielten an Gesetz und Tempelcultus mit Recht darum, weil diese von *Gott* dem *Volk* Israel gegebenen Institute noch nicht *von Gott* aufgehoben waren.

Doch bald geschah dies. Immer feindlicher stellte sich das Judenthum; die Juden selber excommunicirten die Christen aus dem Tempel (mit Akt. 21, 28 vgl. Hebr. 13, 13); da erging im *Hebräerbrief*, geschrieben von einem Manne, der mit seinen Lesern (d. h. ohne Zweifel seinen bisherigen Schülern und Katechumenen, Juden, die eben im Uebertritt begriffen, vgl. Hebr. 3, 7 ff., aber in Gefahr waren, durch drohende Verfolgung irre gemacht zu werden) Hebr. 2, 16 f. ganz den Standpunkt einnimmt, wo das n. T. in seiner unmittelbaren Einheit mit dem alten, und Christus als dem Samen Abrahams und dem *λαός* gegeben aufgefasst wird, der Aufruf, über diese Ausscheidung nicht Leid zu tragen; und bald abrogirte Gott selbst Tempel und Gesetz durch ein furchtbares Strafgericht. — Aber schon im Hebräerbrief wird bei den Judenchristen eine tiefgewurzelte Liebe zu der alten Lebensgewohnheit vorausgesetzt und mit Gründen der Warnung bekämpft; ganz dem entsprechend melden uns die zerstreuten Nachrichten bei Justin und Epiphanius, dass, nachdem das eigentliche Judenchristenthum durch Jerusalems Zerstörung zersprengt war, dennoch eine Reihe von Gemeinden mit altem Eifer an der aramäischen Sprache, dem Gebrauch des aram. Matthäus und der nunmehr rein freiwilligen oder vielmehr eigenwilligen Gesetzesbeobachtung festhielt, dass aber diese eigenwillige Isolirung der *„Nazaräer“* von den übrigen Christen von selbst einen erstarrenden Einfluss nach innen übte, indem, was als freiwillig beibehalten war, dann gegen den Tadel der andern als nothwendig vertheidigt wurde, sodass dogmatische Verkümmerung einriss, das aram. Mt.- oder „Hebräer“-evangelium selber allmählich zum Nazaräer- oder Ebionitenevangelium depravirt wurde, und im „Ebionitismus“ des zweiten Jahrhunderts diese dogmatische Verkümmerung überhaupt ihren höchsten Grad erreichte, nämlich in der Ignorirung und zuletzt in der Bekämpfung der im aram. Mt. unentwickelt gebliebenen Lehre von der Gottheit Christi.

Wie aber auf Seite des Judenchristenthums eine Reihe *judaistischer* Verirrungen stattfand, ein Zurückfallen in den gesetz-

lichen Standpunkt, und Verkennen der christlichen Freiheit, Verirrungen, deren erste Keime Paulus überwand und aus der Kirche hinausdrängte, so fand nun [6]) auf der Seite des Heidenchristenthums ein analoger, nur viel schlimmerer Einfluss *heidnischen* Wesens statt, den schon Paulus befürchtend voraussieht, und der dann von Johannes besonders bekämpft wird. Die eigenthümliche Verbindung speculativer Ahnungen und Ideen mit Magie und Goetenthum, die im Heidenthum damaliger Zeit verbreitet war, wurde in's Christenthum hineingeschleppt, als Zügellosigkeit subjektiver Speculation die Heilsobjekte umdeutend [7]), als Zügellosigkeit moralischen Libertinismus den Ruf der Christengemeinde untergrabend. Dass gerade in dem Kreise, wo Paulus gewirkt, *diese* Auswüchse vorzugsweise ihren Boden fanden, — in dem Kreise des *Heiden*christenthums, in dem Kreise, wo kein Joch levitischer Gesetzlichkeit hemmend in den Weg trat, wo die Premirung des subjektiven Glaubens arge Herzen zu jenem antinomistischen Missverständniss einzuladen schien — das ist natürlich. Aber wie in der apostolischen Zeit Gott durch übernatürliche Charismen seine Kirche baute, so war es auch ganz angemessen, dass das Reich der Finsterniss durch aussergewöhnliche *dämonische* Einflüsse jene auftretende Lüge unterstützte. Der Energie des Johannes und seiner Mitstreiter gelang es, den Gnosticismus *aus der Kirche hinauszuwerfen;* ähnlich wie der Nazaräismus, nur minder gewaltsam, zu eigner Isolirung von der Kirche genöthigt worden war.

Im Rathschlusse Gottes lag es, nur bei der *Grundlegung* der Kirche übernatürliche Kräfte walten zu lassen, und die Kirche für den weitern Verlauf ihres welterobernden Siegeszuges der natürlichen Entwicklung zu überlassen. Von selbst war dadurch bedingt, dass Gott nun auch jenen dämonischen Einflüssen wehrte. In der *nachapostolischen* Zeit sehen wir den aus der Kirche bereits excommunicirten Gnosticismus in Systeme menschlicher Theorie auseinandergehen. In Marcion sehen wir noch am meisten von dem ursprünglichen Charakter der Gnosis; in grässlicher Verzer-

---

6) Wir folgen hier, doch mit Modificationen, den trefflichen Untersuchungen von Thiersch in dessen „Versuch einer Herstellung u. s. w.“

7) Ganz wie jetzt die junghegel'sche Schule das Evangelium speculativ umdeutet, das was Hauptsache ist — Menschwerdung, Opfertod, Auferstehung — für Vorstellung oder Einkleidung von Ideen erklärend, und das Wesen des Christenthums in einem logischen oder intellektualen oder subjektiver vermeintlicher Ethik angehörigen Process suchend.

rung der paulinischen Lehre von der Aufhebung des Gesetzes erklärt er den Gott, der das Gesetz gab, für verschieden vom Vater des Erlösers, und verbindet mit diesem theologisch-ethischen Dualismus den manichäischen, indem er den Gesetzesgott für den Weltschöpfer, den Demiurgen, erklärt. In den *Ophiten* wird dieser Dualismus zur völlig sinnlosen Carricatur. Die *Valentinianer* versuchen, alle Gegensätze in die Einheit eines allegorisch-speculativen Begriffsprocesses aufzulösen. Wundern darf es uns nicht, dass diesen anti-mosaischen Systemen gegenüber auch Systeme judaistischer Gnosis auftreten, dass auch die Reste des krankgewordenen Judenchristenthums hie und da (besonders im Bereich des *alexandrinischen* Judenchristenthums) von der Gnosis inficirt wurden, und die ethnisirende Gnosis durch eine judaisirende — die Lüge durch Lüge — zu bekämpfen suchten, wie uns dies in den *Pseudoclementinen* entgegentritt. Ein alexandrinisch gefärbter Ebionitismus schiebt die Schuld marcionitischer Gnosis auf den Paulinismus zurück, und bekämpft unter Marcions Namen nicht allein die Zügellosigkeit Marcions, sondern auch die paulinische Lehre von der Freiheit vom Gesetz, ja die Person und Autorität des Heidenapostels selbst.

Die sich selbst überlassene Gnosis verlor allmählich von selber alles Interesse für die bisher noch festgehaltenen christlichen Elemente, und sank im dritten Jahrhundert völlig auf ihre heidnische Basis — den *Manichäismus* — zurück. Von den beiden gröbsten Auswüchsen gereinigt, hielt die Kirche mit Aengstlichkeit fest an der apostolischen Ueberlieferung, und stellte in den Zeiten der heissesten Verfolgungen das erhebende Bild innerer Einheit und Reinheit dar. Die wenigen inneren Differenzen, welche in dieser Periode vorkamen, waren meist localer Natur, und betrafen praktische Fragen der Kirchenregierung, veranlasst durch die Verfolgungen selbst (novatianisches Schisma, Streit über die Ketzertaufe). Inwieweit hiebei allmählich — unter der sorglosen Voraussetzung, dass mit der äussern Gemeinschaft der Kirche die innere mit Christo schon von selbst gegeben sey — eine irrige *Ueber*schätzung der Kirche selber sich einschlich, die dann die hierarchischen Zustände der Folgezeit mit vorbereitete, ist eine Frage, die ausser den Bereich unserer jetzigen Betrachtung fällt. Wichtiger ist die Bemerkung, dass in jener Zeit schon wesentliche innerkirchliche dogmatische Probleme und Differenzen in deren Auffassung auftauchten, ohne jedoch die friedliche Einheit zu stören. Die alexandrinische Theologie ging neben der antiochenischen her, der Monarchianismus neben dem Subordinatia-

nismus; nur offenbare Auswüchse, wie die Lehre des Noetus, Sabellius u. a. wurden, ohne Streit, durch einfache Handhabung der Kirchenzucht ausgeschieden. Diese geräuschlose Beseitigung des Sabellianismus in der verfolgten Kirche des dritten Jahrhunderts bildet ein überaus leuchtendes Gegenstück zu dem lauten Streit, den die Beseitigung des Arianismus in der stolz und weltlich gewordenen Kirche des vierten hervorrief, und ist einer der glänzendsten Belege für den Geist der Ordnung und der Liebe, der die blutig verfolgten Hirten und Gemeinden in der Zeit der Feuertaufe verband. Etwas tolleres und widersinnigeres kann es deshalb nicht geben, als sich die verfolgte Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts als in bitterer Parteiung und endloser Zänkerei begriffen zu denken, in einem Zustande, wie er nur durch üppige Geilheit in Folge träger äusserer Ruhe hervorgerufen werden kann.

Auch die Opposition der Kirche gegen den *Montanismus* macht hierin keine Ausnahme. Es war natürlich, dass das Erlöschen der ausserordentlichen Charismen im zweiten Jahrhundert von vielen Christen schmerzlich empfunden wurde. Bei den zu Mantik, Ekstase und magnetischen Erscheinungen von Natur geneigten Bewohnern Phrygiens mag sich das Charisma der Prophetie länger erhalten haben, als anderwärts, oder es mag natürliche Ekstase mit der wunderbaren verwechselt worden seyn, oder es blieb wenigstens ein Streben, mit Anstrengung und Gewalt sich in jene Zustände fort und fort zu versetzen. Gewiss ist, dass die Montanisten einen übergrossen Werth auf das Vorhandenseyn jener wunderbaren Charismen setzten, und die Möglichkeit einer Fortdauer der prophetischen Ekstase behaupteten; minder gewiss ist, was die ziemlich späten Berichterstatter ihnen nachsagen, das Montanus die an seine Person erfolgte Verleihung des heil. Geistes in schwärmerischer Ueberschätzung für die spezielle Erfüllung der Weissagung Joh. 16, 13 gehalten habe. Im Verlaufe der Zeit trat diese Seite des Montanismus überhaupt zurück; praktisch bedeutsam blieb er nur durch seine grössere Strenge in Handhabung der Kirchenzucht und Betrachtung der Ehe. — Diese ganze, auch in Africa weitverbreitete Richtung rief nun nichts weniger als einen Streit hervor. Bedeutende Kirchenväter, wie Tertullian, haben der montanistischen Richtung angehört, ohne für heterodox zu gelten. Der Kampf gegen den Montanismus war ein literarischer; Apollonius, Miltiades, Apolinarios, Cajus u. a. haben polemische Schriften gegen den Montanismus, und vorzugsweise gegen dessen anfängliches schwärmerisches Auftreten ge-

schrieben; Apolinarios und Sotas versuchten auch, auf Concilien eine Verwerfung der montanistischen Lehren durchzusetzen, also ein ähnliches Verfahren der Kirchenzucht wie es gegen die Sabellianer geübt ward, gelangten aber nicht einmal zu einem Erfolge. Noch im fünften Jahrhundert treten Gemeinden innerhalb der Kirche auf, die entschieden dem Montanismus huldigen.

So war der Verlauf der Urgeschichte der christlichen Kirche, wie er aus der Apostelgeschichte und den positiven Nachrichten der Väter sich ergiebt. Wir *entscheiden* noch nicht, *ob* dies wirklich die geschichtliche Wahrheit sey, sondern *referiren* nur, *dass* diese Geschichte uns überliefert werde, um nun die von Schwegler construirte Urgeschichte dieser referirten Urgeschichte entgegenzustellen. Wir bemerken nur soviel, dass *jene* eine vollendete abgerundete Einheit darstellt, wobei die innere Geschichte der (unbestrittenen) äusseren Geschichte der Verfolgungen und allgemeinen kirchlichen Zustände vollkommen entspricht. Wir werden uns die prüfende Frage erlauben, ob und wie die von Schwegler construirte innere Geschichte der Kirche mit der (auch von ihm unbestrittenen) äusseren zusammenstimme. Zunächst aber werden wir sehen, durch welche schlagenden Argumente und scharfsinnigen Combinationen Schwegler seine innere Entwicklungsgeschichte der Urkirche aus zerstreuten patristischen Notizen, die er als wahr gelten zu lassen die Güte hat, herauspräparirt.

Dass Schwegler in den Worten 1 Cor. 1, 12 ἐγὼ δὲ Χριστοῦ nicht, wie es nach Vergleichung von cap. 3, 4 u. 22 mit V. 23 allein natürlich ist, die unterbrechende Antwort des Paulus sieht, sondern eine vierte, eine *Christus-Partei* erwähnt glaubt, muss man ihm zu Gute halten, da er diesen exegetischen Irrthum mit Vielen theilt. Völlig aus der Luft gegriffen [8]) ist aber die Ansicht, dass

---

8) Aus 1 Cor. 3, 4 ff. sieht man deutlich, dass der Streit, um dessen Beilegung es dem Apostel zu thun war, hauptsächlich zwischen Paulinern und Apolloniern, also zwischen *zwei heiden*christlichen Parteien, nicht aber zwischen Juden- und Heidenchristen stattfand. Kephas wird nur beiläufig V. 22 noch einmal erwähnt. — Für die Hypothese von einer Christuspartei führt man gewöhnlich 2 Cor. 10, 7 an. Allein die dortigen Worte konnte Paulus *jedweden* Parteiansprüchen entgegenhalten, auch wenn keine Partei sich „Christiner" nannte; genug, wenn nur jede der Parteien Anspruch machte, ausschliesslich oder vorzugsweise Christo *anzugehören*. So könnte heute noch ein Reformirter zu einem exclusiven Lutheraner sagen: „Seyd ihr Christi, so bin ich es auch", und gewiss würde Niemand daraus folgern, die Lutheraner hätten sich Christiner *genannt*. — Der Sinn von 2

diese vermeintliche Christuspartei die „ebionitische" oder wie andere Menschen sagen würden: judenchristliche gewesen seyn soll. Ja Schwegler bringt nun weiter glücklich heraus, dass keine andere als diese „ebionitische" oder „Christuspartei" von dem Apostel bekämpft werde, wo er gegen die Ueberschätzung der Glossolalie redet. Nun ist die Christuspartei soweit herauspräparirt, dass ihre eklatante Aehnlichkeit mit den *Montanisten* jedem Unbefangenen einleuchten muss. Man könnte es zwar sonderbar finden, dass die Montanisten gerade auf die von den Corinthern hintangesetzte und von Paulus ihnen empfohlene *Prophetie* Werth legten; indessen sobald man von Schwegler erinnert worden, dass beides, Glossolalie und Prophetie dem Mantischen und Ekstatischen verwandt sey, so muss jeder Zweifel verstummen.

Die Verwandtschaft des Montanismus mit der judenchristlichen antipaulinischen Partei des apostolischen Zeitalters ist allbereits erwiesen. Wer wollte sie auch noch bezweifeln? Beide Richtungen legten Werth auf ausserordentliche Charismen; *Paulus selbst zwar auch* (1 Cor. 14, 5 u. 39) aber *weiss man denn*, *ob das nicht bloss eine rhetorische Finte sei?*

Schwegler geht weiter. Die Montanisten lehrten — er nimmt dies für zweifellos sichre Wahrheit — *successive Trinität* wonach der heil Geist bei'm Pfingstfest noch gar nicht, sondern erst in Montanus sich geoffenbart habe. Die Lehre vom λόγος dem alexandrinischen Judenthum entstammend, weist er den Montanisten dieser judenchristlichen Richtung als Erfindern zu. Diese successive Offenbarungstrinität sey nun die natürliche Vorstufe der kirchlichen Lehre von der Wesenstrinität; es verstehe sich also von selbst, dass die Wesenstrinität, wie sie im Evang. Joh. sich finde, erst nachmontanistisch sey. Man könnte hier wieder den Einwurf machen, dass grade im Ev. Johannis (cp. 16, 13) die Trinität recht *successiv* erscheine, und erst am Ende des vierten Jahrhunderts eine eigentliche bewusste und begriffliche Lehre von einer ewigen Wesenstrinität auftrete. Doch lassen wir das, um die Fährte Schwegler's weiter zu verfolgen.

Es gilt ihm nun vor allem soviel als erwiesen, *dass der Kampf zwischen Juden- und Heidenchristenthum*, *weitentfernt bei Lebzeiten des Paulus ein Ende zu finden*, *sich vielmehr noch durch das ganze zweite*

Cor. 10, 7 erhellt am deutlichsten aus Kap. 11, 23. — Hätte es dagegen eine so *genannte* „Christuspartei" gegeben, so würde Paulus sicherlich nicht die Worte 2 Cor. 13, 5 geschrieben haben.

Jahrhundert fortzog, und die christliche Kirche in zwei Hauptparteien spaltete. Alles was die Kirchenväter von den Nazaräern und Ebioniten als kleiner isolirter Sekte erzählen, sey nicht wahr und nur gefärbte Parteidarstellung. Was sie Ebionitismus schelten, sey eben das eigentliche Urchristenthum der zwölf Apostel gewesen, aufgehend in der Lehre: Jesus sey der Messias gewesen, den Juden gesandt, daher Beschneidung und Gesetzeserfüllung die unerlässlichen Vorbedingungen, um Theil zu haben an seinem Reiche. Diesem Urchristenthum sey Paulus entgegengetreten mit dem kühnen Versuch, jene messianische Sekte zu einer Universalreligion für Juden und Heiden auszubilden, und um beide in der Entbindung vom Gesetz zu vereinen, habe er den Tod Christi als Aufhebung des Gesetzes dargestellt. Es habe sich natürlich ein prinzipieller Streit erhoben, die Christenheit, *ohne jemals einig gewesen zu seyn*[9]), habe aus zweien feindlichen Heerlagern bestanden, die nur durch Transaktionen und Concessionen den Schein einer gewissen Zusammengehörigkeit nach aussen wahrten.

Im zweiten Jahrhundert sey der Streit noch geschärft worden, die Waage des Sieges habe sich aber allmählich auf die Seite des Paulinismus geneigt. Zwei geistreiche Männer, Praxeas und Marcion (der Letztere um 140) brachen dem Paulinismus Bahn;

---

9) Ein Vertheidiger Zeller's auf der schw. Predigerversammlung in Bern berief sich zur Vertheidigung des von Baur behaupteten Parteiwesens der Urkirche auf die Reformation, die sich ja auch, *unbeschadet der Frömmigkeit und Sittlichkeit der Reformatoren* in zwei Parteien sogleich gespalten habe. Wir glaubten bisher vielmehr, jene Parteiung auf's bestimmteste als eine traurige Folge der Sündenschwäche der Reformatoren ansehen zu müssen, einer Sündenschwäche, wie sie bei den ehrwürdigen Reformatoren allerdings, bei den heiligen Aposteln aber nicht denkbar ist. Auch diese waren nicht sündlos, aber wo sie strauchelten, (Gal. 2, 11 ff.) liessen sie sich zurechtweisen, und verbissen sich nicht in fleischlicher Entzweiung. Oder redet Paulus im Galaterbrief von seinem Mitapostel Petrus etwa in solchem Ton, wie Luther von Zwingli redete?!! Wo man so sprach, wie Paulus Gal. 2 redet, da *war* keine der der Reformatoren analoge Parteiung vorhanden, da *konnte* keine solche entstehen. — Aber auch in intellektualer Beziehung ist jene Vertheidigung Baur's überaus schwach. Dass, nachdem eine Kirchengeschichte von 15 Jahrhunderten vorlag, aus den *vorhandenen* Schiefheiten und Einseitigkeiten heraus sich ebenfalls einseitige Bekämpfungen der Lüge entwickeln konnten, ist gar leicht erklärlich. Dass aber *das Christenthum als solches* mit dem Kampf zweier Parteien sollte *angefangen* haben, deren jede etwas *ganz anderes* als Christenthum ausgab — also angefangen haben sollte *ohne Einheit* — das ist geradezu widersinnig.

denn *im Wesentlichen sey Marcion mit Paulus eins gewesen;* was spätre Väter gegentheiliges berichteten, beruhe auf Verdrehung seines geistvoll tiefsinnigen speculativen Systems. Ein wichtiger Moment war es, als der römische Stuhl gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts sich entschieden für den Paulinismus erklärte (unter Victor) da zuerst habe man angefangen, den Montanismus, d. h. Ebionitismus, für eine Sekte zu erklären. Der Montanismus machte nun aber in den Pseudoclementinen eine Anstrengung, sich zu halten, indem er, ebenfalls in die Form der Gnosis einlenkend, sich eine freiere Gestalt gab. So stellte er sich dem Marcion, d. h. in dessen Person dem Apostel Paulus entgegen.

Endlich kam es zu einer schon durch Tertullian vorbereiteten *Vermittlung* durch einen geistreichen Gnostiker, der unter der geschickt vorgenommenen Maske des Apostels Johannes in dem sogenannten „*Evangelium Johannis*" die wichtigsten Streitfragen der Zeit — die, ob das christliche Passahfest montanistisch als Gedächtniss des letzten Passahmahles Jesu oder paulinisch als Gedächtniss des Todes Jesu zu feiern sey? die durch den Sabellianismus und das Ev. Aeg. weiter vorbereitete Trinitätsfrage, die Probleme der Gnosis u. s. w. — vermittelnd beantwortete, dadurch, dass er eine Geschichte Jesu und Reden Jesu erfand, worin jene Antworten in künstlicher Weise versteckt lagen. Weitentfernt, den Betrug zu merken, griff man das so bequeme Machwerk mit Freuden auf, und nahm es in den Kanon ein.

Dies die nicht sowohl *von* Schwegler als *durch* Schwegler gezogenen Grundlinien. Der Vater des Systems, Baur, griff nun hülfreich ein, indem er einzelne Seiten weiter ausführte. *Eine* Vorarbeit war schon geschehen, indem die Pastoralbriefe aus innern Gründen für unächt erklärt und die Gnostiker des ersten Jahrhunderts somit glücklich beseitigt waren[10]). Zunächst nun griff Baur die Untersuchung über das *Ev. Joh.* auf, und versuchte[11]) im Ev. Joh. im einzelnen nachzuweisen, wie der Betrüger,

---

10) Baur, die sogenannten Pastoralbriefe des Ap. Paulus auf's neue kritisch untersucht, Stuttg. u. Tüb. 1835. — Eine ausführliche Widerlegung zu geben, ist *hier* nicht der Ort. — Einzelne treffende Widerlegungen finden sich in Mich. Baumgarten, *die Aechtheit der Pastoralbriefe,* Berl. 1837; Matthies, *Erklärung der Pastoralbriefe,* Greifswalde 1840; Dietlein, *das Urchristenthum,* Halle 1845; Thiersch *Vers.* etc. K. 5.

11) Baur *über die Composition und den Charakter des Joh. Ev.* in Zeller's Jahrb. 1844, Heft 1, 3, 4. Dagegen erschien meine Schrift: *Das Evangelium Johannis und die neueste Hypothese über seine*

der dasselbe geschrieben, jene vermittelnden Tendenzen in den einzelnen Abschnitten verfolgt habe. Aber ein Hauptpunkt des Systems wankte noch, solange irgendwie die Apostelgeschichte auf geschichtliche Autorität Anspruch machen konnte.

Wir kommen hier auf das dritte Hauptmoment der Tübinger Kritik. Auch hier war wieder eine Vorarbeit nöthig. Da das *Ev. Luk.* eine entschiedne Verwandtschaft, ja ohne Zweifel ein und denselben Verfasser mit der Apostelgeschichte hat, so musste vor allem gefragt werden, ob auch dies Ev. mit Bequemlichkeit sich in's zweite Jahrhundert werde hinabschieben lassen. Wirklich fand Zeller's Scharfsinn [12]) heraus, dsss das Ev. Luk. ebenfalls, ähnlich wie das Ev. Joh., im zweiten Jahrhundert zu einem vermittelnden Zwecke geschrieben sey; Christus werde zwar dargestellt als der jüdische Messias, dessen Heil aber von den ungläubigen Juden zu den gläubigen Heiden überzugehen bestimmt sey. Diese Ansicht hat nun Baur [13]) weiter ausgeführt und modificirt, dabei aber auch vorzugsweise, was die *äussere* Frage nach der Entstehungszeit des Luk. betrifft, nachzuweisen gesucht, dass nicht, wie man bisher ziemlich allgemein geglaubt, das Evangelium, dessen der Gnostiker Marcion sich bedient, durch Verstümmelung des Ev. Luk., sondern dass umgekehrt das Ev. Luk. durch Erweiterung aus dem Ev. Marcions entstanden sey.

Mittlerweile hatte Bauer auch *die Apostelgeschichte selbst* in Angriff genommen [14]). Zweierlei war zu leisten: *erstlich* musste gezeigt werden, dass der Inhalt der Apostelgeschichte nicht geschichtliche Wahrheit seyn könne; das geschah, was die Anfangskapitel betrifft, durch eine zersetzende Kritik, die der von Strauss bei den Ev. angewandten vollkommen homogen ist; was das Leben des Apostels Paulus betrifft, so erklärte Bauer ohne Beweis durch einen in seinem Munde rein willkührlichen Machtspruch [15]), dass die Briefe des Ap. Paulus an die Römer, Corinther und Galater (die mit *solchen* Gründen, wie *Baur* sie sonst anwendet, *geradesogut*

Entstehung. Zürich 1845. vgl. auch Bleek, *Beiträge zur Evang. Kritik.* Berlin 1846, und Weitzel, *die christliche Passahfeier,* Pforzheim, 1848.

12) *Ueber den dogm. Charakter des dritten Ev.* in Zeller's Jahrb. 1843, S. 59 ff.

13) *Der Ursprung und Charakter des Lukasevangeliums,* in Zeller's Jahrb. 1846, S. 453 ff.

14) In seinem sogenannten „*Apostel Paulus*", S. 1—243.

15) Ebendas. S. 248.

angefochten werden könnten [16]) für ächt, und sucht die bekannten Enantiophanieen zwischen Akt 15 u. Gal. 1 f. als unlösbare Widersprüche darzustellen. — *Zweitens* musste Baur nun aber die Apostelgeschichte irgendwie entstehen lassen, da sie doch nicht aus der Luft gefallen seyn kann. Er liess sie natürlich auch in der *Vermittlungsperiode* geschrieben werden, zu dem Zweck, den Ruhm und die Autorität der beiden Partei-Apostel Petrus und Paulus mit einander auszugleichen. Zu dem Ende *ersann* der Autor *mit bewusster Reflexion* [17]), ja oft mit bestimmter *Absicht zu täuschen* [18]) und zu *lügen* [19]), — so wenig ist mehr von unwillkührlicher Mythenbildung die Rede! — die Geschichten, wie er sie eben brauchen konnte. Rühmte sich Paulus in seinen Briefen einer Erscheinung Christi, der ihn unter die Heiden sandte, so unterschlug zwar der Autor diese Geschichte nicht, aber er dichtete nun auch dem Petrus eine Vision an (Akt. 10) wobei Petrus ebenfalls den Auftrag der Heidenbekehrung erhielt. Traf Petrus wiederum mit dem Magier Simon zusammen, so musste für Paulus ein Zusammentreffen mit einem Magier Elymas geschaffen werden. Hatte Petrus seinen Namen von Christus selbst erhalten (Mt. 16, 16) so musste Paulus den seinigen wenigstens auf ruhmvolle Weise durch die Bekehrung eines vornehmen Römers verdienen [20]). Heilte Petrus einen Lahmen (Akt. 3 ff.) so musste auch Paulus einen Lahmen heilen (Akt. 14, 8 f.); wurden die 12 Apostel (nach Baur's witziger Erklärung von Akt. 5, 11 ff.) so heilig gehalten, dass kein andrer Christ sie körperlich anzurühren wagte, so musste dem Paulus eine analoge Ehre göttlicher Verehrung in Lystra (Akt. 14, 11 ff.) widerfahren [21]). Kurz: denkt man sich die beiden christ-

---

16) Vgl. meinen Aufsatz: „*Die Baur'sche Kritik*", in der *Zukunft der Kirche,* 1847, S. 293 ff. und unten §. 126.

17) Vgl. Baur's *Paulus* S. 66, 68, 73, besonders S. 80 f.

18) Baur S. 102.

19) Baur S. 77—78, 100.

20) Die Umtaufung des Saulus in Paulus wäre also Dichtung. Wie es dann kommen mag, dass Paulus sich selber in seinen Briefen „Paulus" nennt? Man müsste etwa annehmen, der frühere Name Saul sey erdichtet. Aber warum geht der Verf. so völlig schweigend über die Umwandlung des Namens weg? so dass *unbefangene* Exegeten den Grund des Namenswechsels gar nicht in der Bekehrung des Sergius, sondern mit Recht darin finden, dass Paulus beide Namen von Anfang hatte, vgl. Act. 1, 32 u. a. und den röm. Bürgernamen nur eben auf seinen Reisen vorzog.

21) Schade doch, dass Paulus diese Ehre nicht acceptirt! Da hat ihn nun der Autor zu kurz wegkommen lassen!

lichen Parteien des zweiten Jahrhunderts als möglichst kindische Leute, die den Werth ihrer apostolischen Parteiführer in den läppischsten Lappalien suchten, auf die das Hirn eines deutschen Stubengelehrten verfallen kann, so hat der Autor der Apostelgeschichte ganz dem Zweck gemäss geschrieben, den er nach Baur hegte. —

Wir sind am Schlusse. Die Tübinger Kritik, soweit der Cyclus ihrer Leistungen bis jetzt dem Blick vorliegt, kommt — wahrscheinlich in Folge ihrer hohen Voraussetzungslosigkeit — genau bei demjenigen dogmatischen und religiös-historischen Resultate an, welches ihre *erste Voraussetzung* war. Nicht die *Wunder* allein, nicht die *Authentie der Schriften* allein, nicht der *übernatürliche Charakter der Stiftung des Christenthums* allein — auch der *sittliche* Charakter desselben und seiner Urkunden wird weggeschafft. Wer ist Paulus? Ein Mensch, der einer jüdischen Sekte eine ihrem Wesen und Glauben nicht allein fremde, sondern zuwiderlaufende, ihre Gewissen beunruhigende, universalistische Tendenz aufdrängen will, mit den Judenaposteln darüber in Streit geräth, und nun deren Autorität (nach *Baur's* Erklärung von Gal. 2) auf eine höchst zweideutige und heimtückische Weise zu untergraben sucht, und seine Gegner, „in denen wir nicht berechtigt sind, „nur Irrlehrer, Verführer und Betrüger zu sehn", doch als solche „*darstellt*", und ihnen überhaupt ganz im gemeinsten Sinn als „Partei der Partei gegenübersteht" (Baur, S. 254). Ein Mensch ferner, der eine Religion, die „erst durch ihn zu ihrer geschicht„lichen Realität gekommen war" (S. 255) für supernaturale Offenbarung erklärte, und über jeden anders lehrenden das Anathema (Gal. 1, 8) auszusprechen in frecher Selbstüberhebung nicht erzitterte! Wer sind die Zwölfe? Leute, die zwar ihrem Gewissen nach heilig überzeugt sind, die Aufnahme Unbeschnittener in das Messiasreich sey Sacrilegium, die aber, weit entfernt für ihren, von untergeordneten Gemeindegliedern in Jerusalem und Galatien ernstlich vertheidigten Glauben kühn hinzutreten und ihn bis aufs Blut zu vertheidigen, lieber sich, um mit dem in andern Kreisen angesehnen Paulus nicht in Unannehmlichkeiten zu gerathen, nach der Decke strecken, bonne mine à mauvais jeu machen, und ihm etwas zu thun, *nebst allen den Folgen, die dies für ihre eignen Gemeinden haben musste,* erlauben, was sie selbst zu thun für Frevel hielten. Wer sind die Christen der Verfolgungsjahrhunderte? Zwei Parteien, die nie eine Einheit gewesen, zwei Parteien, die sich eifersüchtig bekämpfen, am Ende aber, durch schlaue Betrüger überlistet, sich gegenseitig Conzessionen machen, und wo die

durch die pseudojohanneische Gnosis verstärkte Partei ihre Gegnerin am Ende so überlistet, dass zuletzt von dieser „nur ein unverdaulicher Rest" zurückbleibt, der dann als Montanismus ausgestossen werden kann. Wer waren der Mehrzahl nach die Autoren der heiligen Schriften neuen Testamentes? Betrüger [22]). In Summa, das Resultat ist dies: das Christenthum entstand im Anfang des dritten Jahrhunderts in Folge einer rein menschlichen und überdies einer rein intellektualen, gegen den ethischen Gegensatz indifferenten Entwicklung. Wir wären also glücklich bei dem Hegel'schen Process angelangt, bei dem ebenfalls die Momente der Ethik sich in logische Momente auflösen; angelangt bei jener mechanisch nothwendigen Weltentwicklung, wo man zwar auch von Ethik und ethischen Interessen redet, und den vornehm klingenden Satz hinstellt, dass der wahrhaft-sittliche Mensch das Gute um seiner selbst willen wolle, wo aber alles, was irgendwie sich als zum „Fortschritt der Entwicklung" gehörig erweist, Anspruch hat als „gut" und als „vom Gott in der eignen Brust geboten" anerkannt und mit feinster sophistischer Dialekt als erlaubt gerechtfertigt zu werden. Die Moral des von Baur construirten Urchristenthums ist das sprechende Conterfei der Moral seiner Schule. Den „Heiligen des Hrn. Prof. Baur" (wie Thiersch sie passend nennt) hat der Professor selber als Original gesessen [23]). Das Tübinger Urchristenthum ist mit einem Wort ein solches, wie man es in Tübingen *braucht.*

Zu diesem Resultate wollte die Tübinger Schule kommen; darum kam sie dazu. Sie kam aber nebenbei auch zu einigen andern Resultaten, zu denen sie nicht kommen wollte. Man nennt dergleichen — *Absurda. Eine* Absurdität hat schon Thiersch nachgewiesen. Eklatant ist der immense geistige Unterschied zwischen den n. t. kanonischen Schriften und den Schriften der sogenannten apostolischen Väter. *Dort* eine unbeschreibliche Fülle und Tiefe, ein Quell der innersten Erbauung für die verschiedensten Menschen, Völker, Nationen, Zeitalter, Bildungsstufen, ein See, in dem ein Kind waten und ein Elephant schwimmen kann, ein Objekt der angestrengtesten, wiederholtesten theologischen Forschungen und noch immer unerschöpft. *Hier* ein klarer, dün-

---

22) Vgl. Thiersch, *„einige Worte über die Aechtheit der n. t. Schriften"* Erlangen, 1846, S. 105 ff.

23) Vgl. Thiersch, *Versuch* u. s. w. Vorr. S. XXI.

ner, wässriger Gehalt, dem man gleich beim ersten Blick bis auf den Grund sieht, wo die Erbauung nur äusserst geringe Speise, der Interpret nichts zu erklären findet. Versuche man's doch, über die ignatianischen Briefe solche Commentare zu schreiben, wie sie über die einzelnen n. t. Schriften geschrieben worden! Die Wahrheit der Theopneustie kann nicht überzeugender eingesehen werden, als wenn man von der Lektüre des n. T. zu der der apost. Väter fortschreitet. Welcher furchtbare Abstand zwischen dem lebendigen göttlichen Brunnquell und den ersten, schwachen Anfängen menschlicher Entwicklung! — Nach Baur's Gruppirung nun fallen Matth., Mark., Luk., Joh., Apostelgesch., Eph., Phil., Col., Thess., Tim., Tit., Philem., 1 u. 2 Petri, 1, 2 u. 3 Joh., Jak., Jud. *sämmtlich in die nachapostolische Zeit*, und *sämmtlich sind sie das Werk von Betrügern.* Wir gelangen also zu dem absurden Resultate, dass im zweiten Jahrhundert alle ehrlichen Leute geistesarm ja bis zum plumpen Betrogenwerden dumm, alle gescheuten und geistreichen Männer aber Jesuiten gewesen [24]); ein Zerrbild des Urchristenthums, dessen Urheberschaft nicht ohne *beide* üble Eigenschaften gedacht werden kann; ein Zerrbild, wogegen die verbürgte Geschichte der Christenverfolgungen und die Thatsache von der weltüberwindenden Kraft des Christenthums das Cherubschwert göttlichen Hohnes über menschlichen Wahnwitz erheben!

Die Baur'sche Schule gelangt aber noch zu einem anderen, jedenfalls unwillkommnen Resultate. Indem sie sich genöthigt sieht, alle n. t. Schriften bis auf wenige der nachapostolischen Zeit zuzuweisen und die wichtigsten und geschichtlich markirtesten derselben für *Vermittlungsversuche* zwischen Paulinismus und Ebionitismus zu erklären, hat sie von selbst freiwillig das Zugeständniss ausgesprochen: dass in den wichtigsten n. t. Schriften sich von jenem behaupteten schroffen Gegensatz keine Spur finde. Was bleibt nun als Basis übrig, woraus das Vorhandenseyn eines solchen Gegensatzes bewiesen werden könnte? *Die Briefe an die Römer, Corinther und Galater?* In dreien derselben tritt ein Gegensatz gegen eine „ebionitische" Partei gar nicht, am wenigsten ein Gegensatz von der Art, wie Baur ihn annimmt hervor; im Galaterbrief vollends steht cap. 2, 13 f. die schneidendste Widerlegung der von B. über Petrus aufgestellten Ansicht zu lesen, und es gehört von Seiten der Tübinger Kritiker ein enormes Vertrauen auf die Einfalt ihrer aller-

24) Vgl. Thiersch *einige Worte* u. s. w. S. 109. *Versuch* u. s. w. S. 339.

dings bornirten Nachtreter dazu, um hoffen zu können, diese würden sich auf die Dauer durch die Kriegslist täuschen lassen, womit Baur[25]) und Schwegler[26]) ungenirt Gal. 2, 13 f. im Allgemeinen zwar für historisch halten, die Worte ὑπέστελλεν, φοβούμενος κλ., συνυπεκρίθησαν aber — *ignoriren!* — Die *Apokalypse*, die von der Tübinger Kritik als das einzig ächte johanneische Buch angesehen wird, enthält auch nicht nur nichts von dem Gegensatz gegen den Paulinismus, den Baur mit seiner, ihm hier doppelt erleichterten unwahrhaftigen Interpretation herausinterpretiren will, sondern vielmehr eine durch and durch mit der paulinischen übereinstimmende Lehre vom Opfertode Christi[27]). — Die *Kirchenväter* vollends wissen bekanntlich von jenem ganzen Gegensatz im zweiten Jahrhundert keine Spur; keine Ahnung, keine Hindeutung einer solchen Verwandtschaft von Montanismus und Ebionitismus tauchte auf; der ganze Ebionitismus der Tübinger ist vielmehr ein Gespenst, das mit den Nachrichten der Väter sogar auf allen Punkten in direkten Widerspruch tritt. — So bleiben nur die *Pseudoclementinen*, die aber eben nicht jenen Zwiespalt *beweisen*, sondern nur in die Annahme eines solchen sich bequem *einfügen* lassen, ebensogut aber sich, wie wir sahen, in die Reihenfolge der *wirklichen Geschichte* einreihen; sodass also am Ende jener ganze Roman aus dem zweiten Jahrhundert seine Basis doch lediglich nur in dem Hirn eines mit Gott zerfallenen Kritikers hat, der mit seinen Gesellen und Handlangern den Versuch wagt, ob seinen pantheistischen Voraussetzungen die Geschichte sich nicht fügen wolle.

Die christliche Theologie hat schon ziemlich laut und unverhohlen ihr Urtheil über diese „Unwürdigkeiten" gesprochen. Kaum findet sich hie und da noch ein zwischen den unvereinbarsten Gegensätzen schwankender Charakter, der einer solchen, freilich auch nur wo es ohne Aufsehn geschehen kann, Weihrauch streut; die älteren Theologen, von früheren Perioden her noch gewöhnt, sich als wissenschaftliche Mitarbeiter des herabgekommenen Theologen zu betrachten, hüllen sich in ein bedeutsames Schweigen; jüngere Kräfte haben in raschem Sturmlauf seine Hauptargumente

25) *Paulus*, S. 129.

26) *Polemisches und Apologetisches gegen Dorner*, in Zeller's *Jahrb.* 1846, I, S. 172.

27) Vgl. mein *Ev. Joh.* §. 14.

zertrümmert [28]); kein Dritter ist als Vertheidiger aufgestanden; das Gefühl moralischer Zweideutigkeit schlägt überall, selbst in Tagesblättern, mächtig durch, und ist von Hundeshagen in dessen „deutschem Protestantismus" meisterhaft gerechtfertigt; so steht die Schule isolirt, im Begriff sich auch äusserlich zu zersplittern, in der Gefahr, dass ihre Diatriben bald wenige Leser mehr finden; aber nur mit um so höherer Leidenschaftlichkeit kämpfend. So hat Baur gegen Thiersch's Meisterwerk als ein ächter „Heiliger aus dem zweiten Jahrhundert" zu den Waffen der schmählichsten Verdrehungen, der Schimpfwörter und sogar der Denunciation gegriffen [29]). Auf Thiersch's treffliche Gegenschrift hat er ganz zu schweigen für das beste gehalten; Dietlein hat er abgefertigt mit der Bemerkung [30]), dass sein Angriff ihm Langeweile gemacht, mithin für dritte Personen noch uninteressanter seyn müsse; und meiner unbequemen Wenigkeit hat er sich entledigt durch wiederholte Bemerkungen des Sinnes, dass es unter seine Würde stehe, mit mir zu streiten. So verräth sich gewöhnlich die Verzweiflung. Welches System nach dem bevorstehenden Untergang des Baur'schen an die Reihe kommen werde, lassen Schriften wie die anonyme: *„Die Evv., ihr Geist, ihre Verfasser u. s. w. Leipz.* 1845" ahnen. Wir sehen inzwischen dem trunknen Reigen ruhig zu.

§. 8.

Apologetik. (Geschichte und Methodologie.)

Wir haben im bisherigen die Entwicklung der Kritik geschildert, ohne jedoch auf diejenigen Theologen Rücksicht zu nehmen, welche vom Standpunkt persönlichen Glaubens aus von vorne herein Einsprache thaten gegen jene negativen Resultate der Kritik. Zu speciell eingehenden und dabei den ganzen Umfang der Kritik umfassenden Werken ist es indessen in den beiden ersten Perioden nicht gekommen. Das bedeutendste, was nach dem noch in die frühere Zeit gehörigen apolog. Werke Köppen's („die Bibel u. s. w.") und dem „Leben Jesu" des ehrwürdigen Zürcherischen Antistes Hess zur *Kritik der Schriften* beige-

28) Unter den hin und wieder schon genannten Schriften darf hier nur z. B. an die beiden von *Thiersch* erinnert werden.

29) Baur, *der Kritiker und der Fanatiker*, Stuttg. 1846. — Denunciationen siehe S. 110 und 113.

30) *Paulus*, S. V, Anm.

bracht wurde, ist Olshausens „Echtheit der Evv.“ [1]). Die Kritik der Geschichte war in die *Exegese* völlig verflochten. In der ersten Periode finden sich wohl noch speciell-kritische Schriften, zum Theil im Sinne der sogen. alten Harmonistik, zum Theil schon eine neue, scharfsinnigere Periode anbahnend [2]); in der zweiten Periode dagegen finden sich die kritischen Betrachtungen der einzelnen Sektionen meist deren Erklärung beigefügt. Und in diesem Sinne sind Olshausen's Commentare wiederum bei weitem das bedeutendste. Aber auch hier wird noch nicht scharf genug unterschieden, wie viel sich auf rein historisch kritischem Wege beweisen lasse, und auf welchen Punkten die religiösen und religiös-dogmatischen Voraussetzungen einen Einfluss zu üben anfangen. Will die Kritik etwas ausrichten, so muss sie so scharf wie möglich die Betrachtung der rein historischen (d. i. chronologisch-topologischen und harmonistischen) Widersprüche trennen von der dogmatischen Betrachtung der Geschichte. Dem Satze der Gegner: „auch abgesehen von den dogm. Schwierigkeiten sind doch so viele „lediglich historische da, dass schon um dieser allein „willen die ev. Geschichte als unhistorisch erscheinen müsste, „auch wenn keine dogm. Bedenken dazu nöthigten“ — diesem Satze ist zunächst nicht eine Widerlegung der *dogm.* Zweifel entgegenzusetzen, sondern einfach die gründliche und ehrliche Untersuchung „ob — von den dogmat. Schwierigkeiten abgesehen, *auf welche man sich zunächst gar nicht einzulassen hat* — jene *histor.* Schwierigkeiten wirklich vorhanden seyen.“ Lässt sich bei gründlicher Untersuchung das Gegentheil darthun, so hat man die negat. Kritik zu dem Geständnisse genöthigt „dass lediglich dogm. „Bedenken sie zum Zweifel an der ev. Geschichte veranlassen, und dass diese Geschichte sonst alle histor. „Wahrscheinlichkeit für sich habe.“ Von da aus kann dann die Dogmatik weiter das ihrige thun.

Aber wie *ist jene Untersuchung zu führen?* — Betrachten wir zu dem Ende die *Apologetik* in der *dritten* Periode. Gegen Strauss's Leben Jesu erschien eine grosse Zahl von Schriften, unter welchen Tholucks „Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte“ (Hamburg 1837) sich auf eine allgemeine Beurtheilung der Strauss'schen Methode

1) Königsb. 1823.

2) Dahin gehört besonders Gottfr. Less Auferstehungsgeschichte Jesu, Göttingen 1779.

und Principien beschränkt; Harless „Leben Jesu v. Str." die *negativen* Resultate desselben in einem Theil des Lebens Jesu zusammenstellt, und ihr Verhältniss zur Kirchenlehre schildert; Hoffmann's „Prüfung des Lebens Jesu von Strauss" (Stuttg. 36), nebst Osiander's [3]), Kern's [4]) und Lange's [5]) Arbeiten — was *specielle* Widerlegung betrifft — das bedeutendste seyn dürften [6]).

So trefflich nun diese Schriften als *Gegenschriften gegen ein einzelnes Werk* immer sein mochten, so war ihre Bedeutung für die Weiterentwicklung der Kritik doch nur relativ; es sind *Remonstrationen;* aber die Kraft der neg. Kritik zu *brechen* ist ihnen nicht gelungen. Einzusehen, worin dies lag, ist höchst wichtig. Alle jene Schriften gingen nämlich ihrem einzelnen Gegner *Schritt vor Schritt nach;* dies hatte bedeutende Nachtheile. *Erstlich* wird auf diese Weise stets nur *Ein* Kritiker geschlagen, nur *dessen* Behauptungen werden widerlegt; was drei andere hinfort weiter sagen *werden,* dem ist kein Damm vorgestellt. Es geht dann der Apologetik wie dem ungeübteren Schachspieler, welcher von seinem Widerpart zu jedem Zuge genöthiget wird, aus der Defensive nie in die Offensive überspringen kann, und so einem Matt zueilt, das er nur mit Mühe zu verzögern vermag.

Denn *zweitens* ist in der That weder ein momentaner noch ein schlüsslicher Sieg zu hoffen, wenn man einem Strauss u. dgl. so begegnet, dass man eine ihrer Behauptungen nach der andern einzeln zu negiren, ihre Gründe durch Gegengründe zu entkräften sucht. Dadurch wird denn meistens nur das klägliche Schauspiel gewonnen, dass wenn ein Strauss irgend ein Apperçu, einen aufgefundenen Widerspruch mit aller Kraft und Energie aufgestellt hat, man nun mäckelt und handelt, diesen Grund für *„doch nicht unumstösslich"* jenen doch für *„einigermassen angreifbar"*, seine eigenen Sätze für *„doch auch nicht ganz unhaltbar"* erklärt, und so das negative Plus in lauter positive Minus verwandelt, dem Krieger gleich, der auf schmachvollem Rückzuge dem Feinde noch das Gesicht zukehrt, so dass es aussieht, als ginge er noch vorwärts.

---

3) Apologie des Lebens Jesu. In der *Tübing. Zeitschr. f. Theol.* 1836, Hft. 4.

4) Erörterung der Hauptsachen der ev. Gesch. ebendas. Hft. 2.

5) Ueber den geschichtl. Charakter der kanon. Evv. 1836.

6) Unbedeutend und schon verschollen ist *Wilcke's* Schrift: Tradition und Mythe, Leipz. 1837.

Nein, *das* sollte man nachgerade einsehen, dass schon die ganze *Totalität von Anschauungen,* von welcher aus der Gegner seine Einsprüche thut, *negirt werden muss.* Wenn z. B. Strauss behauptet, im Ev. Joh. zeige sich durchweg die Tendenz, den Petr. gegen Joh. zurückzusetzen, und dafür vier oder fünf *sehr scheinbare* Data vorbringt — was hilft es zu sagen: „dieses und dieses „und jenes Datum beweisen dies doch nicht stringent" — wo sie es doch bis zu höchster Wahrscheinlichkeit beweisen. Nicht die Beweisführung im einzelnen, sondern die ganze Art, wie das Apperçu zu Stande kam, ist das Falsche.

Stellt sich die negative Kritik vor die Thore der Geschichte *hinaus,* und sieht mit *einseitiger Verstandesthätigkeit* in die Evv. hinein, und sucht, *einzelne Punkte fixirend, und ohne Totalanschauung des Gehaltes der Evv. im Ganzen,* Widersprüche herauszufinden, so ist dies ein Verfahren, welches bei jedem andern Schriftsteller in gleicher Weise angewendet werden kann, und zu den gleichen Resultaten führen wird. — Wer nun dem negat. Kritiker Schritt vor Schritt nachfolgt, und gleich ihm am einzelnen, herausgerissenen kleben bleibt, der wird eben auch nichts als zerrissenes, sehen, und nie im Stande seyn, dem Gegner im einzelnen Falle das Gegentheil nachzuweisen.

Schlagen wir desshalb den entgegengesetzten Weg ein. *Ganz abgesehen von aller Kritik der Geschichte und Kritik der Schriften* sehen wir uns den Gesammtinhalt der uns vorliegenden 4 Evv. genauer an, und forschen, ob eine innere Einheit — in jedem Ev. für sich und in dem ihnen allen gemeinsamen Stoffe — vorhanden sey. Es versteht sich, dass hier nicht von einer vagen Einheit des allen gleichen sittlichen oder religiösen Geistes die Rede ist, sondern von 1) *Einheit des Plans* bei jedem einzelnen Ev. 2) *Formaler, d. i. chronologischer Einheit* unter allen vieren. 3) *Materialer Einheit der einzelnen erzählten Geschichten* und 4) *Abrundung zu einem in sich historisch-möglichen Ganzen.*

So verhalten wir uns in der Kritik ähnlich, wie Beck [7]) es vom rechten Dogmatiker verlangt; „wir suchen die Wahrheit, „die baare, uns belehrende und bessernde, richtende und *erzie-„hende,* die königliche Wahrheit, die über uns herrschen soll. — „Was überall Weisheit ist, muss es auch der Schrift gegenüber „sein, erst das Geniessbare und Genossene wohl verdauen, um an „die dem herrschenden Geschmack einmal befremdliche Kost sich „zu gewöhnen und an ihr zu erstarken; — — erst das, was an

7) Christl. Lehrwissensch. I., pag. X. und XII.

„Verstand und Gewissen sich einmal wohl beweist, treu verar-„beiten und in das eigne Blut verwandeln, dass man sich selbst „der Schrift assimilirt“ u. s. w.

Wir treten also nicht mit der Lorgnette an die ev. Geschichte, um in Entdeckung neuer und aber neuer Widersprüche, Thorheiten, Lächerlichkeiten *unsere Ehre zu suchen*, sondern mit dem treuen, klaren, offenen Auge dessen, der das Gute, Schöne, Herrliche gerne anerkennt wo er es findet, und es deshalb auch gerne findet, und sein *gutes Vorurtheil* nicht eher ablegt, bis er vom Gegentheil überzeugt ist. *Wir geben uns dem bildenden Eindruck der Evv. hin*, leben uns in sie ein, und gewinnen, indem wir uns aneignend verhalten, zugleich tiefere Einsicht in die innere Einheit, Schönheit und Tiefe der ev. Geschichte. In diesem Sinn erschien 1842 die erste Auflage dieser Schrift. Und als seitdem die vierte Periode, die der Tübinger Schule, sich ausbildete, so erschien in ähnlichem Sinne eine Reihe von Gegenschriften, die wir im vorigen §. gelegentlich schon erwähnten, namentlich Dietlein's *Urchristenthum*, mein *Ev. Joh. und die neuste Hypothese über seine Entstehung;* am bedeutendsten aber ist Thiersch's *Versuch einer Herstellung des hist. Standpunkts der Kritik* 1845 (womit zu vergleichen Baur's Gegenschrift: *Der Kritiker und der Fanatiker* Stuttg. 1846, und Thiersch's Antwort: *Einige Worte über die Aechtheit der n t. Schriften*, Erl. 1846). Hatten wir versucht, die *evang. Geschichte selbst* in ihrer positiven Einheit und Schönheit darzustellen (worin seitdem Lange in seinem *Leben Jesu* Heidelb. 1844 in der geistvollsten Weise viel geleistet hat) so ist es bei Thiersch *die gesammte Literatur der ersten christlichen Jahrhunderte*, deren wirkliche Geschichte in ihrer Einheit den romanhaften und phantastischen Verzerrungen der Tübinger entgegengestellt wird.

Wir haben hier nicht die Aufgabe, diese ausgezeichneten Untersuchungen referirend wiederzugeben, sondern bleiben bei unsrer alten, auf den unmittelbaren Stoff der ev. Geschichte sich beschränkenden Aufgabe stehen, und befolgen hier im wesentlichen dieselbe Methode, wie in der ersten Auflage. Welches diese Methode sey, ist bereits angedeutet. Schon behufs einer *chronol. Betrachtung* ist (zur Beantwortung der Vorfrage, ob dieser und jener einzelne Evangelist ein chronol. oder sachliches Eintheilungsprincip gehabt) eine Betrachtung des *Gesammtganges jedes einzelnen Ev.* vonnöthen. Wir wollen beides in die *„Betrachtung des gegebenen Stoffs seiner formalen Seite nach“* zusammenfassen, und darauf die *„Betrachtung desselben seinem Inhalte nach“* d. h. die genaue Darstellung der einzelnen Begebenheiten folgen lassen, wo-

bei das synoptische Verhältniss jedesmal natürlich mit zur Sprache kömmt, und Berücksichtigung der negativen Kritiker unerlässlich ist, nur dass wir auch hier nicht von der Widerlegung der Einwürfe, sondern von der positiven Darstellung der wahren Sachlage ausgehen, welche selbst in sich schon alle Widerlegungen enthält.

Wir beginnen nämlich jedesmal mit einer Darlegung des *Faktums,* wie es aus Betrachtung der verschiedenen Referate sich ergiebt, und weisen (als Rechtfertigung dieser gewonnenen Harmonie) psychologisch und exegetisch nach, *dass unter der Voraussetzung, „das Faktum M sey geschehen," es möglich war, dass die verschiedenen Referate M' M'' M''' sich bildeten,* ohne dass eines derselben Irrthum enthielte. Darauf erst lassen wir die Widerlegung der speciellen Einwürfe folgen.

§. 9.

Fortsetzung.

Dies wäre nun der *aller Kritik vorangehende* erste Theil: die genaue Beobachtung des zu beurtheilenden Objektes. Nun erst kann von einer 1) *Widerlegung der Strauss'schen, Weisse'schen, Bauer'schen und Tübinger* Hypothesen, nun erst von einer 2) *positiven Kritik der Schriften und Geschichte* die Rede seyn.

Nun erst 1) von einer Widerlegung der Hypothesen, die von Strauss u. a. zur Erklärung der Entstehung der ev. Geschichte aufgestellt wurden. Auch hierin hat die Apologetik Strauss gegenüber gefehlt. Man gab sich so viel Mühe, in jedem einzelnen Falle zu erhärten, dass dieser und jener Mythus sich nicht habe bilden können. Dies Verfahren kann keinen Erfolg haben! Von einer einzelnen abgerissenen Perikope wird man nie beweisen können, sie habe sich *unmöglich* mythisch bilden können; nein, man nehme das *Ganze,* man stelle die Strauss'sche Ansicht bis in's speciellste hinein (mit seinen eignen Worten) *zusammen,* und die Widerlegung, der Nachweis der baaren Unmöglichkeit, wird leicht seyn. So prüfen wir erst Strauss, wobei wir seine *Voraussetzungen* (Unächtheit der Evv., Daseyn einer Messiashoffnung) noch unberücksichtigt lassen. Sodann prüfen wir (mit kurzer Berücksichtigung *Weisse's* u. a.) Bauer, auch erst ohne Untersuchung der Richtigkeit seiner Voraussetzungen (Nichtvorhandenseyn einer Messiashoffnung, Richtigkeit der Wilke'schen Hypothese), und schliessen dann diese erste Hälfte des zweiten Theils mit einer histor. Untersuchung über jene „Messiashoffnung." Die Prüfung

der **Tübinger** Hypothesen dagegen fällt mit den positiven Untersuchungen über die Apostelgeschichte zusammen, und bleibt deshalb bis dorthin verspart.

Nun erst ist auch 2) *positive Kritik der Schriften und Geschichte* möglich.

Nothwendigerweise müssen wir die Hauptbranchen der Hypothesenmasse in der zweiten Abth. des zweiten Theils noch einmal kritisch betrachten. Die alte **Eichhorn-Marsh**'sche Urevangeliumshypothese mag da wohl leicht aus dem Wege geräumt werden; schwieriger wird aber nach dem jetzigen Stande der Kritik die Entscheidung der Frage seyn, *ob ein Evangelist den andern* gekannt, *ob einer den andern* vor sich gehabt, *ob alle* lediglich [1]) aus gemeinsamer Tradition schöpften.

Die **Gieseler**'sche *Traditionshypothese* bedarf zu ihrer Unterstützung, (wie **Wilke** recht gut darlegt, p. 36—41) durchaus des Faktums, dass die App. eine Reihe von Jahren an Einem Punkte versammelt wirkten. So ein Faktum wird uns in der Apostelgeschichte wirklich erzählt. Und überhaupt bietet die Apostelgeschichte eine Masse specieller Data, welche bei der Kritik der Entstehung der Evv. weit mehr berücksichtigt werden sollten, als es bis jetzt geschah (wo man auf Einen, überdies missverstandenen, Ausspruch des Papias sogleich eine ganze Hypothese baute). Den Nachweis der Uebereinstimmung ihrer Hypothesen mit der Apostelgeschichte haben weder **Strauss** noch **Wilke** und **Bauer** geliefert. Aber warum? Wir haben schon in der ersten Auflage vorausgesagt, dass die durch **Baur**'s Kri-

---

1) Grundverkehrt und grundlos stellt *Wilke* pag. 42 den Satz auf: solle man eine *Tradition* als Quelle der Evv. annehmen, so müsse man von ihr voraussetzen, „dass sie den zureichenden und *alleinigen* Erklärungs-„grund von der Harmonie unserer Schriften enthalte.“ Nämlich, wenn schriftliche Aufzeichnung *neben* der Tradition zur Erklärung nöthig sey, so würde „jene (Traditions-) Hypothese aufhören *nothwendig* zu seyn.“ — Welch ein Monstrum von einem Schlusse! Was nicht *alleingenügend* ist, hört auf *nothwendig* zu seyn! Weil die Feder zum schreiben nicht allein genügt, sondern man auch Tinte braucht, so ist die Feder auch nicht mehr nothwendig! — Kann denn nicht das Resultat der Kritik ein solches seyn, dass etwa z. B. alle drei Syn. aus der apost. Tradition ihren Stoff schöpften, dabei aber einer (z. B. Mk.) gleichwohl durch sein Gedächtniss besonders an einen zweiten, oftgelesenen (etwa Mt.) gewiesen wurde, so dass sich bei mancher Freiheit im einzelnen, doch, was den Gang und die Anlage betrifft, Anklänge zeigen? Hat das einen innern Widerspruch?

tik bereits angefressenen Acta bald vollends um alle aktenmässige Autorität kommen werden [2]), und diese Voraussagung ist denn auch durch das Erscheinen von **Baur's** sogenanntem *„Paulus, Apostel Jesu Christi“* (Stuttg. 1843) glänzend in Erfüllung gegangen. — Es wird deshalb unerlässlich seyn, zur Sicherstellung eines histor. Bodens, worauf die Kritik sich erbaut, vor allem eine scharf in's einzelne gehende *Kritik der Apostelgeschichte* vorzunehmen [3]).

---

2) Die von Mayrhoff (kr. Einl. in die petr. Schriften pag. 6 f.), Bleek (Ullm. Stud. und Krit. 1836, 4.) und Ulrich (Ullm. Stud. u. Krit. 1837, 1, und 1840, 4.) vertheidigte Behauptung, dass der act. 16, 10 etc. redende nicht *Lukas,* sondern *Timotheus* sey, thut insofern der Axiopistie der *acta* wenig Eintrag, als daraus für cp. 1—15 (wo Lukas doch auch nach der andern Annahme nicht Augenzeuge war) nichts nachtheiliges folgt, in Betreff des Ganzen aber hervorgehn würde, dass er gute Quellen benützt habe. Die Prüfung der Hypoth. siehe Th. 2. §. 127.

3) Haben wir so einen festen Standpunkt zur Entscheidung zwischen Gieseler und Wilke gewonnen, und handelt es sich dann weiter um eine specielle Prüfung der Wilke'schen Sätze, so wird vor allem daran zu erinnern seyn, dass Wilke seine Sätze zum grossen Theile mit auf die *Resultate der* Strauss'schen *Kritik der ev. Geschichte* basirt hat. Denn sein Gang ist folgender. Nachdem er pag. 26—42 einige (zum Theil höchst precäre) Thesen darüber aufgestellt hat, wie eine Tradition beschaffen seyn müsse, woraus Bücher, wie die drei ersten Evv. hätten entstehen können, nachdem er (ebendas. pag. 36 ff.) zugegeben hat, dass die oft wörtliche *Uebereinstimmung* der 4 Evv. sich aus einer solchen Tradition gar wohl erklären lasse, so behauptet er dagegen von pag. 43 an, dass die *Divergenzen,* welche wir in den Evv. neben den Convergenzen finden, bei jener Tradition *völlig unerklärlich seyen.* Indem er nämlich von der (pag. 42, Dat. 5, 1) ziemlich *unklar* ausgesprochenen, in der Anwendung aber durchweg mit eiserner Härte angewandten Voraussetzung ausgeht: *wenn es eine Tradition gegeben habe, die sich einmal bis zu wörtlicher Uebereinstimmung auszubilden Zeit hatte, so müsse nun auch* wörtliche *und um so mehr* sachliche *Uebereinstimmung in allen syn. Berichten sich finden, und fragmentarisches Erzählen einzelner Züge (pag. 70) aus Jesu Leben* (namentlich aus seiner „letzten Lebensgeschichte“) *sey vollends undenkbar* — indem er, sage ich, von dieser Voraussetzung ausgeht, so sieht er nun in allen den Stellen, wo die Evvsten 1) dieselben Thatsachen in verschiedener Ordnung erzählen 2) wo der eine diesen, der andere jenen Zug hervorhebt 3) vollends einer einen oder mehrere Züge auslässt — die deutlichsten Gegenbeweise gegen Gieseler. (Ad 1) vgl. z. B. pag. 47, 59, ad 2) pag. 54, 58 f., 62—64, 71—84, ad 3) besonders pag. 79

So erhalten wir also folgenden Plan für das Ganze. **Thl. I. Betrachtung des zu kritisirenden Objekts** (der Evv. sowie der darin enthaltenen Geschichte.) Abth. 1. *Nach der form. Seite.* (Plan der einzelnen Evvsten. Wie weit wollte jeder einzelne chronol. schreiben? Sind chronol. Widersprüche da?) Abth. 2. *Nach der mater. Seite.* (Darstellung der einzelnen Begebenheiten in ihrer innern Einheit.) **Thl. II. Kritik.** Abth. 1. *Antikritik der einzelnen negat. Hypothesen.* (Hypothesen über die Entstehung der ev. *Gesch.* von Strauss, Weisse u. s. w. — Voraussetzungen derselben.) Abth. 2. *Entstehung der 4 Evv.* (Apostelgeschichte. — Versuche die Con- und Divergenzen in den einzelnen Evv. zu erklären. — Posit. Resultat.)

(„Joh. *weiss nichts* von einem Judaskuss.") pag. 84 (Mt. u. Mk. *wissen nichts* von den letzten Worten Jesu.)) Seiner Meinung nach hätten — sollen die Evv. aus einer Tradition sich gebildet haben — alle dasselbe mit denselben Worten erzählen müssen. Ob ein Evst. seine bestimmten Gründe hatte, eine Sachordnung der chronologischen Ordnung vorzuziehen, ob es mit dem ganzen innern Plane desselben übereinstimmte, gerade diesen Zug hervorzuheben und jenen zu übergehn — darnach fragt der nicht, welcher überhaupt — wie es jetzt allgemein Mode geworden — um den *innern* Plan der zu kritisirenden Autoren sich nicht bekümmert: man setzt voraus „die Evvsten haben sämmtlich vorgehabt, chronologi„sche, vollständige Biographieen Jesu zu liefern", was mit dieser Voraussetzung nicht stimmt, ist „Widerspruch" bei *Wilke,* wie bei *Strauss.*

So sehen wir uns also hier mitten aus der *Kritik der Schriften* heraus wieder auf unsre *„Betrachtung des zu kritisirenden Objektes „verwiesen"*, wir überzeugen uns aufs neue, dass die *Beurtheilung der Kritik der Schriften* nicht weniger wie *die der Kritik der Geschichte* dann erst möglich ist, wenn unser „erster Theil," unsere „Betrachtung des Objekts," vorangeschickt ist. Sind wir über den Plan, den jeder Evangelist für sich hatte, über seine Absicht, eine chronol. Biographie oder eine dogmatische Abhandlung zu liefern, über die Art, wie er einzelne Züge hervorzuheben pflegt, erst ins Reine gekommen, so können wir alsdann den falschen *Voraussetzungen* eines Wilke mit Gegen-*Beweisen* entgegentreten. Und so rechtfertigt sich unsre Anordnung auch nach dieser Seite hin.

Erster Theil.

Betrachtung des in den vier Evangelien uns vorliegenden Stoffes.

[illegible] Plan für das Ganze. Thl. I. [illegible] Objekta (der Evv. sowie [illegible] Abth. 1. *Nach der form. Seite.* [illegible] Wie weit wollte jeder einzelne [illegible] Sind chronol. Widersprüche da?) Abth. 2. [illegible] Darstellung der einzelnen Begebenheiten [illegible] Thl. II. Kritik. Abth. 1. *Antikritik der* [illegible] (Hypothesen über die Entstehung der [illegible] u. s. w. — Voraussetzungen der- [illegible] (Apostelgeschichte. — Ver- [illegible] Evv. zu erklä- [illegible]

[illegible] pag. 58 (Mt. u. Mk. *wissen* [illegible] Meinung nach hätten [illegible] sich gebildet haben — alle das- [illegible] Ob ein Evst. seine bestimm- [illegible] Übergeistliche, ge- [illegible] — darnach fragt [illegible] Mode geworden — [illegible] sich nicht bekümmert: [illegible] vergrübelt, chronologi- [illegible] was mit dieser Vor- [illegible] bei *Wilke*, wie bei *Strauss*.

[illegible] der *Kritik der Schriften* [illegible] zu *kritisirenden Objektes* [illegible] dass die *Beurtheilung* [illegible] wie *die der Kritik der Geschichte* dann erst [illegible] unser „erster Theil," unsere „Betrachtung des [illegible] Sind wir über den Plan, den jeder [illegible] chronol. Biographie [illegible] die Art, wie er [illegible] so können wir [illegible] Wilke mit Gegen- [illegible] sich unsre Anordnung [illegible]

Erste Abtheilung.

Betrachtung des Stoffes der Evangelien nach seiner formalen Seite.

Erstes Kapitel.

Vorbemerkungen.

---

§. 10.

Schriftstellerische Eigenthümlichkeit. Stil. Plan. Chronologie.

Würde irgend ein verloren geglaubtes oder bisher völlig unbekanntes Geschichtswerk des Alterthums unerwartet vor unsre Augen treten, so würden bei der ersten, flüchtigern Durchsicht unsre Blicke sich auf den darin enthaltenen Geschichtstoff in seiner Allgemeinheit richten; eine zweite genauere Durchmusterung würde dem Schriftsteller und seinen schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten gelten, und erst, wenn diese vollendet, könnte drittens an eine Kritik der von dem Autor berichteten geschichtlichen Thatsachen geschritten werden.

Wir haben nicht einen, sondern vier Autoren vor uns, welche alle den gleichen Stoff behandeln. *Jesus,* sein Leben, seine Lehre, sein Tod, so heisst in der allgemeinsten Allgemeinheit das allbekannte, dem *ersten* Blicke sich darstellende Objekt der vier Evangelien.

Zwischen die *zweite* und *dritte* Art von Durchforschung tritt — weil wir *vier* verschiedene, bald convergente, bald divergente, Quellen haben — noch eine Mittelbetrachtung, nämlich die Untersuchung: ob der Geschichts-Inhalt des einen mit dem der drei andern objektiv vereinbar sey. Es ist dies die Frage: ob die verschiedenen Referate der Evv. über je ein und dasselbe Faktum aus Jesu Leben nicht etwa unlösbare Widersprüche enthalten. Aus dem §. 8 ff. gesagten erhellt, dass wir diese Untersuchung in die *zweite* Abth. dieses ersten Theils verweisen.

Dagegen hat es diese *erste* Abth. desselben mit dem zu thun, was wir als „zweite Durchmusterung" im Anfang bezeichnet haben. Wir wollen sehen, welches die *schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten* der 4 Evv. seyen.

Als bekannte Resultate der Kritik haben wir da zu wiederholen, was über den *Stil* jedes einzelnen, über den schriftstellerischen *Charakter*, u. dgl. beigebracht zu werden pflegt.

Neue Untersuchungen dagegen sind in Betreff der *so äusserst wichtigen Frage* zu führen: Was jeder Evangelist zu geben beabsichtigt habe, ob eine Lebensbeschreibung des Herrn, oder nur eine Sammlung ungeordneter Züge, oder eine pragmatisch-historische Abhandlung, oder endlich eine dogmatische Arbeit.

Enge mit den Untersuchungen über den *Plan* je eines Evangelisten hängt mithin die Frage nach seinem *chronologischen Charakter* zusammen. Diese ist es, welche für uns, denen die Erforschung der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit der Evv. nicht Zweck, sondern Mittel ist, die höchste Wichtigkeit hat. Sie leitet uns auf das hinüber, was uns eigentlich bei der ganzen Untersuchung *Zweck* ist, nämlich auf die Frage: *ob die vier Evangelisten, jeder für sich, solches und auf solche Art erzählen, dass aus ihren Berichten eine geordnete Geschichte sich herstellen lasse.*

§. 11.

Chronologie und Akoluthie.

Vor allem ist es nun nöthig, uns unsere Aufgabe in ihre einzelnen Momente zu zerlegen, und auf diese Art eine Methodologie für diese spinöseste aller Arbeiten *wissenschaftlich* zu begründen.

Unter *Chronologie der Evv.* lässt sich *zweierlei* verstehen. Chronologisch erzählt erstlich derjenige, welcher von den Begebenheiten, die er berichtet, die Zeit, *wann* sie vorgefallen, anzugeben nicht unterlässt, welcher also das Maass einer als absolut angenommenen Aera auf einzelne von ihm erzählte Specialitäten anwendet. In diesem Sinne verfährt *Luk.* chronologisch, wenn er die Zeit der Geburt Christi bestimmt durch Angabe des bei den Lesern als bekannt — mithin als Zeitmaass — vorausgesetzten Catasters Luk. 2, 1, oder wenn er das Auftreten Joh. d. Täufers nach den Regierungsjahren des Tiberius u. dgl. festzustellen bemüht ist.

Dass er chronologisch erzähle, kann man — in anderem Sinne — aber auch demjenigen Schriftsteller nachrühmen, welcher, zwar unbekümmert um ein absolutes Zeitmaass, d. i. um Einreihung

seiner Specialgeschichte in die Weltgeschichte, doch die einzelnen Fakta, die er berichtet, *untereinander* in ein chronologisches Verhältniss setzt, der sie also nicht ausser der Reihe, sondern in derselben Ordnung erzählt, wie sie eins nach dem andern vorgefallen sind. — Und in diesem Sinne chronologisch verfährt *Joh.*, wenn er die Festreisen Jesu nacheinander berichtet, und nach ihnen die einzelnen Züge aus dem Leben des Herrn ordnet.

Die Frage in Betreff der *Chronologie* im ersteren Sinn ist einfach. Da wir nämlich in den Evv. äusserst wenig Anknüpfungen an die allgemeine Welthistorie finden, so liegt uns nur das einzige ob, zu prüfen, ob diese Anknüpfungen (Luk. 2, 1; 3, 1) nicht etwa innere Widersprüche oder Widersprüche gegen die allgemeine Chronologie enthalten [1]). Ohnehin ist diese Seite von geringer Wichtigkeit, und nur insoweit von Belang, als sich hiebei für die *Glaubwürdigkeit* und *Sorgfalt* eines Evangelisten wichtige Resultate ergeben dürften.

Weit bedeutungsvoller ist die andre Frage: „In welcher „Ordnung die von den vier Evv. erzählten Einzelheiten „aus Jesu Leben vorgefallen seyen?“ eine Frage, welche sich nach dem jetzigen Stande der Kritik vielmehr auflöst in die 2 Fragen: 1) *ob dieser und jener Evangelist chronologisch in diesem Sinne habe erzählen wollen* und 2) *ob aus den Evv. sich überhaupt eine Chronologie der Fakta aus Jesu Leben herstellen lasse.*

Der Bequemlichkeit halber wollen wir nun fortan immer das Wort Chronologie nur für jene Chronologie im ersten Sinn (Luk. 2, 1; 3, 1) gebrauchen, dagegen die Ordnung und Aufeinanderfolge der einzelnen Begebenheiten unter sich (nach dem Vorgang von Chemnitz) [2]) Akoluthie nennen.

§. 12.

Akoluthie und Synoptik. Harmonistik.

In der Kindheitsgeschichte, wie in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte des Herrn hat die Erforschung der Akoluthie insofern leichtere Arbeit, als die Stellung der meisten Begebenheiten an sich schon als eine bestimmte *gegeben* ist. So

---

1) Die in den Evv. selbst unberührt gelassenen Punkte, z. B. *in welches Jahr* Chr. Geb. fiel, u. dgl. gehen uns zunächst nichts an. Sie sind *kirchenhistorisch*, nicht *kritisch*.

2) Chemnitz-Lyser, harm. evv. prooem. cap. 5.

versteht es sich ja, dass *die Verkündigung Gabriels an Maria* vor *Christi Geburt*, diese vor *die Darstellung im Tempel*, ingleichen dass die *Abendmahlseinsetzung* vor *das Leiden am Oelberg* fällt u. dgl. Hier wo alles auf Tage und Stunden genau angegeben ist, hat die Akoluthistik nur das einzige Amt übrig, die akoluthistischen *Widersprüche* der Evv. untereinander zu würdigen.

Ganz anders steht es mit dem sogenannten *öffentlichen Leben des Herrn.* Hier finden wir eine Zahl offenbar identischer Berichte (z. B. Speisung der 5000 Mann) bei allen vier Evvst., daneben eine Anzahl Berichte, die je einem Ev. eigen sind, drittens aber auch nicht wenige Erzählungen oder Reden, die mehreren Evv. gemein, aber doch bei den einzelnen wieder *abweichend* erzählt sind. So erzählen die drei ersten Evvst. die *Heilung des Knechtes eines Centurio;* Johannes hat eine *ähnliche* Geschichte von der *Heilung des Sohnes eines βασιλικός;* Lukas hat eine *Salbung Jesu durch eine Sünderin*, die andern Evv. eine *ähnliche Salbung in Bethanien.*

Nun sind alle diese Massen *einziger*, *ähnlicher*, *gleicher* Erzählungen bei jedem einzelnen Evst. in ganz verschiedener Ordnung. Bevor aber daran gedacht werden kann, über die Ordnung etwas eruiren zu wollen, ist es nun natürlich unerlässlich, zu fragen, welchen Erzählungen *identische Begebenheiten zu Grunde liegen.* (Z. B. wäre die Heilung von des Hauptmanns Knecht identisch mit der des Sohnes des *βασιλικός*, so würde folgen, dass die Bergpredigt, die Heilung von Petri Schwieger etc. — Fakta, die bei den Synoptikern durch bestimmte akoluth. Formeln an jene angeknüpft werden, nach dem Joh. 2, 23 berührten Osterfeste fielen. Im andern Fall wird dagegen eine völlig verschiedene Stellung möglich seyn.)

Die Akoluthistik setzt also die Synoptik voraus; mit diesem Namen nämlich wollen wir die Thätigkeit bezeichnen, deren Ziel es ist, zu ermitteln, welche parallel-scheinenden Berichte *identisch* seyen, welche nicht.

Bevor wir nach diesen Erörterungen zur Construktion einer *Methodologie* übergehen, erscheint es als zweckmässig, den Verlauf einer Disciplin zu betrachten, welche beide Thätigkeiten, die Akoluthistik und Synoptik, in sich vereinigt hat. Wir meinen die Harmonistik. — Die „alte Harmonistik“ ist der Popanz, mit welchem Strauss die Versuche neuerer Apologeten, divergente Parallelberichte in Einklang zu bringen, zurück zu schrecken sucht. Aber vor dem Popanz sich zu fürchten, ist eben so kindisch, als es unverständig ist, damit zu drohen. Besser, man

sieht sich die Sache genau an. Eine Betrachtung des Entwicklungsganges der *Harmonistik* muss jedenfalls dazu führen, ihre Fehler zu begreifen, mithin zu meiden, aber auch dazu, die wahren Einigungsversuche von Parallelberichten zu scheiden von den falschen, und nicht mit diesen absprechend und urtheilslos zu verdammen.

§. 13.

Geschichte der Harmonistik.

Der Gedanke, die vier parallellaufenden Berichte über Leben, Tod und Auferstehung des Herrn in Eine Biographie zu verarbeiten, lag der Natur der Sache nach sehr nahe. Ein praktischer Zweck, die Bequemlichkeit und Uebersichtlichkeit für den Erbauung suchenden Leser, hat zuerst die harmonistische Thätigkeit hervorgerufen. So sehen wir sie mit Tatian's (um 170) bekanntem *εὐαγγέλιον διὰ τῶν τεσσάρων* beginnen [1]). Der erste, welcher nach ihm eine ähnliche Arbeit unternahm, war Theophilus von Antiochia, um 181, (vgl. *Hieron. de vir. ill.* 25 und *ep.* 53 *ad Algasiam*). Auf ihn folgte Ammonius (um 230) in seiner *ἁρμονία*. Obwohl beide Werke uns nur wenig bekannt sind, so lässt sich doch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass, was Synoptik sowohl, als was Akoluthistik betrifft, die Behandlungsweise eine willkührliche, unwissenschaftliche wird gewesen seyn. Ammonius nämlich war es um Erforschung der Akoluthie gar nicht zu thun. Er schrieb den Text des Matth. aus, und bemerkte nur durch Marginalzeichen, welche Stellen des Mk., Luk. und Joh. in synoptischem Verhältnisse stünden [2]). Tatian dagegen scheint nach möglichster Beibehaltung aller Worte aller Evangelisten gestrebt zu haben [3]); ob auch nach Akoluthie, und mit welchem Geschick, wissen wir nicht.

Eigentlich war es also nur die Form, welche in dieser Kind-

---

1) Das Werk ist verloren. Vgl. darüber *Epiphan.* haer. 46. *Euseb.* h. e. 4, 29. *Theodoret* fabb. haer. I, 20, auch Iren. 1, 31. — Ferner *Zahn* Fragm. einer hist. krit. Einleitung in Tatian's Harmonie (in *Keil's* u. s. w. Analekten Bd. 2, St. 2, pag. 165 ff.) *H. A. Daniel*, Tatian der Apologet. Halle 1837. — Das von *Viktor Capuanus* um 450 aufgefundene und dem Tatian zugeschriebene Diatessaron sowie mehrere andere dgl. sind nicht authentisch. (Letzteres ist 1518 in Mainz gedruckt.)

2) Cf. *Euseb.* ep. ad Carp. *Hieron.* catal. script. s. v. Ammonius.

3) Mit *Euseb.* h. e. 4, 27 vgl. *Chemn.-Lyser*, harm. evv. prooem. cap. 2.

heitsperiode der Harmonistik sich *nach zwei Seiten hin* ausbildete. Bei Ammonius finden wir die freiere Form der sogenannten „*Synopsen*“. Um Akoluthie unbekümmert, wird Ein Ev. willkührlich zu Grunde gelegt, und die *synoptischen* Berichte entweder angezeigt oder in Nebencolumnen ausgeschrieben [4]). *Synoptik* ist der einzige Zweck. Bei Tatian finden wir dagegen beides, Akoluthistik und Synoptik, vereinigt. Indem er die vier Evv. zu Einem, continuirlichen Texte zu verschmelzen strebt, kann er nicht umhin, nach einer *Anordnung*, wonach die Zusammenstellung der einzelnen Fakta sich richte, zu forschen.

§. 14.

(Fortsetzung.)

Im Verlaufe gewann das *harmonistische* Streben vor dem *synoptischen* entschieden die Oberhand. Versuche, wie der des Ammonius, begegnen uns nicht mehr. Je mehr man aber mit eigentlicher Harmonistik sich beschäftigte [1]), desto mehr musste die Nothwendigkeit akoluthistischer *Grundsätze* der bisherigen Willkühr gegenüber sich geltend machen. Schon Epiphanius (lib. II, tom. I, 4 der Cölln. Ausg.) hatte sich theils um chronolog. Eintheilung der Begebenheiten aus Jesu Leben in Jahre, theils um Akoluthie bemüht. Weit scharfsinniger waren die von August. (de consensu evangelistarum libb. IV. in tom. III. der Bened. Ausg.) aufgestellten synoptisch-akoluthistischen Regeln. Lange unbeachtet [2]), wurden sie von dem grossen Gerson aus dem

4) Ob angezeigt, wie bei *Ammonius*, oder ausgeschrieben, wie bei *Griessbach* und *Lücke-De Wette*, das ist ein völlig unwesentlicher Unterschied. Wesentlich ist das Zurücktreten der Akoluthistik gegen die Synoptik. — Weder durch logische also, noch durch historische Gründe rechtfertigt sich die von *Hase* (Leb. Jes. prolegg. cap. 4. §. 25) gemachte Unterscheidung, wonach die dem Tatian eigene Form „*Monotessaron*“, die Griessbach und De Wette eigne „*Harmonie*“ und die dem Ammonius eigene „*Synopsis*“ heissen soll. — Durch alle Zeiten hindurch waren Harmonie und Concordie mit Monotessaron gleichbedeutend. Was *Hase* „Harmonie“ nennt, ist neuere Erfindung, und hiess nie anders, als „Synopse“.

1) Vgl. *Zach. Chrysopolitanus* in unum ex quatuor in der bibl. patr. max. XIX. pag. 745 ff. Ferner eine in *Feller* catal. der Leipz. Bibl. (1686, praef.) erwähnte, aber verlorne Harmonie, die auf Ludw. des Frommen Befehl gemacht wurde.

2) Unbedeutend sind die (von Hase l. c.) vergessenen Harmonieen des *Lu-*

Staube gezogen, und in seiner concordia evangelistarum sive monotessaron (opp. ed. Antw. tom. IV.) angewendet.

Gerson geht von dem richtigen Grundsatz aus, dass es die Absicht der Evangelisten *nicht* war, in chronologischer (akoluthistischer) Ordnung zu schreiben [3]). Sonderbar ist nur, dass er — nach dem Vorgang des Hieronymus — dem Markus die Absicht unterlegt, er habe nicht nach der Reihenfolge, sondern nach der „*electio Levitica*" die einzelnen Begebenheiten geordnet [4]).

So richtig aber jener Grundsatz ist, so *willkührlich* erscheint im einzelnen die Ausführung. Mit Recht zwar (wie wir unten zeigen werden) wird die Reise Joh. 4 mit der Mt. 4, Luk. 4 erwähnten Uebersiedlung nach Galiläa parallelisirt. Willkührlich ist es dagegen, wenn Gerson sich nun im Verlauf nicht an die in den Evv. gegebenen bestimmten akoluth. Data hält, sondern — ohne bestimmte Gründe — die dem Luk. eigenthümlichen Erzählungen dahin und dorthin einschaltet z. B. die *Salbung bei Lukas* zwischen die *Aussendung* und *Rückkehr der* 12 *Jünger*, das *Gleichniss vom barmh. Samariter* sammt dem *Besuch bei Maria und Martha* (beides Luc. 11) zwischen die Erzählung von den *Jüngern, denen die Teufel unterthan sind* (Matth. 11, Luc. 10) und die Geschichte vom *Aehrenraufen* (Luk. 6) Willkühr ist es, wenn die Luk. 9 erwähnte Reise für identisch mit der Joh. 7 erklärt, wenn ohne Noth Matth. 10 hinter Matth. 18 oder Luk. 9 nach Luk. 17 gestellt wird. Völlig willkührlich endlich ist die Zusammenordnung der Synoptiker mit

---

dolphus Saxo Carthusianus (um 1330), *Rhenanus* (in Versen), *Petrus Comestor* (Scholastiker) und *Simon de Cassia* (de gestis salvatoris XV libb. † 1384 in Florenz). — Noch unbedeutender ist „dye evang. histori" des *Nachtgall* (oder Lusanius) Augsb. 1524. — Auch von *Rob. Goullet's* tetramen evv. (Paris 1535) ist nicht viel zu sagen.

3) Prooem. pag. 90 f. *Cum magno sacramenti mysterio, sibi placuit, sub quadam* concordissima dissonantia *mentes fidelium commovere ad humiliorem vigilantioremque nec non multipliciorem investigationem veritatis, palamque fieret, quatuor evangelistas* non mutua conspiratione *sed* divina inspiratione *fuisse locutos.* Näher wird die Art, wie die Evsten von der strengen Akoluthie abweichen, so bestimmt, dass ein *triplex ordo narrationis* angenommen wird, nämlich 1) *rei gestae,* 2) *anticipationis,* 3) *rememorationis.*

4) Pag. 90. *Marcus enim.. non* ordinem rerum gestarum *sed* ordinem Leviticae electionis *complexus est. Lucas similiter in multis. Joannes vero seorsim plura posuit ab aliis, praetermissa pauca iterans, quae tradiderant.* (Lies: ab aliis praetermissa, pauca iterans, quae tradiderant.)

Johannes. (Z. B. die Reise, auf welcher die *Verklärung* vorfällt, als Reise auf's *Laubhüttenfest* Joh. 7 betrachtet.)

Der reale Fortschritt der Harmonistik bei Gerson ist also noch gering. *Erst einzelne Partieen aus der Menge der Begebenheiten fingen an, sich zu ordnen* (diejenigen nämlich, welche in den Evv. durch die allerklarsten akoluth. Formeln angereiht, auch in allen drei Synoptikern gleich-gestellt sind, z. B. Bergpred. — Aussätz. — Hauptmanns Knecht. — — Stillung des Sturms - Gadarener u. dgl.) Wichtiger noch war die *Anerkennung, dass die Evsten nicht beabsichtigt hatten, akoluthistisch zu schreiben.*

Welcher Fortschritt war nun indicirt? — Dieser letztere Satz hätte erstlich sollen *bewiesen* werden, dadurch, dass man untersuchte, ob je-ein Evangelist ein *Real-Anordnungs-Prinzip* verfolge und welches. Zweitens hätte untersucht werden müssen, inwieweit doch dieser und jener Evangelist einzelne, durch die Realeintheilung hervorgerufene Theile in sich *akoluthistisch* ordne. (Z. B. es konnte ein Evst. die Realeintheilung haben, erst alle Wunder, dann alle Gleichnisse u. dgl. zusammenzustellen; dies hinderte nicht, dass die einzelnen Wunder unter sich akoluthistisch geordnet wurden.)

Auf diesem Wege wäre die Harmonistik einem sichern Resultate entgegengegangen. Aber sie hat ihn nicht betreten. Mit dem Ereigniss, wovon der grösste Fortschritt erwartet werden konnte, mit der Reformation, trat der entschiedenste Rückschritt ein, und nur auf weitem Umwege ward in neuerer Zeit etwas einzulenken begonnen.

§. 15.

(Fortsetzung.)

Der einzige, welcher auf geniale Weise die Aufgabe der Harmonistik begriff, und in der Lösung einen Schritt vorwärts that, ist Calvin. Ihm ist zwar das Auffinden einer Akoluthie nicht *Zweck,* vielmehr ordnet er, um die Akoluthie zunächst unbekümmert, den Stoff der ev. Geschichte nach einer *Realeintheilung* (welche indessen dem Geiste nach den Realeintheilungen der einzelnen Evv. sehr verwandt ist, nämlich keine abstrakt-logische, sondern eine historisch-pragmatische). Aber gerade diese ächte *Freiheit* von aller Kleinlichkeit macht es ihm möglich, zu *finden,* was er kaum *sucht.* Mit Feinheit nämlich die in den Evv. zerstreut sich findenden akoluthistischen Fingerzeige benützend, gelangt er zu einzelnen *„Sektionen“,* d. i. Ketten von Begebnissen, die unter sich ver-

bunden hängen. (Z. B. sectio V, Jesu Rückkehr nach Galiläa — — — Wahl der 12 Jünger. In sect. VII. Gichtbrüch. — — — Gergesener. Besonders sect. XVI. letzte Reise nach Jerusalem.) Diese einzelnen *in sich fixen cohärenten* Partieen sondern sich aus der akoluthistisch-unbestimmten Masse heraus, ihre Stellung *gegen einander* bleibt unbestimmt. Eben hiemit gelangt aber Calvin von der genauen und feinen Betrachtung der Evv. selbst aus zur stillschweigenden Beantwortung der Frage: ob je dieser und jener Evangelist akoluthistisch geschrieben habe? Denn aus den Resultaten Calvins folgt, in Matth. müsse am meisten, in Luk. am wenigsten Akoluthie zu finden seyn, ein Resultat, welches, von Bengel gleicherweise gefunden, uns späterhin wichtig werden wird.

So die *Akoluthistik* Calvin's. Ohne es sich klar bewusst zu seyn, ohne jene Disciplin anzustreben, brach er darin Bahn. Viel freilich blieb noch zu thun übrig; seine Resultate lassen sich nicht selten bedeutend anfechten. Aber er war der erste, der es einsah: *nicht vorher fertige Ansichten über die Art, wie aus den Evv. eine Akoluthie zu gewinnen sey, dürfe man mitbringen; sondern vor allem seyen die Evv. selber zu befragen und zu vernehmen, wie viel akoluthistische Data sie geben wollten.*

Aber Calvin blieb in dieser Art der einzige, nur von wenigen reform. Theologen gefolgt [1]). In geradem Gegensatz gegen ihn steht nun der leider für lange Zeit Norm gebliebene Andr. Osiander mit seiner harmonia evangeliorum [2]). Seine *dogmatische Voraussetzung* ist die, das die Evangelisten, da sie inspirirt waren,

---

1) Die harmonistische Thätigkeit war in der ref. Confession durchaus geringer, als in der luth. In letzterer herrschte seit Osiander das Interesse, die buchstabenmässigste Fassung des Inspirationsdogmas an den Evv. zu rechtfertigen. In jener herrschte weder dies Interesse, noch das kritische unserer Zeit. Harmonistik galt als *res utilis,* nicht als *res necessaria.* — Die einzigen von der ref. Confession ausgegangenen Harmonieen in dieser Periode sind meines Wissens: *Lutz* harm. evv. Basel 1560. *Gerl. Merkator Cosmographus* ev. historiae quadripartita monas. Duisburg 1592 (enthaltend eine *Synopse* und daneben eine aus den 4 Evv. gefertigte harmonistische *freie Geschichte* — also offenbar grössere Freiheit beurkundend) *Joh. de la Haye* (Servius) evangelistarum quaternio sive evangelicae historiae dispositio, Douay 1607. *Andr. Selmaterus*, symphonia nova evv. c. approb. ordinis theol. Basel 1613.

2) Basel, Froben, 1537. — Edidit Rob. Stephan 1545. — Froben 1561. — Uebersetzung von Schweintzer Frkft. 1540.

mithin *Wahrheit* schrieben, nothwendig Jesu Reden *verbotenus*, seine Reden und Thaten aber in der schärfsten akoluthistischen Ordnung gegeben haben müssen. Dieser *Folgerung* aus der dogm. Voraussetzung der Inspiration lag offenbar eine zweite Voraussetzung, eine *philosophische*, zum Grunde, nämlich dass es keine höhere Wahrheit gebe, als die der zeitlichen Aufeinanderfolge und wörtlichen Akuratesse. Osiander sah nicht ein, dass ein Schriftsteller seinen Gegenstand auch nach andern, als akoluthistischen Prinzipien — auch nach einer Realeintheilung ordnen und darum doch historisch treu und wahr berichten könne.

Welch wunderliches Resultat ergab sich nun bei solchem Streben? — Da *jeder* der 4 Evangelisten in akoluthistischer Ordnung geschrieben haben soll, *dieselben* Geschichten nun aber von dem einen früher, von dem andern später erzählt sind, so blieb nichts andres übrig, als dass man die offenbar parallelen und identischen Vorgänge für *nicht-identisch* erklärte, und annahm, derselbe Vorfall habe sich mit denselben Umständen *öfter wiederholt*[3]).

Osiander war indessen bei zwei Vorfällen (dem *Aehrenraufen* und der *verdorrten Hand*) seinem Prinzip untreu geworden; er hatte sie trotz der verschiedenen Stellung, die sie je bei einem und dem andern Evangelisten einnehmen, dennoch für identisch erklärt. Aber diese Inconsequenz war gefährlich; dasselbe *natürliche Gefühl*, welches hier Einsprache gegen den pseudoharmonistischen Zwang that, konnte ja auch andern Orts mit eben so gutem Rechte sich opponiren, und so war das ganze System sichtlich gefährdet. Dies sahen Osiander's Nachfolger Molinäus[4]) und Codomanus[5]) wohl ein, und behaupteten deshalb ganz con-

---

3) Vgl. mit Osiander's Plan: „*nullius verbum ullum omissum, nihil* „*alienum immixtum, nullius ordo turbatus, nihil non suo loco po-* „*situm*", was Chemnitz darüber urtheilt (prooem. cap. 2). *Osiander nova prorsus ratione harmoniam historiae ev. contexuit, ita ut nullam historiam (exceptis duabus, Matthaei de evulsis spicis et sanata manu arida) extra contextum, quo in singulis evangelistis descripta sunt, loco movere et transponere cogatur. Sentit enim contra totam antiquitatem: evangelistas nihil vel per recapitulationem narrasse. — Unum tantum incommodum habet, quod historias, quae consensu totius antiquitatis et circumstantiis hoc manifeste testantibus apud diversos evangelistas* eaedem *sunt, ipse cogitur alias seu diversas facere.*

4) Collatio et unio quat. evv. - - - eorum serie et ordine absque ulla - - permistione transpositione servato. Paris 1565.

5) *Lorenz Codmann,* harmonia evv. (für Schulen bestimmt). Nürnb. 1568.

sequenterweise, dass auch jene beiden Vorfälle sich öfter wiederholt hätten [6]).

Calvin und Osiander bilden die Extreme. In der Mitte steht Jansenius [7]), welcher in der Art von Gerson eine Concor-

---

6) Es sey hier einstweilen ein kleiner Seitenblick auf *Strauss* verstattet. *Strauss* kennt kein gewichtigeres Argument, einen (supranat.) Vermittlungsversuch zu beschuldigen, als er sey im Sinne der *„alten Harmonistik"*. Kennt *Strauss* diese alte Harmonistik? Würde er sie kennen, so würde er wissen, dass ihre Heroen nicht alle Einen Weg gingen, dass es vielmehr eine *osiandrische* gezwungene und eine *calvin-chemnitzische* ungezwungene, wissenschaftliche Schule gab. Er würde wissen, dass das Characteristicum der letzteren darin besteht, dass sie von vorneherein *nicht* annimmt, die Evangelisten hätten die Reihe der Fakta akoluthistisch und jedes einzelne Faktum mit protokollarischer Verzeichnung *aller* Umstände erzählen wollen, dass sie vielmehr überzeugt ist, die Evangelisten hätten einem Realprinzipe nach die Fakta zusammengestellt, und bei jedem einzelnen Faktum die für ihren Zweck wichtigen Umstände ausgehoben, so dass, wenn ein Evangelist diesen, der andere jenen Umstand erzähle, sich dies gar wohl vereinigen lasse. Ferner würde *Strauss* wissen, dass gerade Osiander's Art es ist, Akoluthie und Steckbriefmässige Punktualität in Nebensachen vorauszusetzen, und dann von verschiedener *Stellung* oder verschiedenen *Nebenumständen* aus auf verschiedene Fakta zu schliessen. Was thut nun *Strauss?* — *Er macht es auf's Haar wie* Osiander. Von derselben unbewiesenen Voraussetzung ausgehend, führt er *verschiedene Stellung* eben so wohl als *Verschiedenheit in Nebenumständen* als Beweise dafür an, dass zwei Referate unvereinbar seyen, und aus dem Satze, dass sie sich doch nicht werden wiederholt haben (dem *einzigen,* worin er sich von Osiander unterscheidet) schliesst er auf Unmöglichkeit der ganzen Sache. — Wenn er also den harmonistischen Versuchen der neuern Supranaturalisten „Schmecken nach alter Harmonistik" vorwirft, so hat er hierin eben soviel Recht, als — — — Osiander gegen die Gerson-Chemnitz'sche Schule hatte!

7) *Corn. Jansenius* conc. evang., in qua, praeterquam quod suo loco ponuntur, quae evangelistae *non servato* recensent *ordine*, etiam nullius verbum aliquod omittitur. Antw. 1554. Ein Abdruck davon erschien durch *Alanus Copus*, syntaxis historiae evangelicae. Löwen 1572. — Unbedeutend und meist unbekannt geblieben sind die übrigen Harmonisten der römischen Kirche. (*Barradius*, Jesuit, comment. in harm. Mainz 1601 ist noch der wichtigste. Die andern sind: *Anton Broickvy* in Königstein, *Loys Myre* in Paris, *Dominicus Nanus Mirabellius*, *Joh. Buison*, *Joh. Rubus* (ein Ungar), *Barthol. Riccius* in Rom, *Peter Izusquius* aus Navarra, *Sever. Jul. Roxolanus*, *Simon a Corroy*, *Thom. Beaulxaris*, *Bernh. de Montereval* in Paris, *Cäsar Becillus* ebendas.)

die bearbeitete. Akoluthie zwar setzte er bei den Evangelisten nicht voraus; doch ist er ziemlich kleinlich im Streben nach Beibehaltung aller von den Evangelisten angewendeten *Wörter*.

§. 16.

(Fortsetzung.)

Schon **Bugenhagen** hatte die Unhaltbarkeit der Osiandrischen Methode eingesehen, und an der Leidens- und Auferstehungsgeschichte die alten Gerson'schen Grundsätze angewandt. Der Herausgabe einer vollständigen Harmonie entriss ihn der Tod. Aber **Paul Crell** benützte (wie er selbst wenigstens versichert) Bugenhagen's Vorarbeiten zu dem 1566 auf churfürstl. sächs. Befehl deutsch und lateinisch, und 1571 bloss deutsch herausgegebenen monotessaron evang. historiae, welches indess den weiteren Fortschritten der Osiandrischen Manier [1]) nicht Einhalt zu thun vermochte.

Ein eigentlicher Umschwung geschah erst im Anfange des 17ten Jahrhunderts durch **Chemnitz** und diejenigen, welche sein Werk fortgesetzt haben [2]). Chemnitz gab entschieden der Osiander'schen Methode Valet, und schloss sich an Gerson und Crell an. Die Hauptzüge, wodurch sein Riesenwerk sich charakterisirt, sind folgende:

1) Er hat die richtige *Voraussetzung*, dass die Evangelisten nicht akolutistisch schreiben wollten [3]); aber auch bei ihm ist es *nur* Voraussetzung; er hat es nicht bewiesen.

---

1) Noch 1716 sah sich *Solbrig* in seiner harm. ev. ὀρθοταχτός zu einer Polemik gegen Osiander's Methode veranlasst.

2) Harmoniae evangelicae, begonnen von *Chemnitz*, der aber nur den ersten Band (bis zu Joh. 11, 47) vollendete, welchen nach seinem Tode *Leyser* (Lyserus) herausgab (Frkft, 1593, 98, 1608). *Leyser* setzte das Werk in noch grösserem Massstabe fort. Der zweite Band (Geschichte der Leidenswoche bis zur Einsetzung des h. Abdm.) erschien 1603, der dritte unvollendet 1608; ihn schloss *Gerhard* 1626. (Gesammtausgabe „harmonia IV evangelistarum“ Hamb. 1704.) Einen Auszug edirte *Leyser* Wittemb. 1594.

3) Er will zwar (prooem. cp. 1) *nequaquam id agere*, „*ut in ipsa historia IV evangelistarum aliquid vel* mutetur, *vel* addatur, *vel* detrahatur“; aber er sieht ein, die Evangelisten: *hujus instituti* (er bezieht sich auf Joh. 20, 31) *potius, quam* ordinis et temporis *anxiam rationem habuerunt. Atque inde factum est, quod evangelistae, licet in concionum et rerum gestarum veritate summum*

2) Er steckt sich ein dreifaches Ziel: *Chronologie Akoluthie* und *synoptisches Verhältniss* [4]).

3) Was die *Chronologie* betrifft, so ist er nicht zufrieden, die wichtigsten, in den Evv. selbst angedeuteten chronol. Daten in's Licht zu setzen, sondern er giebt sich die vergebliche Mühe, die Masse der erzählten Begebenheiten auf Jahre und Tage möglichst genau einzutheilen [5]).

4) In Betreff der *Akoluthie* ist **Chemnitz** der erste, welcher *theoretisch* das Grundgesetz aller wahren Akoluthistik einsah; man dürfe nicht *willkührlich* eine Ordnung *machen* und in die Evv. hineintragen, sondern müsse damit anfangen, die, wenn auch seltenen und zerstreuten akoluthistischen Data, welche in den Evv. *gegeben* seyen, zu sammeln. Es erzählte z. B. ein Evangelist oft zehn Geschichten *nacheinander*, von denen man darum nicht wissen könne, ob sie wirklich nacheinander *geschehen* seyen, oder nur von dem Referenten — sey es des Inhalts wegen, sey es, weil sie ihm gerade in dieser Ordnung zufällig in's Gedächtniss traten — in solcher Anreihung *erzählt* würden. Inmitten solcher Unbestimmtheit aber fänden sich bei zwei, oft bei mehreren Erzählungen die bestimmtesten Aussagen, *dass* und *in welchen Zeitabschnitten* diese Begebenheiten aufeinander gefolgt wären (z. B. „als aber Jesus vom Berg hinabstieg" „und er fuhr über den See und kam in's Land der Gadarener"). Wo das letztere der Fall sey, d. i. wo sich *akoluthistische Data* fänden (denn so wollen wir die Sache kurz bezeichnen), da erhelle deutlich, dass dem Referenten die Akoluthie bekannt gewesen, und dass es seine Absicht gewesen sey, sie wiederzugeben [6]).

---

et sanctissimum servent consensum, in contextu tamen et serie historiarum quisque proprium suum ordinem et peculiarem rationem — — *prout* proposito scopo, *de quo dictum est, simplicissime convenire quisque judicavit, sequatur.*

4) Vgl. prooem. pag. 2.

5) Die Frage, cp. 3, wie viel Jahre Christi öffentliches Wirken gedauert habe, ist durchaus keine müssige. Dagegen, wenn er sich cp. 4 damit plagt, wie viel Tage wohl jede Festreise nach Jerus. gedauert haben möge, wie viel Tage also zwischen je zwei solchen Reisen inne lagen, so ist diese Plage zwecklos, weil ohne sichern Erfolg.

6) Prooem. cp. 5. *Manifestum est, quasdam historias describi, additis hujusmodi notationibus, quae consequentiam historiarum liquido et certo ostendunt; quasdam vero describi aliis locutionibus, quae non certo vel necessario ordinis consequentiam significant.*

Nehme man nun auf alle einzelnen *akol. Data* gehörige Rücksicht, so finde sich, dass die Evangelisten sich darin in der Art ergänzten, dass wo bei dem einen eine durch ak. Data verbundene Kette von Begebenheiten ende, bei dem andern eine beginne, und man so zu bedeutenden Resultaten gelange [7]).

Chemnitz unterlässt es denn auch nicht, Grundsätze hierüber aufzustellen, welchen man zwar das Lob der Vollkommenheit, aber durchaus nicht das des Scharfsinns absprechen kann [8]).

---

7) Ibid. *Et collatio ostendit, ubi Matthaeus sine certa notatione ordinis aliquid descripsit, ibi vel Mc. vel Lc. addiderunt tales circumstantias, ex quibus ordinis ratio legi potest.* Sonderbar klingt es nur, wenn er, dem damal. Standpunkte gemäss, meint: *sicut enim ipsi, qui posteriores fuerunt, priorum scripta legerunt* (wie bei Wilke!) *ita* voluerunt *suas etiam descriptiones eo modo legi, ut cum reliquis conferrentur etc.*

8) Prooem. cp. 5. Der *erste* Satz spricht die *Voraussetzung* des triplex ordo narrandi (vgl. §. 15, not. 3) aus. *Satz* 2) — 3) dass allgemeine Formeln (τότε, ἐν ἐκείνῳ τῷ καίρῳ) von bestimmt-akoluthistischen zu scheiden sind (wobei die *unhaltbare* Ansicht, dass die Partikel πάλιν bei Mc. stets *unmittelbar* — akoluthistisch — anknüpfe, und die *unsichere* Ansicht, dass das praes. historic. ebenfalls eng an das vorige anknüpfe.) *Satz* 5) *Quando evangelistae, qui eandem historiam describunt, in ordine seu serie secundum antecedentia et sequentia omnes consentiunt, et notatione quadam circumstantiarum, ordinem temporum et seriem rerum gestarum servatum indicant (sicuti in miraculo de V panibus et similibus) tunc ratio ordinis expedita et plana est.* 6) Wo zwei Evv. in der Anordnung gegen eines stimmen, keines aber *certas notationes* (akol. Data) hat, ergiebt sich aus der Uebereinstimmung jener zwei Referenten ein Schluss auf Akoluthie. (Sehr prekär! Können nicht beide um des *Inhalts* willen oder durch gleiche Ideenassociation oder durch Bekanntschaft des einen mit dem andern und Reminiscenz an ihn zu der gleichen Anordnung gekommen seyn? vgl. Mt. 12, 1; Mc. 2, 23 mit Luc. 6, 1.) Hat hingegen der eine certas notationes, so gelten natürlich die letzteren. 8) Man müsse aus dem *Inhalte* der Erzählungen darnach zu forschen suchen, ob nicht etwa Anticipation oder Recapitulation stattfinde. (Wieder ein gefährlicher Satz, der der subjektiven Reflexion Thür und Thor öffnet!) 9) Wenn zwei Erzählungen auch wirklich durch akol. Daten verbunden seyen, müsse man forschen, ob nicht doch ein drittes Ereigniss zwischen beiden Platz habe. (Ein trefflicher Satz! Es fragt sich nämlich, ob das akol. Datum eine *augenblickliche Aufeinanderfolge* ausdrückt oder nicht. Z. B. Mt. 8, heisst es nach der Geschichte von des Hauptmanns Knecht: καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν κλ. Zwischen dem Vorfall *auf der Reise* und dem Kommen in *Petri Haus* (als Herberge) konnte manches dazwischen lie-

Freilich blieb auch in der *Theorie* noch viel zu wünschen übrig (vgl. Satz 2), 3), 6), 8), 12), 15) in Anm. 8). Die *praktische Anwendung* dieser Theorie ist aber vollends eine total missglückte zu nennen. Zufrieden, *wahrscheinliches* zu geben, wo er nichts *gewisses* zu geben im Stande war [9]), war er mit seinen akoluthistischen Resultaten vorschnell fertig; das meiste beruht auf Wahrscheinlichkeits- oder Reflexions-Gründen; die gewissenhafte Erforschung der in den Evv. gegebenen *akol. Data* tritt *in praxi* völlig in den Hintergrund, und so war denn das Resultat ein solches, welches uns als durchaus unhaltbar erscheinen muss.

5) In Betreff der *Synoptik* überlässt sich Chemnitz mehr einem richtigen Takt, als dass er sich um Aufstellung sicherer Regeln bemüht hätte. Mit Recht nimmt er an, dass wenn in zwei *ähnlichen* Erzählungen eine *verschiedene* Zeit bestimmt angegeben werde, die Erzählungen nicht für identisch gehalten werden dürfen; ebenso wenn die *Hauptumstände* oder der *Ort* oder die *handelnden Personen* (z. B. beim βασιλικός und Centurio) als offenbar verschiedene bezeichnet würden [10]).

So Chemnitz. Wir sehen nach ihm die Harmonistik in der innern Unbestimmtheit und Halbheit verharren, worin er sie gelassen, und auch die Lichtblicke in seiner *Theorie* schienen umsonst aufgeleuchtet zu haben. Eine in jedem Sinn unbedeutende Arbeit ist die Harmonie des Calixt, welche aber freilich (ein wider Willen des Autors edirtes Collegienheft!) auf den Ruhm

---

gen. Wirklich erzählt Mc. 1, 29, dass *unmittelbar vor* dem Eingehen in Petri Haus Jesus in der Synagoge gewesen sey.) 10) — 11) Wo alle notationes fehlen, sey zu forschen, ob akoluth. Verbindung nicht vielleicht gar sich als *unmöglich* herausstelle. 12) Manchmal lassen sich bestimmte *Grenzpunkte* finden, vor oder nach welchen eine Begebenheit nicht vorgefallen seyn kann. (Unsicher.) 15) Manche Geschichten seyen des *Inhalts* wegen zusammengestellt. (Nicht *manche;* sondern bei *allen* ist eine Zusammenstellung aus blosser Ideenassociation anzunehmen, solange nicht die Akoluthie durch sichre Data *bewiesen* ist.) — Im einzelnen sind die Sätze also zum Theil *mangelhaft.*

9) Ibid. *Nos quaerimus ordinem, cujus rationes,* si non semper certae et ubique manifestae, *probabiles tamen nec absurdae nec vero absimiles reddi possint.*

10) Prooem. cp. 5. Satz 16). *Quando* similia *describuntur, videndum est, an* praecipuae circumstantiae *conveniant; tunc enim eaedem esse judicantur. Quando vero diversa sunt* loca, tempora, personae, occasiones *et fines, tunc .... sunt distinguenda.*

eines Epoche machenden Werkes keinen Anspruch machte[11]. Das Streben, die einzelnen Ereignisse aus dem öffentlichen Leben Jesu in das Fachwerk der seit Osiander allgemein recipirten *quatuor solidi anni* einzufügen, herrscht vor[12], und wird mit der offenbarsten Willkühr ausgeführt. Was die *Akoluthie* betrifft, so folgt er meistens, freilich ohne es zu motiviren, dem Matth., die Abweichungen zu Gunsten des Luk. sowie die Einfügung des Johannes geschehen nicht selten ohne bestimmte Nothwendigkeit. Auch, was die *Synoptik* anlangt, ist er von offenbaren Willkührlichkeiten (z. B. Mark. 16, 12 für verschieden von Luk. 24, 13 ff. zu halten) nicht ganz frei zu sprechen.

Im Ganzen darf man wohl aussprechen, dass das Streben nach Akoluthie, durch so manchfache Versuche in Verwirrung gerathen, zurücktrat hinter dem Streben nach *Chronologie*, welches wie bei Calixt und Meuschius, so in noch weit extremerer Weise bei Bernh. Lamy[13]) sich herausstellte.

Bei den reform. Theologen Lightfoot[14]), de Bruin[15]) und dem Arminianer Clericus[16]) dagegen herrscht entschieden das *synoptische* Streben vor.

§. 17.

(Schluss.)

So war nach neuem Aufschwung die Disciplin der Harmonistik in sich zerstückt, als der grosse Bengel in seiner *„richtigen*

---

11) *Georgii Calixti quatuor evangelicorum scriptorum concordia et . . . explicatio.* (Kein Monotessaron, sondern blosse *Erklärung* der parallelen Abschnitte, ohne Zusammenstellung des Textes.)

12) Wie auch bei Meuschius, harm. Hannover 1604. Diesem ist es nebenbei auch um Eruirung der duodecim profectiones Christi zu thun. Ebenso bei *Joh. Cluver* (Stormar) harm. ev. Königsb. 1642. — Die Harmonieen von Majus Frkft. 1707 und Althöfer Jena 1653 sind mir nicht näher bekannt.

13) Bernh. Lamy *harm. sive conc. evv.* Paris. 1689 und comm. oder *apparatus chronol. et geogr.* 1699. Letzterer enthält ausser manchen schätzenswerthen chronol. Abhandlungen auch eine Eintheilung der Reden und Thaten Christi auf *einzelne Monate und Tage.* Die Tradition bildet da natürlich eine wichtige Quelle.

14) Harm. qu. evv. tum inter se tum cum V. T. (geht nur bis zum 2ten Passah) London 1644.

15) Harm. evv. Dordrac. 1690. Uebersetzt von *Franke,* Halle 1699.

16) Harm. evv. Amstelod. 1699. Lugd. Bat. 1700 (nachgedruckt in Altdorf.) —

Auffassung der Evv." (Tüb. 1736, 47, 66) schon fast an der Grenze einer destruktiven Zeit stehend, noch einmal sich zu einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Harmonistik erhob.

Von Chemnitz unterscheidet er sich nun zuvörderst dadurch, dass er nicht bloss Grundsätze aufstellt, sondern sie auch genau befolgt, und sich stets Rechenschaft darüber ablegt. Behauptet er aber nach dieser Seite hin einen Vorrang vor Chemnitz, so steht er ihm, was die Art und Beschaffenheit der angewendeten Grundsätze betrifft, entschieden nach. Chemnitzens einzelne Theoreme hat er nicht berücksichtigt; dass auf die Art und relative Genauigkeit der Formeln, durch die ein oder der andere Evangelist zwei Erzählungen verbindet, etwas ankommen könne, ahnt er zwar in speciellen Fällen (vgl. pag. 200, wo er aber, wie Chemnitz, das Wort τότε für eine bestimmte Verbindungsformel ansieht) im ganzen hat er sein System nicht darauf gebaut.

Seine Methode ist — originell genug — vielmehr folgende. Er bemerkt, dass gewisse Serien und Perikopen bei allen drei Synoptikern *in gleicher Ordnung* vorkommen, so zwar, dass zwischen die einzelnen Perikopen bei Matth. diese, bei Mk. oder Luk. andere Perikopen eingeschaltet werden, doch ohne dass jene ersteren Perikopen unter sich in verschiedner Ordnung stünden.

Es wäre zum Beispiel die Anordnung einer gewissen Zahl von Perikopen (wir bezeichnen sie mit Buchstaben) folgende:

Mt.	Mk.	Luk.
r	*t*	b
t	a	p
l	b	*t*
m	*m*	*m*
n	s	x
q	x	y
v	*n*	z
p	*v*	*n*
b	h	i
	i	*v*
	k	

so sind hier die Reihen im Ganzen zwar grundverschieden; aber gewisse einzelne Perikopen (die hier cursivgedruckten: t m n v) stehen bei allen in gleicher Ordnung; keiner stellt m vor t, keiner n vor m, bei allen folgt m auf t, n auf m, v auf n.

So geht nach Bengel bei allen Synoptikern die Berufung Petri der Bergpredigt, diese dem Centurio, dieser der Gesandt-

schaft Johannis voraus (vgl. p. 196) so bei allen der Gichtbrüchige der Berufung Levis, diese der verdorrten Hand (p. 194) u. s. w. — wenn auch der eine oder andre Evangelist andere Geschichten dazwischenstellt.

Was haben wir nun von dieser Grundbeobachtung zu halten? — Sie ist durchaus unsicher. Mischen wir x Elemente *ganz willkührlich* zu 3 verschiedenen Permutationen, so ist es nicht nur *wahrscheinlich*, dass trotz der Zufälligkeit der Mischung einzelne unter den x Elementen eine *gleiche Stellung untereinander* in den drei Permutationen erhalten werden, sondern es ist *unvermeidlich*. Vermieden könnte es nur dann werden, wenn nur *zwei* Permutationen statt fänden, und die eine die *umgekehrte* der andern wäre (z. B. *a, b, c, d*, und *d, c, b, a*); oder wenn bei *drei* Permutationen die eine die Umkehrung einer der beiden andern wäre (z. B. *a, b, c, d...*, und *...d, c, b, a*); nur in diesen Fällen fänden jene relativgleichen Stellungen einzelner Elemente nicht statt.

Muss aber jenes Phänomen *relativ gleicher Stellung von zerstreuten Elementen* bei der *willkührlichsten* Anordnung doch nothwendig stattfinden, so kann man von dem Vorkommen jenes Phänomens nicht auf *absichtliche Ordnung* schliessen.

Dies thut Bengel. Wie er einerseits von der ungleichen Stellung einzelner Perikopen auf „Versetzungen" schliesst, so gilt ihm jene *relativ gleiche* Stellung anderer (unter die ungleichen zerstreuter) Perikopen als ein Beweis, dass letztere wirklich in dieser Ordnung vorgefallen seyen.

Nicht allein *mathematisch*, auch *psychologisch* lässt sich diese Methode angreifen. Wie wahrscheinlich ist es, dass die Evangelisten die Akoluthie aller Begebenheiten *nicht mehr* gewusst haben, wohl aber sich hie und da, der eine bei diesen, der andere bei jenen Begebenheiten, erinnert haben, diese Geschichte sey unmittelbar auf jene gefolgt! Wie wahrscheinlich, dass sich bei durchgreifender Realeintheilung, mitten unter losen Anfügungen doch hie und da einmal etliche bestimmte akoluthistische Data finden! Dagegen wie ist es so höchst unwahrscheinlich, erstlich, dass die Evangelisten die ganze Reihefolge aller Begebenheiten sollen gewusst haben, sodann, dass sie diese nun nicht akoluthistisch erzählten, sondern aus besondern Gründen *versetzten*, so doch, dass einzelne Serien von Perikopen, und zwar bei allen die gleichen, ausgenommen wurden aus dem Bereich der Versetzung, doch auch nicht so, dass sie zusammengeschrieben wur-

den, sondern so, dass die Versetzungsstücke zwischeneingeschaltet wurden und dann jeder Evangelist wieder auf die Reihenfolge der Serie zurücksprang!

Mitten in diesem Chaos taucht pag. 202 plötzlich die glückliche Ahnung auf: „In Summa, wo Mk. und Luk. die Geschich-„ten nicht zusammenhängen (wodurch? durch akol. Data? bloss „durch jene Serien? — das lesen wir nicht) da binden sie sich „nicht immer an die Zeitordnung, wie aus Matthäo erhellet, der „eben denselben Geschichten eine andere Zeitordnung (eine an-„dere Ordnung wohl, aber ob eine Zeitordnung? — ob durch akol. „Data? — das untersucht Bengel nicht) ausdrücklich (?) anwei-„set; und wiederum, wo Matthäus die Geschichten nicht genau „zusammenhänget, da hängen Mark. und Luk. dieselben, und „zwar eben in der Zeitordnung wie Matthäus genau zusammen.“ — So confus dieser Satz ist, scheint ihm doch eine Ahnung dessen zu Grunde gelegen zu haben, was wir am Ende von §. 20 als „Bildung von Syndesmen“ namhaft machen wollen.

Was aber soll man sagen, wenn Bengel unmittelbar darauf fortfährt: „Aus beedem folget, dass Matth. sich der Zeitordnung, „Mk. aber und Luk. der Freiheit bedienet haben!“ Dass Matth. akoluthistisch schreibe, ist bei Bengel eine unbewiesene Voraussetzung. So stehen denn auch Bengel's *specielle Resultate* nicht über der Stufe subjektiver Behauptungen; auch er überhebt uns nicht der Arbeit einer neuen, selbständigen, kritischen Forschung.

Nach Bengel's Zeit brach nun die Fluth der negativen Kritik herein. Zuerst sank der letzte Schimmer von Inspirationsvoraussetzung, der etwa noch die in Verachtung gekommene Osiandrische Methode mit mattem Abendscheine hätte beleuchten können. Sodann trat je mehr und mehr mit der Meinung, dass die Evangelisten gar wohl entweder geradezu oder doch in Sachen des Gedächtnisses hätten *irren* können, auch die Neigung hervor, die Differenzen in den parallelen Berichten nicht mühsam zu vereinbaren, sondern als Widersprüche anzuerkennen; und als vollends nach so manchen verschiedenen Versuchen einer *Akoluthistik* das *Interesse* hiefür völlig geschwunden war, gab man den Gedanken an die *Möglichkeit* jener Disciplin völlig auf; man setzte voraus, *die Evangelisten hätten nicht chronologisch (akol.) erzählen* wollen, *und so sey es unmöglich, die Reihenfolge, in welcher die einzelnen ohnehin so oft widersprechenden Begebenheiten* geschehen *seyen, aufzufinden.*

So wurden die *Harmonieen* immer seltener [1]), und *Synopsen* [2]) traten an ihre Stelle.

Die Kritik fuhr nun fort in dem §. 4—6 geschilderten Gange. Sobald einmal die ev. *Geschichte* in Zweifel gezogen war, ging alles Streben dahin, die Entstehung der ev. *Schriften* und ihres Inhalts aus unsichern, unhistorischen Elementen erklärlich zu machen. Sobald dies Streben in Strauss dahin gereift war, dass aller historische Kern den Evv. abgesprochen ward, sobald es im höchsten Interesse der Kritik lag, formale wie reale Widersprüche, in den Evv. hundertweise aufzuweisen, so schlug ohne Aufsehen und Geräusch die Voraussetzung, welche am Anfang der neg. krit. Periode gegolten hatte: *die Evsten. hätten nicht akoluth. schreiben wollen,* in die alte *Osiander*'sche Voraussetzung um: *die Evangelisten hätten akoluthistisch zu schreiben gemeint.* Strauss hat (Thl. I, §. 60) die Sache offen und klar ausgesprochen: *Die Verfasser haben sich geschmeichelt, eine chronologische Erzählung zu geben.* Wenn er diese Behauptung darauf gründet, dass sich hin und wieder bestimmte akoluth. Formeln finden, wie *καταβάντι ἀπὸ τοῦ ὄρους* etc., so mag das hinreichen, um Dilettanten zu blenden, die der Sache nicht auf den Grund zu sehen vermögen. Weil hie und da zwei oder drei Erzählungen durch akoluthistische Formeln angereiht sind, so soll folgen, dass die Evvsten. „sich geschmeichelt haben, *durchweg* eine chronol. Erzählung zu geben". So muss es also wohl *undenkbar* seyn, dass ein Schriftsteller eine Sammlung von *einzelnen Zügen* aus dem Leben eines Mannes geben könnte, ge-

---

1) Ausser dem Entwicklungsgang der neuern Theol. stehen *Toinard* ev. harm. gr. lat. (postum.) Paris 1707. *Fr. Burmann* de Harmonie. Amsterd. 1712 u. 39. A harmony of the gospels, Dublin 1778. *White* diatessaron, Oxf. 1800. — In Deutschland erschienen nur *Eberh. Dav. Hauber* Harm. u. s. w. 1736 (ganz osiandrisch): *Canstein*, Harm. u. Ausleg. Halle 1718. *Rus,* (Jena 1727) *Petersen* (zu erbaul. Zweck. Erkft. 1731) *Kroell,* monot. (Augsb. 1759). *Mirus* lieferte (Leipz. 1675) einen Abdruck von Bengel, *Büsching* (Hamb. 1766) ein eignes Werkchen. Der schott. Theologe *Jak. Macknight* schrieb 1756 eine Ev. harmonie, die 1772 deutsch erschien. — In der neuern Entwicklung inne stehen *Townson* (eine Abhandlung über Harmonistik, von *Semler* 1783 edirt) *Bahrdt* (fata et res gestae J. X. graece. Leipz. 1787) und *H. Plank,* Entwurf einer neuen syn. Zusammenst. u. s. w. Göttingen 1809 (der den Uebergang zu den „Synopsen" bildet.)

2) Vgl. *Clausen* quat. evv. tabulae synopticae (noch mit akoluthistischem Interesse) Havniae 1829 und die bekannten von *Griessbach* und *Lücke-De Wette,* letztere Berl. und Lond. 1818.

ordnet nach blosser Ideenassociation oder einem Realprincip, dabei aber diese und jene einzelne Erzählung mit dieser und jener andern, von der er sich eben bestimmt erinnert, dass sie unmittelbar darnach vorgefallen sey, durch akoluthistische Formeln verbände? Unmöglich wäre dies, ohne dass man annähme, ein solcher Schriftsteller „habe sich geschmeichelt, eine durchaus chronologische Erzählung zu geben?" — Strauss hat aber zu diesem Sophisma seine guten Gründe gehabt. Denn ist die Absicht der Evvsten, akoluth. zu schreiben, nicht vorausgesetzt, so lässt sich ein gut Theil der gewünschten *chronol. Widersprüche* nicht beweisen; fehlt es an Widersprüchen, so erscheinen die Evv. historisch glaubwürdig; erscheinen die Evv. hist. glaubwürdig, so steht es ja gar schlecht um den Satz, dass sie nicht allein von dogmatischen, sondern auch von histor. Schwierigkeiten wimmeln.

Nein, die *Voraussetzung*, die Evv. lieferten durchaus keine Data, woraus eine Akoluthie sich construiren liesse, ist wie die andre, sie hätten ihre Schriften nach akol. Prinzipe im Ganzen angelegt, *falsch*. Wir bauen unsre Kritik nicht auf *Voraussetzungen*, sondern auf *Beweise*. Deshalb fragen wir bei jedem einzelnen Evsten zuerst: Was wollte er geben? Welches Prinzip der Anordnung hat er hiebei befolgt? Inwieweit enthält er akoluthistische Data?

Als *Voraussetzung* aber gilt uns hiebei nur der unwidersprechliche Satz: Es habe nichts undenkbares, dass ein Biograph, ohne im Ganzen chronol. schreiben zu wollen, doch hie und da der chronologischen Verbindung einzelner Züge untereinander sich erinnerte, und dieselbe andeutete.

§. 18.

Methode.

Oben bereits wurde daran erinnert, dass *akoluthistische* Untersuchungen nicht eher möglich seyen, als bis die *synoptischen* Resultate sicher ständen. Letztere aber setzen selbst wieder eine genaue Betrachtung des erzählten *Inhaltes* voraus, so dass es scheinen möchte, als könnten wir an eine Beobachtung der akoluthistischen und sonstigen *formalen* Eigenthümlichkeiten nicht eher schreiten, als vor beendigter Untersuchung des *materialen* Gehaltes, und als müsse sonach letztere die erste, erstere die zweite Abtheilung bilden. Allein dies wird unmöglich durch den Umstand, dass andrerseits eine wahrhafte Betrachtung des Material-

gehaltes in seiner Einheit nicht geschehen kann, wenn nicht zuvor ein einigermassen sichres akoluthistisches Resultat fest steht. Argumentirt **Strauss** von verschiedener Stellung aus auf chronologische Widersprüche, und wendet er sofort diese zur Verstärkung der Realwidersprüche an, so dürfen wir unsrerseits ja nie etwas auszurichten hoffen gegen jene Argumentation, wenn wir nicht zuvor die *erste akoluth. Frage:* „Wollten die Evsten akol. schreiben?" beantwortet haben. Weiter, wenn unter manchen ähnlichen Problemen auch das als ein wahrlich nicht unwichtiges aufgebracht wird, *wann* Jesus sich für den Messias erkannt, *wann* er sich als solchen seinen Jüngern dargestellt, sein Leiden vorausgesagt habe — wenn je nach der Art der Lösung dieses Problems der Richterspruch der höhern Kritik bejahend oder verneinend ausfällt — wenn mithin auch von apologetischer Seite aus die ganze Entwicklung der öffentlichen Thätigkeit Christi in ihrem innern Gange nicht begriffen werden kann, es wäre denn zuvor jenes „Wann" beantwortet, so ergiebt sich, dass es dennoch bei der alten Anordnung bleiben müsse, wonach der *formale* Theil den Anfang macht.

Aber wie nun sich helfen, in Betracht jener *parallelen Perikopen*, deren synoptisches Verhältniss vor Beginn der Akoluthistik erörtert seyn muss? — Mich dünkt, der Ausweg ist einfach. Es giebt nämlich gewisse **synoptische Grundsätze**, welche an sich so evident sind, und sich so klar beweisen lassen, dass von ihnen allein aus schon ein ziemlich sicheres *Vorurtheil* gefasst werden kann darüber, ob einer Erzählung bei dem einen Evsten, und einer ähnlichen bei einem anderen *ein und dasselbe* Faktum zu Grunde liege. Wir wollen die sich also ergebenden *Präjudicien* als *Voraussetzungen* für die Akoluthistik gelten lassen, im zweiten, materialen Theile aber natürlicherweise die synoptischen Untersuchungen wieder ganz aufs neue aufnehmen, und durch freie exegetisch-kritische Behandlung des Inhalts die zuvor gewonnenen Präjudicien *prüfen*. Lassen diese sich durch *vorurtheilsfreie* innere Kritik (ohne alle petitiones principii) rechtfertigen, so ist alsdann die **Möglichkeit** erwiesen, dass ein einzelnes Ereigniss von verschiedenen Verfassern auf diese bestimmten von einander verschiedenen Arten erzählt werden konnte. Und mehr brauchen wir ja nicht, als den Beweis, dass keine Unmöglichkeiten, Unwahrscheinlichkeiten, Widersprüche vorliegen.

So stellt sich das gegenseitige Verhältniss von Synoptik und Akoluthistik. Die Synoptik theilt sich in 1) *Aufstellung synoptischer Grundsätze,* 2) *Anwendung derselben zu Präjudicien,* 3) *exegetische Recht-*

fertigung. Die letzte bleibt für Abth. 2 aufgespart, die zweite wird am besten mit der akoluthistischen Betrachtung der einzelnen Evv. und ihrer gegenseitigen Vergleichung unmittelbar verbunden, d. h. bei jedem speciell sich darbietenden Falle in Anwendung gebracht, zu der ersten aber wollen wir sogleich schreiten.

Vor allem haben wir uns — denn wir wollen mit der juridischen Genauigkeit eines Processes die Sache betreiben — über einen wichtigen Punkt vorläufig zu verständigen. Wir sprachen nämlich oben die Absicht aus, zu untersuchen, *ob je zwei oder drei von verschiedenen Evsten erzählten, ähnlichen Erzählungen ein und dasselbe Faktum zu Grunde liege.* Hierin könnte die negat. Kritik bereits die *Voraussetzung* ausgesprochen zu finden glauben: dass von *Faktis* überhaupt die Rede seyn könne oder müsse. Indessen ist dies durchaus nicht unsere Meinung. Wir setzen nicht blindlings voraus, den ev. Berichten müssten *Thatsachen* zu Grunde liegen; sondern wir gehen in die Streitfrage ein, wonach eben das noch als *problematisch* betrachtet wird, *ob* den ev. Berichten hist. Thatsachen zu Grunde liegen oder nicht. Die neg. Kritik stellt nun folgendes Theorem auf: *Aus der Art, wie die ev. Berichte erzählt sind, ergiebt sich, dass ihnen keine Thatsachen zu Grunde liegen können.* Die Beweiskette ist folgende: *Ist ein Faktum geschehen, und wird es von verschiedenen Berichterstattern erzählt, so haben diese entweder a) die Sache nicht gehörig gekannt und weichen deshalb von einander ab* (woraus dann folgt, dass die *Sache* zwar geschehen seyn mag, die vorliegenden *Berichte* aber ihrer Ungenauigkeit wegen auf Axiopistie doch keinen Anspruch machen können) *oder b) kannten sie die zu erzählende Sache genau, so mussten sie dieselbe ohne reale und formale Widersprüche erzählen. Nun erzählen aber die Evangelisten die ev. Geschichten nicht* ohne, *sondern* mit *realen und formalen Widersprüchen: Folglich ist a) entweder die* Sache *zwar geschehen, die Art der Berichterstattung aber unglaubwürdig* (so die älteren Rationalisten und auch Strauss an manchen Stellen, z. B. I, pag. 741) *b) oder den Berichten liegt gar keine Thatsache zu Grunde* (so die neuere Schule).

Indem wir die *major* zugeben, liegt es uns lediglich ob, die *minor* zu prüfen. Die Prüfung zerfällt in zwei Theile. 1) Sind *formale,* 2) sind *reale* Widersprüche vorhanden? Die erstere Frage wiederum zerfällt, was die Akoluthistik anlangt, in die beiden Fragen: 1) Wollten *die Evsten akoluthistisch berichten?* 2) *Wenn sie es* nicht *wollten: machen sie dann wenigstens* den *Eindruck, als ob sie doch mindestens die Geschichten, die sie erzählen, nicht* ordnungslos *untereinanderwürfen?* Wer einer Geschichte so nahe stand,

wie die Verfasser der Evv. der Geschichte Jesu nahe gestanden haben müssen, falls nicht ihre Berichterstattung alle Axiopistie verlieren soll, von dem darf man natürlich *fordern*, dass er wenigstens hie und da merken lasse, ihm seyen nicht nur die Fakta in ihrer Vereinzelung bekannt, sondern er wisse auch näheres darum; er wisse auch wenigstens einigermassen ihre Aufeinanderfolge. Vollends, wenn die Evsten Jünger Jesu *waren* oder unter apostolischem *Einflusse* schrieben — wie die Apologetik beweisen *möchte* — so wird die Kritik mit Recht verlangen, nicht zwar, dass die Evsten ein akoluthistisches Anordnungsprinzip haben befolgen müssen, wohl aber, dass sich *Spuren vorfinden* davon, dass den Verfassern die Akoluthie wenigstens theilweise bekannt war, und dass sie mindestens nicht in positive akoluth. Widersprüche sich verwickeln durften, (welches letztere geschehen wäre, nicht zwar, wenn die einzelnen Evsten verschiedne Anordnungsprinzipien befolgten, wohl aber, wenn der eine von einem bestimmten Faktum eine *bestimmte* Zeit angab, ein anderer aber dasselbe Faktum mit bestimmter Angabe in eine *bestimmt andere* Zeit versetzte.)

Hiernach ist *dies* unsre zweite Frage: Wenn es sich erst herausgestellt haben sollte, dass die Evsten nicht akoluthistisch berichten *wollten* — *finden sich dann wenigstens jene Spuren*, *dass sie hie und da*, wo *sie* wollen, *Kenntniss von der Akoluthie zeigen*, *und dass sie sich mindestens nicht positiv widersprechen?*

Deshalb *versuchen* wir, *ob* sich akoluthistische Spuren, und *welche* sich finden. Ebendeshalb aber auch *nehmen* wir bei parallelscheinenden Berichten vorläufig einmal *an*, es *sey* wirklich so ein Faktum *geschehen*, und fragen dann, ob unter dieser *einstweiligen Voraussetzung*, („*im Fall* so ein Faktum geschehen sey") die Berichte sich wohl so verschiedenartig würden gestaltet haben können, wie wir sie im einzelnen Falle finden. Ist bei Identität des Faktums ein bestimmter Grad von Verschiedenheit der Berichte *historisch-erklärbar*, so haben wir *bewiesen*, dass man aus der Verschiedenheit der Berichte wenigstens nicht auf Verschiedenheit der Fakta, und alsdann aus der Unwahrscheinlichkeit der Wiederholung zweier (dreier) im Ganzen so ähnlicher Fakta nicht auf *Unmöglichkeit* eines derartigen Faktums überhaupt schliessen dürfe. Ist dagegen die Verschiedenheit der Berichte zu gross, um sich bei angenommener Identität des Faktums erklären zu lassen, so bleibt uns nur die *eine* Frage, ob alsdann der *Rest von Aehnlichkeit* noch immer so gross sey, dass eine derartige Wiederholung eines ähnlichen Faktums undenkbar wäre.

Dies und nichts anderes ist unsre Absicht, wenn wir uns zu untersuchen vornehmen, ob zweien ähnlichen Berichten ein und dasselbe Faktum zu Grunde liege.

§. 19.

Grundsätze der Synoptik.

Bei der bisherigen Behandlung der *Synoptik* stellten sich zwei diametral entgegengesetzte Methoden heraus. Die *Osiandrische* Seite (unter den Aelteren von Sandhagen und Hauber noch vertheidigt, unter den Neueren von Storr und Strauss repräsentirt) nimmt als obersten Grundsatz an: Wenn zwei Erzählungen einigermassen in Nebenumständen divergiren, so liegen ihnen zwei verschiedene Fakta zu Grunde, wo man dann entweder mit Storr das Unwahrscheinlichste zugeben muss, dass eine Begebenheit, die schon einmal vorgefallen sey, der Hauptsache nach und wenige Nebenumstände abgerechnet noch einmal ebenso vorgefallen sey [1]), oder mit Strauss folgenden

---

1) Consequent, wie bei *Osiander*, durchgeführt, führt dies zu Resultaten wie folgendes: „Als einst Jesus nach Jericho einzog (Luc.), sass ein „Blinder am Wege, und da er hörte, dass Jesus vorbeiging, rief er: „Jesus, Sohn Davids, erbarme dich meiner. Die Umstehenden bedräuten „ihn; er rief aber nur um so ärger: Jesus, Sohn Davids, erbarme dich „meiner. Da liess ihn Jesus herbeiführen, und fragte: Was soll ich dir „thun? Er antwortete: Dass ich sehend werde. Und Jes. sprach: Sey „sehend; dein Glaube hat dir geholfen. Und sogleich ward er sehend u. s. w. „Als nun Jesus aus Jericho zum andern Thor hinausging (Mc.), so sass „da wieder ein Blinder, der Bartimäus hiess, am Wege. Und da er hörte, „dass Jesus vorbeiging, rief er: O Sohn Davids, Jesus, erbarme dich „meiner. Und sie bedrohten ihn; er rief aber nur um so ärger: Sohn „Dav. u. s. w. Und Jesus liess ihn herzurufen, und sprach: Was soll „ich dir thun? Er sagte: Dass ich sehend werde. Jesus sprach: Dein „Glaube hat dir geholfen u. s. w. Ein drittes Mal, als Jes. wieder ein„mal nach Jericho hinein ging (Mt.), sassen *zwei* Blinde am Wege, und „da sie hörten, dass Jesus vorbeiginge, riefen sie: O Sohn Davids, er„barme dich unser. Das Volk drohte ihnen, aber sie riefen nur noch „lauter: Erbarme dich unser, du Sohn Davids. Und Jesus blieb stehn „und sprach: Was sell ich euch thun? Sie sprachen: Herr, dass unsre „Augen aufgethan werden. Und Jesus rührte sie an u. s. s.“ Treffend naiv ist, was Bengel (Harm. pag. 197) gegen den Osiandrismus sagt „Die Wohlthat an Petri mit einem harten Fieber behafteten Schwieger „ist viel herrlicher, da eine dauerhafte Gesundheit darauf erfolget ist, als „wann sie eine oder gar zwo Recidiven bekommen hätte.“

Schluss machen muss: „Es ist *unmöglich*, dass zwei Schriftsteller, „die Ein Faktum berichten, in Nebenpunkten abweichen. Nun „weichen aber M und N so und so ab. Folglich berichten sie „nicht Ein Faktum. Sondern es wäre anzunehmen, dass zwei „einander so unendlich ähnliche Fakta gleichwohl *verschiedene* wä„ren. Da nun aber ein Faktum sich auch nicht mit fast allen „Nebenumständen wiederholen kann, so liegt in jenen Berichten „*überhaupt kein Faktum* zu Grunde.“

Ein gesunder historischer Sinn aber wird bei vielen Erzählungen geneigt seyn, zwar die *Unwahrscheinlichkeit der Wiederholung eines Faktums*, nimmer aber die *Unmöglichkeit der Divergenz in Erzählung Ein und desselben Faktums* zuzugeben [2]).

Und so steht dem *Osiander-Strauss'schen* Axiom ein anderes entgegen, welches von der neuern Schleiermacher-De Wette'schen Schule, ausserdem aber auch, wiewohl weniger konsequent, von *Tholuck, Olshausen* u. s. w. befolgt wurde. **Aehnliche Berichte sind, wenn es nur irgend möglich ist, für identisch zu halten, und die Divergenzen sind aus Ungenauigkeit oder Gedächtnissfehlern zu erklären oder durch Interpretation zu entfernen.**

Will man diesen Satz *überall* anwenden, wo irgend zwei Berichte einige Aehnlichkeit mit einander zu haben scheinen, so kömmt man ebenfalls zu Behauptungen, gegen welche der gesunde historische Sinn sich sträubt. **Strauss** hat sich alle erdenkliche Mühe gegeben, nachdem er's auf die *osiandrische* Weise

---

2) Wie sich das *Inspirationsdogma* und die *Irrthumlosigkeit* der Evvsten zur Möglichkeit solcher Divergenzen verhalte, geht uns hier gar nichts an. Die Frage spaltet sich überhaupt in zwei Fragen. 1) *Konnten die Evvsten sich irren* (auch nur in rein-historischen Punkten, in Sachen des Gedächtnisses?) Dies zu entscheiden, ist Sache der Dogm. Nur bemerken wir gleich hier, dass ein solches Verfahren, wonach wir diesen dogm. Satz von vorne herein als Axiom festhalten und *daraus* Beweise auf specielle synoptische Fälle ziehen würden, uns mit vollem Recht bei denen in *Misskredit* bringen würde, welche jene dogm. Voraussetzung nicht theilen. Das wollen wir ja eben untersuchen, ob *von aller Dogmatik abgesehen* die Evv. (als lediglich historische Bücher betrachtet) *historische Schwierigkeiten* haben. 2) *Ist jede Divergenz auch schon ein Irrthum?* Können synopt. Divergenzen nicht daher sich erklären, dass der eine Evangelist diese, der andere jene Seite hervorzuheben pflegt, dass der eine gerne ähnliche Begebenheiten summarisch zusammenfasst, der andre nicht u. s. w.? — Diese Frage ist rein exegetisch, und wird Abth. 2 in den speciellen Fällen ihre Anwendung finden.

versucht hatte, die andre Methode anzuwenden. Hat er doch das Kindlein des *βασιλικός* (Joh. 4) mit dem Sklaven des römimischen Centurio (Mt. 8, Luk. 7) [3]), ja die Sünderin, die (Luk. 7) Jesu die Füsse salbt, mit der Maria, Lazari Schwester [4]), (Joh. 12 u. parall.) und zuletzt gar mit der Ehebrecherin [5]) (Joh. 8) identificirt! — Freilich nur, um nachher aus der Unbestimmtheit und Ungenauigkeit der Berichte auf Mythenhaftigkeit zu schliessen.

Beiden, bis in's lächerliche getriebenen Extremen stellen wir ein Verfahren entgegen, welches, wenn die Evvsten Profanscribenten und ihr Objekt etwa der 2te punische Krieg wäre, niemand anzuwenden sich bedenken würde. Uns gelten nämlich vor allem folgende zwei allgemeinen Sätze:

1) Es ist recht wohl möglich, dass mehrere Schriftsteller, welche Ein Faktum erzählen, in manchen Punkten divergiren; ja es ist dies sogar das Wahrscheinlichere.

2) Es ist wohl möglich, dass zwei verschiedene Begebenheiten, wenn sie in derselben Sphäre, unter denselben Voraussetzungen vorfallen, in manchen Punkten einander ähnlich werden.

Zu beiden Sätzen ist wenig zu bemerken. Der erstere bestätigt sich durch hundert täglich vorkommende Fälle. Man lasse sich von zwei verschiedenen, dazu befähigten Personen den Inhalt einer Predigt referiren. Die Disposition, die Kern- und Gewalt-Stellen haben vielleicht beide wörtlich behalten; die Zwischenglieder aber werden in dem Referate jedes der beiden sicher verschieden ausfallen. Man nehme eine Geschichte, einen Vorfall, etwa, wie jemand ein Bein gebrochen, mit dem Wagen gestürzt sey u. dgl. Von allen Uebertreibungen abgesehen, welche bei solcher Gelegenheit gemacht zu werden pflegen, höre man zwei besonnene Männer, die Augenzeugen waren, und beobachte dann, ob nicht der eine diesen, der andre jenen Umstand entweder hervorhebt oder übergeht, ohne dass darum der eine oder der andere falsches berichtete. Es ist dies ja auch so natürlich: jede Begebenheit besteht aus einem Complex von verschiedenen Entschlüssen, Thaten, Erfolgen; jede Aktion besteht wieder aus

3) Vgl. Str. L. J. II, pag. 96.

4) Bd. I, §. 89.

5) Ibid. §. 90, p. 749.

einer Reihe von körperlichen Bewegungen; zu beidem kommen hinzu die dabei gesprochenen Worte, welche selbst wieder einflussreich auf die Sache seyn oder eine blosse Empfindung einer mithandelnden Person ausdrücken können. Wer nun einen Vorfall erzählt, der wird nicht alle körperlichen Bewegungen, nicht alle und jede dabei gesprochenen Worte wiedergeben, sondern herauslesen erstlich, was objektiv zur Erklärung des Ganges der Begebenheit gehört, sodann aber auch dasjenige, was ihm seiner subjektiven Stellung nach besonders auffiel, sich seinem Gedächtniss unwillkührlich einprägte, und was ihm nun beim Erzählen durch den natürlichen Gang der Ideenassociation wieder nahe tritt. So entstehen bei verschiedenen Erzählern Divergenzen in den Berichten. Hauptfrage bleibt, ob verschiedene Berichte keine *Widersprüche* enthalten, d. i. mit andern Worten, ob die Divergenzen sich aus jener subjektiven Freiheit der Auffassung erklären lassen.

Natürlich ist dagegen, dass solche Berichte verschiedener Erzähler *Scheinwidersprüche* enthalten können. Höchst interessante Beispiele dieser Art fand ich in den mündlichen Erzählungen, die ich in Zürich über die bekannten Vorfälle des 6. Sept. 1839 hörte, und zwar von besonnen, glaubwürdigen Männern, die Augenzeugen gewesen waren. Es sey erlaubt, nur eines dieser Beispiele anzuführen. Das Gerücht, als ob ein Berner Armeecorps von der radicalen Regierung gegen das (der grossen Mehrzahl nach damals conservative) Volk zu Hülfe gerufen sey, und jede Stunde einrücken werde, hatte unter dem Volk eine furchtbare Aufregung hervorgebracht. Ueberall, besonders aber im Bezirk Pfäffikon, war man gerüstet und jeden Augenblick zum Aufbruch gegen Zürich oder das Bernerheer bereit. Als aber am Abend des 5. Sept. die bestimmte Nachricht, dass jenes Gerücht alles Grundes ermangle, in Zürich eintraf, so schrieb das an der Spitze der conservativen Bewegung stehende Centralcomite mehrere hundert Briefe, und schickte sie nach allen Seiten, um das Volk zur Ruhe zu ermahnen. (Eine Bemühung, die bekanntlich ihren Zweck nicht mehr erreichte.) Nun erzählte mir Ein Berichterstatter, es sey der Conservative N. mit einem Briefe Abends spät noch nach Pfäffikon geschickt worden; ein zweiter Berichterstatter erzählte mir bei andrer Gelegenheit, der Conserv. N. sey jenen Abend nach Pfäffikon geschickt worden, aber nachdem er eine kurze Strecke Weges zurückgelegt, wieder umgekehrt mit der Nachricht, im Bezirk Pfäffikon werde schon Sturm geläutet. Ein dritter: zwei reitende Boten seyen nach Pfäffikon

geschickt worden. Ein vierter: N. habe zwei reitende Boten nach Pfäffikon geschickt. Wenn je vier Berichte unvereinbar *scheinen,* so sind es wohl diese. Und wenn ein Harmonist durch die Conjektur helfen wollte, N. sey nach Pfäffikon geschickt worden, aber sogleich auf dem Zürichberg seyen ihm zwei von dorther kommende Bauern begegnet mit der Nachricht, dass im Bezirk Pfäffikon schon alles im Aufbruch begriffen sey; er sey darauf mit ihnen nach Zürich zurückgekehrt und in das nahegelegene Haus des Gemeindammann Nägeli gegangen, und habe ihnen schnell zwei Pferde satteln lassen, und sie eilend zurückreiten und Ruhe gebieten heissen — so würde man dies ohne Zweifel für eine höchst unwahrscheinliche und künstliche Conjektur ererklären. Und doch ist dies nicht eine Conjektur, die ich gemacht habe, sondern der einfache wahrheitsgetreue Bericht, den mir der Conservative N. selber gab, als ich *ihn* um den Hergang fragte! Man sieht daraus, dass man in den harmonistischen Hülfshypothesen weit eher zu zaghaft als zu kühn zu seyn pflegt.

Was den zweiten Satz betrifft, so lässt sich dieser ad oculos demonstriren. Wir dürften nur an die *Aerzte* appelliren, und diese befragen, ob unter ihren vielen Kuren nicht mehrere vorkämen, die sich was die Krankheit und was den Kranken ja dessen Benehmen betrifft, auf's Haar ähnlich wären. Wir können aber noch weiter gehen, und geradezu aus der *Geschichte* unsre Beweise entnehmen. Oder ist etwa Heinrichs IV. Flucht vor seinem Sohne der des David vor Absalom nachgebildet? Oder kann der Kommandant Schlez darum unmöglich das damals bevestigte Erlangen erobert, geplündert, verbrannt, die sammt dem Pfarrer in die Frauenkirche (jetzt Altstädter Kirche) geflüchteten Einwohner niedergemetzelt haben, weil fast genau dasselbe von Tilly an Magdeburg verübt ist? — Doch (wirft man ein) ein Blutbad kann sich — auch wohl in Nebenumständen — wiederholen. Aber wie steht es dann mit Zügen, die in dem Leben eines einzigen Mannes vorkommen? Wie mit *Jung-Stillings zweimaliger* Gefahr im Binger-Loch? Wie mit dem mehr denn zweimal sich wiederholenden Umstand, dass *Cromwells* wichtigste Schlachten auf seinen Geburtstag fielen? — Und doch, wer will es wagen, diese Fakta zu bezweifeln! Aber solche Beweise hätten wir nicht einmal nöthig. Die Wiederholungsfälle in der ev. Geschichte erklären sich noch leichter. Was soll man z. B. sagen, wenn Strauss es unmöglich findet, dass eine „Heilung in die Ferne", wie beim Kinde des Königischen, sich später beim Knechte des Centurio wiederholt habe? Dass ein Knecht so gut krank werden kann, als ein

Kind, wird er doch zugeben. Dass ein Centurio, wenn er von Jesu hörte, ihn bitten konnte um Heilung, so gut wie ein βασιλικός, wird auch kein unübersteiglicher Berg seyn. Auffallend wäre nur das, wenn beide auf gleiche Art, mit gleichen Worten bäten. Das ist aber keineswegs der Fall; der Centurio bittet voll festen Glaubens, und setzt voraus, dass Jesus in die Ferne heilen könne und wird deshalb belobt; der βασιλικός zieht sich seines Kleinglaubens wegen eine Rüge zu. Aber eins bleibt doch übrig; das Faktum der *Heilung in die Ferne* selbst. So etwas, meint Strauss, wird sich doch nicht haben wiederholen können. Er geräth eben hier wieder in die alte Begriffsverwirrung. Von der *dogm. Voraussetzung* des Herrn Strauss aus konnte sich das Faktum freilich nicht wiederholen, konnte aber auch das erstemal nicht geschehen; betrachtet man dagegen — wie es der einzig wissenschaftliche Weg ist — die ev. Geschichte in der Absicht, zu prüfen, ob sie *vom Dogma abgesehen rein historische* Unmöglichkeiten enthalte, so ergiebt sich: dass wenn Jesus *einmal* die Kraft in die Ferne zu heilen hatte; er sie auch das andremal hatte, und dass er diese Kraft eben so gut öfter anwenden konnte, als die Kraft, Blinde sehend zu machen. Strauss verdreht den Satz: „Heilungen in die Ferne sind unmöglich", nach seiner Weise in den andern: „Heilungen in die Ferne sind etwas aus-„serordentlich schwieriges, seltenes" und schliesst daraus auf Unmöglichkeit der Wiederholung.

An diesem Beispiele glauben wir vorläufig gezeigt zu haben, wie es im allgemeinen stehe um den abstrakten Satz, dass ähnliche Fakta sich nie wiederholen können. Betrachten wir aber unsern Satz Nro. 2 genauer, so werden wir auf ein wichtiges, schon von Tholuck in der Einl. zur Bergpredigt angedeutetes Moment geführt, darauf nämlich, dass, was die Wiederholungsfähigkeit anlangt, ein ausserordentlicher Unterschied stattfindet zwischen *Reden* und *Begebenheiten*.

Wir fassen, was wir darüber zu sagen haben, in folgende zwei weitere Sätze zusammen:

3) Es ist minder wahrscheinlich, dass eine Begebenheit in denselben Hauptzügen sich zwei und dreimal wiederhole (vgl. oben Anm. 1.)

4) Es ist sehr möglich, ja wahrscheinlich, dass jemand einen Ausspruch, ein Gleichniss, eine Rede, bei verschiedenen Anlässen immer wieder gebrauche.

Satz 3 kann nach dem zu Satz 2 bemerkten nicht mehr missverstanden werden. Es handelt sich darum, ob zwei Erzählun-

gen zusammentreffen 1) nicht nur in etlichen Nebenumständen (z. B. *Sturm stillen* und *Wandeln auf dem Meer*, wo nur der *Ort* derselbe) 2) nicht nur in allgemeinen Zügen, die sich öfter wiederholen *können*, (z. B. *Königischer* und *Centurio*, die nur in dem allgemeinen Zug übereinkommen, dass beidemale eine Wirkung in die Ferne stattfindet, oder *Ehebrecherin* und *Salbung durch die Sünderin*, die nur darin ähnlich sind, dass beidemale eine Sünderin mit dem Herrn in Berührung kömmt) 3) sondern in denjenigen Zügen, welche eine Erzählung zu dieser bestimmten machen. (So ist beim Königischen die kleingläubige, beim Centurio die starkgläubige Gesinnung sammt deren Aeusserungen der Hauptzug.)

Satz 4 ist nie gehörig erwogen worden. Aber man darf nur auf sein eignes Reden Acht haben, um seine Wahrheit einzusehen. Wir, an abstrakteres Denken gewöhnt, werden dennoch, wenn irgend ein Satz — gleichviel ob ein philosophischer oder historischer — uns klar oder besonders wichtig geworden ist, denselben bei verschiedenen Gelegenheiten äussern, mit mehreren Personen uns darüber unterreden, und je öfter dies geschieht, desto mehr wird sich ein bestimmter Redetypus, eine bestimmte Ausdrucksweise herausbilden, deren wir uns bedienen, um jenen Gedanken dadurch klar zu machen. Vollends wer durch einen seelsorgerischen Beruf auf Andere einzuwirken angewiesen ist, dem werden sich sicherlich gewisse Formeln, Wendungen, Bilder, Gleichnisse fixiren, deren er sich immer wieder bedienen wird, um dieselben dogmatischen oder moralischen Wahrheiten Anderen nahe zu legen. Wie viel mehr aber musste dies vollends in Israel der Fall seyn, wo die Sprache an sich *gnomenartig*, wo sie weniger abstrakt, wo sie mehr auf concrete, anschauliche Redeweisen angewiesen war. So dürfen wir denn auch nicht allein bei wirklichen kurzen Gnomen, sondern ebenso bei grösseren Redestücken (z. B. Strafreden, Ermahnungen bestimmten Inhalts) uns nicht wundern, Wiederholungen anzutreffen, und unnütz ist das Bemühen, herausfinden zu wollen, welcher Evangelist von diesem und jenem Ausspruch die rechte Veranlassung nenne. Völlig unnütz aber ist es, wenn Strauss die Sache soweit treibt, dass er nicht einmal zugeben will, Jesus habe verschiedene *ähnliche* Gleichnisse vortragen, oder, was dasselbe ist, ein bereits gesprochenes Gleichniss ein andermal mit gewissen Umbildungen wieder sprechen können.

Diese Betrachtung der *Wiederholbarkeit gleicher Redestücke* führt uns auf eine weitere, die *Reden* Jesu betreffende Thesis (Satz 3

und 4 diente zur Erläuterung und nähern Bestimmung von Satz 2; nun in Satz 5 werden wir etwas zu Satz 1 gehöriges nachtragen).

5) Es ist an sich unnatürlich, dass jemand die Rede eines Andern wörtlich wiedergebe; vielmehr ist es natürlich, dass man nur die Hauptgedanken und Hauptwendepunkte wiedergiebt.

Die Widerspruch-dürstende Kritik fasst die von Jesu referirten Dikta nicht anders auf, als ob ein Stenograph sie nachgeschrieben hätte. Wieder zu viel Gelehrsamkeit und zu wenig natürlichen Sinn und enargische Anschauung! Wie viele abgerissen stehende Sätze findet nicht Strauss in den von Luk. referirten Reden Jesu (Theil I, p. 6). Wie setzt er (leider müssen wir hinzusetzen; sammt vielen neuern Exegeten[6]) voraus, dass je ein folgender Vers sich an den je vorhergehenden mit logischer Schärfe anschliessen müsse! Und wo der strenglogische Zusammenhang sich nicht herausfinden lässt, da folgert er: die Redestücke selbst können nicht so, wie sie referirt sind, nacheinander gesprochen seyn, sondern nur der Evangelist hat sie — etwa weil irgend eine Vokabel in beiden Redestücken gleich war — so zusammengestellt[7]). Die Sache ist gerade umgekehrt: nicht der *Schriftsteller* pflegt durch den gleichen Klang einer Vokabel sich bewegen zu lassen; eine dem Inhalte nach disparate Erzählung anzufügen; sondern von ihm, dem reflektirenden, der sich Zeit nehmen kann zu überdenken und zu ordnen, ist vorauszusetzen, dass er dem Inhalte nach ordnen werde, sobald er den akoluthistischen Gang verlässt (und dass dies auch bei den Evsten der Fall sey, wird an seinem Orte bewiesen werden); dagegen im *Leben* findet nichts häufiger Statt, als dass man im Laufe der zwanglosen Unterhaltung oft durch den Klang eines einzigen Wortes, oder durch diesen oder jenen sich eindrängenden Nebengedanken auf einen neuen Gegenstand geführt wird, und so das Gespräch eine andre Wendung nimmt.

---

6) *Olshausen* macht eine Ausnahme. Er sucht in solchen Fällen einen *psychologischen*, aus den Gesetzen der *Ideenassociation* sich ergebenden Zusammenhang. Ihn haben aber Strauss und De Wette so missverstanden, dass sie, in der Voraussetzung, Olsh. gebe den gefundenen Zusammenhang für einen der *grammat. Exegese* entnommenen, diese Lösungen „gezwungene, zusammengedrehte" nannten.

7) Vgl. bes. Str. L. J. I, pag. 641 ff. Bis in ein wahrhaft lächerliches Extrem hat dies B. Bauer ausgebildet. (Vgl. s. *Joh.* p. 10—55. *Syn.* I, Abschn. 4).

Man versuche es nur, etwa nach der Rückkehr von einem Spaziergange, den man in Begleitung eines oder etlicher Freunde gemacht hat, die geführten Gespräche niederzuschreiben. Man wird nicht jedes Wörtchens, nicht jeder Wendung sich erinnern; aber die Resultate des Gesprächs (das, was dabei durch gegenseitige Unterredung an neuer Erkenntniss gewonnen ward), ferner die Hauptgedanken und wichtigsten Aeusserungen, die dieser oder jener Freund that, endlich der Gang des Gespräches, das Uebergehen von diesem zu jenem Gegenstande, dies alles wird sich dem Gedächtnisse eingeprägt erhalten. Versucht man nun, das Ganze niederzuschreiben, so werden, eben weil die unbedeutenderen Uebergänge von einem zum andern Gegenstande dem Gedächtniss am leichtesten entfallen, die verschiedenen Grundbestandtheile des Gespräches scheinbar zusammenhangslos und disparat neben einander zu stehen kommen. Vollends wenn Mehrere unabhängig von einander ein und dasselbe Gespräch schriftlich zu fixiren versuchen, so wird dem einen dies, dem andern jenes nicht mehr gegenwärtig, dem einen dies, dem andern jenes besonders wichtig seyn, die Referate werden bei aller Gleichheit des Inhalts doch wesentliche Divergenzen darbieten, aus welchen die höhere Kritik ohne Mühe die grössten Widersprüche, und die auf Grammatik bornirte Exegese die grössten Schwierigkeiten herausfinden könnte. Kurz das Resultat einer solchen Aufzeichnung würde im wesentlichen den in unsern Evv. aufbehaltenen Reden Jesu gleichen.

Soviel genüge als Erläuterung unsrer fünf *synoptischen* Grundsätze. Wir gehen nun über zur Beleuchtung des Verfahrens, das in der *Akoluthistik* angewendet worden ist, und angewendet werden muss.

§. 20.

(Grundsätze der Akoluthistik.)

Welche Wege die *älteren Harmonisten* und unter ihnen namentlich Chemnitz eingeschlagen, um zu akoluth. Resultaten zu gelangen, ist §. 14 ff. bereits auseinandergesetzt. Als man neben der falschen Voraussetzung, dass die Evv. durchweg akoluthistisch erzählen wollten, auch die richtige Beobachtung, dass sie hie und da akoluth. Data enthalten, aufgegeben hatte, so gerieth nun die Akoluthistik in einen eigenen Zustand. Anstatt nämlich die vorhandenen akol. Data zu beachten und zu benützen, baute man vielmehr auf vermeintlich sichere Beobachtungen „dass die-

ser oder jener Evangelist die Reden oder Thaten Jesu in dem *ursprünglichen* Zusammenhang gebe" — den Schluss: dass also je dem einen Evsten, wenn schon er nicht durchweg akoluthistisch erzähle, doch ein relativ-grösseres Vertrauen zu schenken sey, als dem andern. So sprach man davon: „Luk. hat diese oder „jene Erzählung, diesen oder jenen Ausspruch in anderem Zu- „sammenhang, als Mt., aber bei {Luk. / M.} steht er gewiss an seiner „ursprünglichen Stelle". So suchte man, an einer Akoluthie des ganzen Lebens Jesu verzweifelnd, doch die Stellung mancher speziellen Züge zu fixiren, ja auch dem einen oder andern Evsten überhaupt das Lob grösserer akoluthistischer Treue zuzusichern.

Aber der *Grund*, auf welchem diese Systeme erbaut wurden, war ein wankender. Es kam ja darauf an: „welcher Evst die „mehrsten einzelnen Stücke im richtigen Zusammenhang erzähle" und ebenhiebei folgte man jenen falschen Ansichten, welche wir im vorigen §. (zu Satz 4) zu widerlegen gesucht haben.

Auch die *Resultate* dieses Verfahrens waren nicht sonderlich empfehlend. Es kam dahin, dass jeder bedeutende Theolog einen andern Evangelisten *protegirte*, Schleiermacher den Luk., De Wette den Matth. [1]).

Ferner ist unter denjenigen, welche der Schleiermacher'schen Hypothese, dass Luk. von cp. 9, 51 an einen *Reisebericht* gebe, huldigen, die Meinung verbreitet, als erzähle Matth. im Anfang, Luk. gegen das Ende akoluthistischer. (So im Ganzen Olshausen).

Zurücklenkend zu dem älteren Verfahren hat Hug [2]) die Hypothese aufgestellt, dass jeder der drei Synoptiker *vier Auswanderungen Jesu* habe berichten wollen. Fatal ist hiebei nur der Eine Umstand, dass manche Begebnisse, welche Mk. in der dritten Auswanderung hat, von Mt. in die erste gestellt werden, und andre dgl. Widersprüche in Menge. Wenn nun Hug zu deren Beseitigung sagt: „Nehmen wir (dies und jenes) bei Matth. aus der „Reihe heraus, und weisen ihm den Platz an, den ihm Mk. ge- „geben hat, so ist die (erste) Auswanderung einstimmig", so ist das zwar ein sehr einfaches Mittel, aber es bleibt eben dann die grosse Hauptfrage, *warum* denn Matth. diesen schönen Fingerzeig

1) Gfrörer — können wir hinzusetzen — den Johannes, obgleich in etwas anderer Weise.

2) Einl. ins n. T. II, §. 25 u. 40.

des Freyburger Veterans nicht bereits benützt, und so der Kritik die Folgerung erspart habe, er müsse sich — *geirrt* haben.

In der That scheint indessen diesmal der Irrthum nicht auf Seiten des Evangelisten, sondern auf der des Kritikers zu seyn. Eine unten vorzunehmende, genauere Betrachtung, wird uns von dem überzeugen, was wir hier einstweilen kurz berühren wollen, davon nämlich, dass weder Mt., noch Mk., noch Luk. von vier Auswanderungen etwas wissen. Beispielsweise bemerken wir nur einstweilen, dass zum Exempel die Geschichte von dem *Schriftgelehrten, der Jesu folgen will*, (bei Hug: Ausw. I, St. 4) bei Matth. an die vorhergehende von *Petri Schwieger* nicht im mindesten angeknüpft, sondern durch die Formel: ἰδὼν δὲ Ἰησοῦς πολλοὺς ὄχλους περὶ αὐτὸν, (welche eine Situation beschreibt, die in Petri Haus am Abend gar nicht stattgefunden haben kann) *getrennt* wird. Ebenso, dass die *Geschichte von der verdorrten Hand* willkührlich vor die *Beschuldigung, dass Jesus durch Belzebub heile*, gestellt wird (Mt. Ausw. 3, St. 1, 2), eine Stellung, die sie bei Mt. gar nicht hat, und was dgl. Willkührlichkeiten mehr sind.

Noch sonderbarer nimmt es sich aus, wenn Wilke [3]) sagt: „Wir vertheilen den gesammten ev. Stoff in *zwölf Abschnitte, die* „*sich bei allen dreien finden*". Nun erwartet offenbar jeder Leser, dass bei jedem der drei Evangelisten 1) eine gewisse Zahl von Faktis den Anfang mache, die bei jedem einzelnen Evsten in anderer Ordnung stehe, etwa bei Mt. *a, b, c, d, e*, bei Mk. *a, e, d, c, b*, bei Luk. *b, d, c, a, e*, 2) dass dann eine ähnliche Masse folge, etwa *f g h i k, k g i h f, f i k h g*, 3) eine dritte dgl. und sofort, und dass nun 4) *kein* Evangelist etwa eine Geschichte, die bei den andern im ersten Abschnitt stünde, in den dritten setzte, dass also keiner einen vor *f* stehenden Buchstaben hinter *e*, einen vor *k* stehenden hinter *l* setzte, so dass *e, k* etc. wirklich *Grenzen von Abschnitten* bildeten, die bei Allen denselben Inhalt, nur in verschiedner Ordnung hätten.

Aber nichts weniger ist der Fall! Nicht nur dass die Evangelisten „innerhalb dieser 12 Ruhepunkte nicht der gleichen Ord-„nung der Ereignisse folgen", (soll heissen: die Ereignisse nicht in gleicher Ordnung erzählen) sondern sie „legen ihren Stoff wohl „gar über einen oder mehrere Abschnitte hinaus" [4]).

Die „12 Ruhepunkte" sind also nur subjektive für Wilke, und es finden sich zwar 12 und *noch mehrere* allen Synoptikern

3) Tradit. u. Mythe, pag 81.

4) *Wilke*, ibid.

gemeinsame *Erzählungen,* aber nichts weniger, als 12 „allen gleiche *Abschnitte.*"

Wir verlassen hier das Gewebe *unsichrer Hypothesen,* und fragen nach, was und wie viel sich mit evidenter Sicherheit aus den Evv. erweisen lässt.

D. h. wir prüfen 1) *ob ein Evst habe akoluthistisch erzählen wollen.* Dies ergiebt sich uns, indem wir betrachten a) seinen Plan b) ob er einer Realeintheilung sichtlich folge c) ob er etwa selbst etwas über die Art, *wie* er seinen Stoff behandeln wolle, äussere [5]) (vgl. Proöm. des Luk.).

2) Findet es sich, dass die Evsten *nicht* akoluthistisch haben erzählen wollen, so bemerken wir, *dass sich hie und da doch einzelne Begebenheiten an andere durch bestimmte Formeln angeknüpft finden,* bald bei einem bald bei mehreren Evangelisten. Indem wir es höchst natürlich finden (vgl. §. 17 am Schluss), dass die Evangelisten, ohne im allgem. akoluthistisch ordnen zu wollen, doch der bestimmten Stellung *einzelner* Ereignisse sich erinnerten [6]), und diese, wo es ihrem Zweck entweder diente, oder doch nicht positiv zuwiderlief, wiedergaben — so forschen wir in jedem speciellen Fall: a) Wird durch die Formel, welcher dieser bestimmte Evst sich hier an dem bestimmten Orte bedient, die folgende Perikope mit der vorhergehenden in ein Zeitverhältniss (vor oder nach) gesetzt oder nicht? b) Ist es bestimmt ausgesprochen: wie lange nach dem einen Faktum das andere geschah, oder nicht? (Dies kann auf zweierlei Art geschehen, entweder durch absolute Bestimmung des Zeitraumes, z. B. „an demselben Tage", „nach sechs Tagen", oder durch relative Bestimmungen, z. B.

---

5) Das hat schon Schleiermacher (Schriften des Lk. p. 16 f.) nachdrücklich, aber, wie mir dünkt, vergeblich ausgesprochen, dass der „comparativen Betrachtung" die eines jeden einzelnen Evsten für sich vorangehen müsse. Ihn selbst aber hat bei seinem Lukas wohl das irre geführt, dass er mehr nach den *Quellen,* dem zufälligen meist nicht mehr nachweisbaren, spürte, als nach dem kräftigen selbständigen *Plane* des Evangeliums.

6) Ich nehme also an, dass sie sich *keineswegs* der Aufeinanderfolge *aller* Ereignisse erinnerten. *Bleek* (Beitr. z. Ev. Krit. S. 9) referirt also schief, wenn er mir die Ansicht aufbürdet: „Wo die Evsten nicht akoluthistisch „erzählen, hat das nach seiner (Ebrard's) Ansicht seinen Grund nicht in „einer unrichtigen *oder auch nur mangelhaften* Kenntniss, sondern „*nur* in dem besondern Plane derselben." Wie stimmt diese Darstellung zu meinen Schlussworten des 24sten Paragraphen ? !

„als Jesus von da wegging". c) Sagt die *bestimmte* Zeitangabe aus, dass das eine Faktum unmittelbar nach dem andern geschah, so nämlich, dass ein drittes Faktum zwischen beiden nicht Platz findet (z. B. „und da er noch so redete"), oder dass es mittelbar darauf geschah, so, dass ein drittes Faktum Platz hat zwischen beiden (z. B. „an demselben Tage", „nach sechs Tagen", „als er nach Hause kam", „als er noch auf dem Wege war")? Hienach haben wir 1) allgemeine Schlussformeln, welche den Temporal- und Realzusammenhang bestimmt *unterbrechen* 2) Verbindungen ohne Bestimmung des *vor* oder *nach*: lose Verbindungen, 3) Angabe des *vor* oder *nach,* ohne Angabe des *Wie lange darnach:* unbestimmte Verbindungen [7]), 4) Angabe eines *mittelbaren* Nach: Mittelbare Verbindungen, 5) Angabe eines *unmittelbaren* Nach: Unmittelbare Verbindungen.

Alle Conjekturen (wie bei Chemnitz Satz 6, 8 etc.) „dass wohl ein Faktum *nach* einem andern *werde geschehen seyn*" u. dgl. lassen wir bei Seite. Wir halten uns nur an das *bestimmt gegebene.* So werden wir, indem wir jeden Evangelisten für sich betrachten, *Reihen* (grössere und kleinere) von bestimmt — akoluthistisch an einandergehängten Ereignissen finden, welche wir Synechieen nennen wollen. Bei Vergleichung verschiedener Evangelisten aber können sich folgende Fälle ergeben.

Erstlich kann der Fall eintreten, dass bei dem einen Evangelisten gewisse Stücke *m, n . . . q, r* eine Synechie bilden, ein andrer aber diese Stücke *nicht,* oder unverbunden hat, dafür aber mit *r'* eine neue Synechie bildet, bestehend etwa aus *r, h, i;* dass dann vollends der erste oder ein dritter mit *i* eine dritte Synechie *i, b, c* beginnt. In solchem Falle würden sich uns mehrere Synechieen zu einer Art *Kette* (m n . . . q r h i b c) verbinden. Solche Ketten werden wir Syndesmen nennen.

---

7) Bei dieser Art von Verbindungen kann man Bleek noch am ersten zugeben, dass der Evst zwei (etwa nur *innerlich* verwandte) Fakta, deren Zeitfolge er gar nicht kannte, durch eine akoluthistische Formel aneinandergereiht, also eine *unbestimmte* Verbindung statt einer *losen* gesetzt habe. Darauf gründet sich meine (von Bleek angefochtene) Auffassung von Mk. 2, 1 (siehe §. 25) die doch gewiss weit weniger kühn ist, als wenn derselbe Gelehrte Mt. 12, 9 den Evsten eine *unmittelbare* Verbindung statt einer *losen* setzen lässt. Immerhin wird man Bleek soviel zugeben dürfen, dass es *nicht unmöglich* sey, dass ein Evst zwei dem Inhalte nach *entschieden verwandte* Ereignisse, auch ohne dass sie wirklich aufeinanderfolgten, doch in der Darstellung als auch äusserlich aufeinanderfolgend behandelt habe.

Zweitens kann der Fall eintreten, dass bei dem einen Evangelisten *a* und *b* durch eine *bestimmt-mittelbare* oder *unbestimmte* akoluthistische Formel verbunden sind, während ein zweiter durch eine *bestimmt-unmittelbare* Formel *a* mit *r* verbindet. Dann folgt, dass r einzuschalten sey zwischen *a* und *b*.

In keinem der beiden Fälle findet ein Widerspruch statt.

Drittens aber *fragt es sich*, ob nicht Ein Evangelist gewisse Fakta in *bestimmt-anderer* Ordnung aufzähle, als ein anderer, so dass etwa eine Synechie des Mt. *m n o p*, eine des Luk. *m o p n* hiesse. In diesem Falle hätten wir *einen Widerspruch in der Akoluthie.*

Sehen wir nun jeden der 4 Evangelisten einzeln darauf an.

Zweites Kapitel.

Matthäus.

§. 21.

Plan des Matthäus.

Was wollte Matthäus [1]) *schreiben?* — Darüber belehrt er selbst uns auf das deutlichste nicht minder wie Lukas. Bekannt und anerkannt ist zwar im allgemeinen schon aus dem Charakter des Buches, dass Matthäus seine Schrift für Leser israelitischer Abkunft bestimmt haben muss: denn jüdische Gebräuche und Specialitäten werden nicht näher erläutert; dagegen werden allenthalben Parallelen zwischen der ev. Geschichte und der a. t. Weissagung gezogen, und zwar in der offenbaren Absicht, um zu beweisen, *Jesus* sey der im a. T. verheissene „Messias" oder „König". Aber eben diese *Absicht* ist cap. 1, 1 auch ganz klar ausgesprochen.

Es kömmt hier vor allem auf die Frage an, ob *βίβλος γενέσεως* die Ueberschrift des ganzen Buches oder nur der Genealogie sey. Was die *Bedeutung* von *β. γ.* betrifft, so passt diese für beides. Denn es ist anerkanntermassen (cf. LXX. Gen. 2, 4; 5, 1; 6, 9 etc.) Uebersestzung des a. t. ספר תולדות, dies aber wird nach der Weise der israel. Historiographie sowohl für Genealogieen im engern Sinn gebraucht, als auch für *deren Ausführung* [2]); denn eben in Ausführung der Genealogieen bestand die alte theokratische Geschichtschreibung.

Dass Matth. nun wirklich mit *β. γ.* „im ächt hebr. Sinn" nicht allein die Genealogie sondern das ganze Buch bezeichnet habe,

1) Hiemit soll nicht ein Präjudiz für die Authentie des ersten Ev. ausgesprochen seyn; sondern wir bedienen uns der Namen Mt., Mk. u. s. w. der Kürze wegen anstatt zu sagen: der Verfasser des ersten, zweiten u. s. w. Evangeliums.

2) Vgl. besonders Genes. 2, 4 ff., 37, 2 ff.

dies könnte man, meint De Wette, mit Olearius (der indess eine ganz falsche Verbalerklärung von *β. γ.* giebt), Hammond, Vitringa u. a. anzunehmen geneigt seyn. Dem soll aber nach Meyer's, Bleek's und De Wette's Meinung der Umstand entgegenstehn, dass Matth. an die Worte *βίβλ. γεν. Ἰησοῦ Χριϛοῦ* sogleich *υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ* anknüpfe. Denn hiemit bezeichne er das, was er als *βίβλ. γεν.* zu geben beabsichtige, offenbar als Genealogie.

Aber diese Ansicht beruht auf einem offenbaren Missverständniss. Freilich bezeichnet Mt. das, was er geben will, als Genealogie, und giebt auch wirklich eine Genealogie. Nur fragt sich eben weiter, ob Cap. 2—28 eine Reihe von Abschnitten *neben* der Genealogie (als dem ersten Abschnitt), also der Genealogie *äusserlich coordinirt* sey, oder ob nicht vielmehr Cap. 2—28 die *Ausführung* der den Wurzelstock des Ganzen bildenden Genealogie sey, sodass die Ueberschrift der Genealogie *zugleich* auch Angabe des Inhaltes des ganzen Buches ist. Ich bin entschieden von Letzterem überzeugt. *Erstlich* nämlich ist exegetisch sicher, dass Matth. mit *βίβλ. γεν.* auf das a. t. ספר תולדות anspielt. Nun dürfte es nicht schwer seyn zu entscheiden, ob er nur durch den verwandten Wortklang die Leser israelitischer Abkunft habe ergötzen oder anlocken, oder ob er nicht vielmehr durch jenes *Wort* habe andeuten wollen, was er hernach auch *thut*, nämlich, *dass er ganz die alt-theokratische Weise der Geschichtschreibung befolgen, und die Geschichte Jesu als Ausführung seiner Genealogie betrachten wolle.* Ist das letztere das richtigere, so ergiebt sich *zweitens*, dass wenn er in den Worten *υἱοῦ Δαυ. κλ.* die Hauptentwicklungspunkte zunächst der *Genealogie* nennt, er hiemit selbst schon aussagt, dass auch die *Ausführung* der Genealogie sich zumeist auf jene beiden Punkte beziehen werde, d. i. mit andern Worten, dass das ganze Buch den *Beweis* liefern solle, Jesus sey *Davids* und *Abrahams* Sohn.

Mit dem Namen *Jesus* verbindet Matth. seinerseits keine mystische Bedeutung, sondern bezeichnet damit eben die den Lesern bekannte oder bekannt zu machende historische Person. Dagegen ist der Zusatz *Χριϛοῦ*, welcher sich in dieser Weise sonst nirgends findet, höchst wichtig, und dient zur Bestätigung des oben von *βίβλ. γεν.* gesagten. *Χριϛός* ist anerkanntermassen Uebersetzung des a. t. המשיח oder משיחא. Matth. will die *γένεσις* der historischen Person *Jesus* geben, welcher der *Gesalbte* ist. Der Gesalbte, der verheissene und erwartete Messias, ist er aber als *Sohn Davids* und *Sohn Abrahams*.

Im a. T. finden wir durchweg, dass bei jeder neuen — trau-

rigen oder frohen — Wendung, welche die Geschichte Israels nimmt, das Volk und die Propheten allemal in die *Zukunft* blicken, von der sie Rettung und noch Herrlicheres erwarten, als sie haben. So, wie der Codex des a. T. dem Matth. vorlag (und ob seine einzelnen Stücke authentisch seyen, berührt uns hier wiederum noch nicht, da wir weder kritisch noch dogmatisch verfahren wollen, sondern fürerst nur *betrachten*, was Matth. *vorgefunden habe* und was Matth. *gebe*), enthielt er die Verheissung, 1) dass in Abrahams Samen alle Völker sollten gesegnet werden 2) dass auf Davids Stuhl ein König sitzen solle, der in Gerechtigkeit und Frieden herrschte, und dem alle Enden der Erde unterthan seyn sollten. (Vgl. Gen. 12, 3; 15, 5; 17, 7 ff. 2 Sam. 7, 12 ff.)

Dass *Jesus* dieser Samen Abrahams, dieser Erbe und Thronfolger (Χριςός) Davids *sey*, will Matth. beweisen.

Werfen wir einen Blick auf den *Schluss*, bis zu welchem er sein Buch geführt hat, so werden wir darin bestätigt. Denn damit endiget das erste Evangelium, dass Jesus *sich als den* zweiten David *erweist*, *indem er sich den nennt, welchem alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben sey*, und dass er *sich als jenen* Samen Abrahams, *in dem alle Geschlechter gesegnet werden sollten*, *erweist*, *indem er Befehl giebt, durch die Taufe sein Reich auf Erden zu gründen*, und dass er *diesem Reiche Schutz verheisst bis an das Ende der Tage.*

Was zwischen jenem Anfang und diesem Schlusse mitten inne liegt, das muss also den Zweck haben, zu beweisen: 1) *Jesus* sey wirklich der *im a. T. verheissene Messias*, der theokratisch berechtigte Thronfolger Davids. 2) Jesus habe als solcher ein Reich gegründet, welches aber durch die beschränkten Formen der alten Theokratie nicht umschrieben, sondern ein Reich des Glaubens, des Geistes sey [3]) für alle Völker, und worin die dem Abraham gegebene Verheissung erfüllt würde. — Die *Uebereinstimmung* mit der a. t. Weissagung, und die *Durchbrechung* der Schranken des israelitischen Volkes *gemäss* dieser Weissagung, beides musste gezeigt werden.

---

3) Hiemit soll nicht verkannt werden, wie auch bei Mt. nicht weniger, als sonst im n. T., die klare Erkenntniss vorhanden ist, dass diese rein-geistige Erfüllung der a. t. Typen und Weissagungen noch nicht die letzte schlüssliche sey. Dass ein andrer Aeon kommen und zur innerlichen auch die äussere Aufrichtung des Reiches Christi hinzutreten werde, wo dann auch die a. t. *Formen* wieder mit neuer Berechtigung auftreten würden, dies deutet Christus auch bei Matth. an (vgl. cap. 24 f. und cap. 28, 20: ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος)

Eine *Biographie*, welche *in akoluthistischer Weise* Jesu Leben Tag für Tag nachginge, haben wir also von vorneherein nicht zu erwarten; sondern eher eine *dogmatische* Abhandlung. Doch auch keine *rein dogmatische*, vielmehr eine *historisch dogmatische*. Denn was namentlich jenen *zweiten* Punkt, die *neue Form* des Reiches Christi, wodurch es von den a. t. Weissagungen und Vorbildern sich unterschied, betrifft, so musste ja nothwendig gezeigt werden, in welcher Weise Jesus mit diesem Neuen *nach und nach* hervortrat, wie er es in das Alte hineinbildete, seine Anhänger daran gewöhnte und dazu hinanführte, und so haben wir, wenn auch keine akoluthistische Anordnung des ganzen Buches, doch ein *Rücksichtnehmen auf die Zeitverhältnisse* zu erwarten.

§. 22.

Anordnung des Matthäus.

Ueberblicken wir nun die Reihenfolge der einzelnen Begebenheiten bei Matth. im allgemeinen, so finden wir weder ein logischabstraktes Eintheilungsprinzip, wo etwa die einzelnen Momente des zu behandelnden Dogmas in scholastischer Weise nach einander abgehandelt würden, noch auch eine fortlaufende Erzählung. Sondern der Inhalt sondert sich in einzelne Partieen leicht und zwanglos ab.

1) Die *Kindheitsgeschichte* (cp. 1—2) berichtet, wie Jesus trotz seiner übernatürlichen Zeugung doch von Joseph, auf welchem das Recht der davidischen Abstammung und somit der theokr. Thronfolge oder wenigstens der Thronfähigkeit ruhte, als Sohn und Erbe anerkannt wurde. Sodann, wie Jesus bei Gelegenheit des Besuchs der Magier unschuldigerweise in Conflikt mit der herrschenden Dynastie und in Gefahr des Unterganges kam. — Gleich hier sehen wir einerseits die *theokratische Berechtigung*, andrerseits, wie so ganz *verschieden* die Lage des n. t. Gesalbten von der der a. t. Könige war.

2) *Cap.* 3—4 erzählt uns nun, wie Jesus in Joh. d. Täufer einen Vorläufer hatte, welcher ihn als den verheissenen König dem Volke ankündigte, und dabei bemerkte, dass die *leibliche Abstammung von Abraham nichts nütze.* (Derselbe Gegensatz wie oben.) Jesus, indem er sich taufen lässt, stellt sich denen gleich, die dem a. t. Gesetze verfallen sind[1]), wird aber von Gott als Got-

1) Wie dies zu verstehen sey, siehe unten Abth. 2, §. 52.

tessohn declarirt. Nun folgt die Geschichte von der *Versuchung.* Auch hierin steht Jesus zunächst als Mensch, als Davidssohn da; allein der Davidssohn erweist sich als den Gottessohn, indem er die Versuchung überwindet.

So tritt in diesem Abschnitt besonders das hervor, wie der *Davidssohn* von David u. den a. t. Heiligen als *Gottessohn* sich unterscheide.

3) Nun beginnt cap. 3, 12—25 eine *allgemeine Schilderung, wo* und *wie* Jesus seine *öffentliche* Wirksamkeit begonnen, *wie* er sich Jünger gesammelt habe. — In Uebereinstimmung mit den a. t. Weissagungen wirkt er in dem verachteten Galiläa. In der Art aber, wie er mit mächtigem, die Seelen durchdringendem, unwiderstehlichem Rufe seine Jünger sich sammelt, erscheint er als der Höhere, als der Sohn Gottes.

4) *Die Bergpredigt,* 5 ff. ist recht eigentlich eine Vergleichung des neuen Bundes mit dem alten, und eine Darstellung des *Unterschiedes* und der *Erfüllung* dieses in jenem, aus Jesu eigenem Munde.

5) In *akoluthistischer Folge* werden cap. 8—9 die *ersten Wunder Jesu* erzählt, und mit einer *allgemeinen Formel* (9, 35) dieser Abschnitt geschlossen.

6) Nun folgt ein Abschnitt, welcher (cap. 9. 36 ff.) mit einer Reflexion über die *Nothwendigkeit von* Jüngern beginnt, und in welchem die Namen der Jünger und alles sonst auf sie bezügliche zusammengestellt ist. (cap. 10—11). Unter andern tritt eine Vergleichung der Jünger Jesu mit den Johannisjüngern, und in ihr wieder der Unterschied des a. und n. Bundes hervor. — Den Abschnitt schliesst ein *Gebet Jesu für seine Jünger.*

7) War bisher der Kreis der *Jünger Jesu* betrachtet, so sehen wir von nun an die Erzählung zu einem andern Kreise von Leuten übergehen. Das Verhältniss Jesu zur *Sekte der Pharisäer* wird (in einzelnen Gesprächen cap. 12—13) näher beschrieben. Bisher waren der alt- und der neu-testamentliche Charakter nur theoretisch, ruhig einander gegenübergetreten. Nun wird geschildert, wie sich allmählich ein *thatsächlicher* Conflikt erhob, und so am Ende durch die Ereignisse selbst Jesu Jünger zur Losreissung von der a. t. Form gleichsam heranerzogen wurden.

8) Denn nachdem Jesus die *positive Lehre von seinem Reich* in einer Zahl von Gleichnissen (cp. 13—14) den Jüngern dargelegt hatte, so wird:

9) nachdem die Enthauptung des Täufers berichtet ist, nun der entstehende und wachsende Conflikt zwischen Jesu und den

Gewalthabern zu Jerusalem geschildert (cp. 15—21) und zwar in stetiger *akoluthistischer* Anreihung. Nämlich a) die ersten Reibungen cp. 15 — cp. 16, 12. b) wie Jesus von seinen Jüngern als der Messias und Sohn Gottes erkannt wird, aber nicht äusserlich als solcher auftreten will, vielmehr ihnen seine bevorstehende tiefe Erniedrigung ankündigt, wiederum aber für seinen Entschluss dem Leiden sich hinzugeben, belohnt d. h. vom Vater verklärt wird cp. 16, 13 — 17, 9. c) seine letzten Thaten und Reden auf der Reise nach Jerusalem cp. 17, 10 — cp. 20. d) sein Einzug cp. 21. Worauf dann:

10) die letzte *Katastrophe* selbst, und

11) die *Auferstehung* und *Gründung der Kirche* folgt.

Hienach sehen wir bereits, inwieweit Matth. *akoluthistisch* schreibt. Die Abschnitte 1) — 5) gehören in die Anfangsperiode von Jesu öffentlichem Wirken, die Abschnitte 9) — 11) an das Ende. Dagegen von den Abschnitten 6) — 8), welche *rein nach einer Realeintheilung* sich gegenseitig ausscheiden, ist vorauszusetzen, dass die Akoluthie jener Realeintheilung zu Liebe unterbrochen worden sey. D. h. mit andern Worten: es ist nicht wahrscheinlich, dass Jesus *erst* eine Zeitlang bloss mit seinen Jüngern, *alsdann* eine Zeitlang bloss mit den Pharisäern Gespräche hielt u. dgl., sondern hier, wenn irgendwo, sind wir *berechtigt* zu unsrer längst angekündigten Methode, *akoluthistische Folge nur da vorauszusetzen, wo sie durch bestimmte Data indicirt ist.*

§. 23.

Die akoluthistischen Data des Matth.

Prüfen wir hienach das Ev. Matth. Am besten lässt sich wohl die Sache tabellarisch ordnen. In eine Columne (die zweite) schreiben wir die *Titel* der einzelnen Begebenheiten oder Gespräche (Perikopen) senkrecht untereinander. In einer anderen (vierten) Columne bemerken wir, *durch welche Formeln* eine Perikope mit der andern verbunden ist. Dabei deuten wir die Art dieser Verbindung in einer dritten Columne an durch allgemeine Zeichen. Wir bezeichnen nämlich *unmittelbare Verbindungen* (vgl. hierüber §. 20) durch), *mittelbare* durch]], *unbestimmte* durch], *lose* durch —, und *allgemeine Schlussformeln* durch =. Endlich deutet eine erste und fünfte Columne die Zahl, Anzahl und Länge der also entstehenden *Synechieen* an.

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
			(Allgemeine Angabe: *Nach Joh. d. Täufers Gefangennehmung* zog Jesus nach Galiläa, und zwar wohnte er nicht wieder in Nazareth, sondern in *Capernaum.* Von da an begann er zu predigen.)	4. (v. 12)
			Περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θαλάσσαν.	
1.	Berufung des Petrus, Andreas, Jak., Joh.	=	v. 23—25. Allgemeine Schilderung.	
			ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους.	
2.	Bergpredigt.			5—7.
		)	*καταβάντι δὲ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ ὄρους ἠκολούθησαν ὄχλοι πολλοὶ καὶ ἰδού.*	
	Aussätziger.			8.
		]]	*εἰςελθόντι δὲ αὐτῷ εἰς Καπερναοὺμ προσῆλθεν.*	
	Knecht des Centurio.			
		]]	*καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου.*	
	Petri Schwieger.			
		—	v. 18. *ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς πολλοὺς ὄχλους περὶ αὐτὸν* (kann nicht mehr jenen Abend v. 16 gewesen seyn. Mithin irgend ein anderes Mal. Mithin unbestimmt.)	
3.	Jesus fährt über den See. Schriftgelehrter, der folgen will. Noch ein solcher.			
		]]	*καὶ ἐμβάντι αὐτῷ εἰς τὸ πλοῖον.*	
	Jesus stillt den Sturm.			
		]]	*καὶ ἐλθόντι αὐτῷ εἰς τὸ πέραν.*	
	Gergesener.			
		]]	*καὶ ἐμβὰς εἰς το πλοῖον διεπέρασε, καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν, καὶ ἰδού.*	9.

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
	Gichtbrüchiger sammt dem Bette gebracht. „Was ist leichter“.			
		)	καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν.	
	Berufung des Matthäus.			
		]	καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ (nach Mk. u. Luk.: des Matthäus.)	
	Frage, warum Jes. mit den Zöllnern esse. (Die Frage fiel nicht beim Mahl selbst vor, wohl aber gleich darnach, als die Pharisäer es *sahen*, d. i. doch wohl, als sie ihn mit seinen Jüngern *herausgehn* sahen.)			
		—	τότε.	
4.	Frage der Joh. jünger, warum Jesu Jünger nicht fasten.			
		)	ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς, ἰδού.	
	Des Obersten Tochter und blutflüssiges Weib.			
		)	καὶ παράγοντι ἐκεῖθεν.	
	Zwei Blinde. (Jesus geht nach Hause, v. 28.)			
		)	αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων, ἰδού.	
	Besessen-stummer. (Beschuldigung, Jesus treibe die Teufel durch Teufel aus.)			
		=	v. 35. Allg. Beschreibung. —	
			v. 36. Es jammert Jesus der Mangel an Hirten.	10.
5.	Berufung der Jünger. Namen derselben. Aussendung.			
		=	καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων... μετέβη ἐκεῖθεν τοῦ διδάσκειν . . . ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν. (ὁ δὲ Ἰωάννης.)	11.

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
6.	Sendung der Johannisjünger. „Wehe dir Chorazin".	—	ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ.	
7.	Gebet: Ich danke dir Vater.	—	ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ.	12.
8.	Aehrenraufen. Gespräch über den Sabbath.	)	καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν. (Cf. §. 20 Anm. 7).	
	Verdorrte Hand. (Plan der Pharisäer.)	=	v. 15—21. Allgemeine Beschreibung. τότε.	
9.	Blinder und Stummer. Neue Beschuldigung von Belzebub. Gespräch.	)	τότε ἀπεκρίθησαν.	
	Pharisäer verlangen ein Zeichen.	)	ἔτι δὲ αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις, ἰδού.	
	Mutter und Brüder wollen Jesum sehen.	]]	ἐν δὲ τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.	13.
	Jesus geht an's Meer. Gleichniss vom Sämann.	)	ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων. (nach v. 3 doch wohl an demselben Tage.)	
	Gleichniss vom Feinde, der Unkraut säet.	)	ἄλλην κλ. (Ob hier Matth. etliche kleine zu *verschiedener* Zeit gesprochene Perabeln zusammengestellt habe, oder ob Jes. sie nach einander gesprochen, vgl. v. 53. ist für die Akoluthistik ohne Wichtigkeit.)	
	Sauertaig. Verborgener Schatz. Netz.	)	τότε ἀφεὶς τοὺς ὄχλους ἦλθεν εἰς τὴν οἰκίαν. (Herberge.)	
	Erklärung des Gleichnisses vom Sämann.			

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
		=	καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. τὰς παραβολὰς ταύτας, μετῆρεν ἐκεῖθεν, καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα (Nazareth) -- folgt nun eine allgemeine Schilderung der Stellung Jesu zu seinen Landsleuten.	
	(„Ist dieser nicht des Zimmermanns Sohn?")	—	ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ.	14.
10.	Angst des Herodes. Nachträglich: Johannis Enthauptung.	)	καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς (entweder die Aufmerksamkeit des Herodes auf sich, oder die Enthauptung Johannis, oder beides.)	
	Jes. fährt in die Wüste. Speisung der 5000.	)	καὶ εὐθέως...	
	Jes. fährt zurück. Wandelt auf dem Meer.	=	Jes. geht εἰς τὴν γῆν Γεννησαρέτ. Allg. Schilderung. τότε.	
11.	Schriftgelehrte u. Pharisäer kommen von Jerusalem. Reden Jesu.	]]	καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν.	15.
	Jesus nach Phönizien. Kanan. Weib.	]]	καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν.	
	Jes. an das gal. Meer. Speisung der 4000.	)	καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἐνέβη εἰς τὸ πλοῖον καί.	
	Jes. nach Magdala. Pharisäer u. Sadduc. wollen ein Zeichen. — Sauertaig der Pharisäer.	—	ἐλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρείας.	16.
12.	Petri Bekenntniss. Erstes Gespräch Jesu über sein Leiden u. über die Nachfolge.	]]	καὶ μεθ' ἡμέρας ἕξ.	17.

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
	Verklärung.	)	*καὶ ἐλθόντων αὐτῶν πρὸς τὸν ὄχλον.*	
	Besessener Knabe.	=	*ἀναστρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ.*	
13.	Zweites Gespräch Jesu von s. Leiden.	]	*ἐλθόντων δὲ εἰς Καπερναούμ* (offenbar als *Rückkehr* im Gegensatz gegen *ἀναστρεφ.*)	
	Stater.	]	*ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ.*	18.
	Wer der grösste. Gespräch mit den Pharisäern. Reden vom Aergerniss, 100 Schafen, Amt der Schlüssel, Versöhnlichkeit, unbarmh. Knecht.		(Aus 19, 1 geht hervor, dass diese Reden als *nach einander gesprochen* von Matth. dargestellt werden.)	
		]]	*καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, μετῆρεν.*	19.
	Jesus geht in die Gegend, wo Judäa u. Peräa zusammenstossen.	]	Die allgemeine Formel v. 2, deutet auf *längern Aufenthalt*. Jedenfalls fiel das v. 3 ff. erzählte nicht vorher, sondern *dort*, also *nach* der *Reise* dorthin, vor.	
	Gespräch über die Ehescheidung.	]	*τότε.*	
	Kindlein kommen lassen.	]]	*ἐπορεύθη ἐκεῖθεν καὶ ἰδού.*	
	„Guter Meister". Alles verlassen. Arbeiter im Weinberg.	]	*καὶ ἀναβαίνων Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα* (offenbar von Peräa aus.)	20.

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
	Drittes Gespräch Jesu über sein Leiden.	]	τότε προςῆλθεν αὐτῷ.	
	Mutter der Zebedäiden.	]	καὶ ἐκπορευομένων αὐτῶν ἀπὸ Ἰεριχώ.	
	Zwei Blinde von Jericho.	]]	καὶ ὅτε ἤγγισαν εἰς Ἱεροσόλυμα.	
	Einzug in Jerusalem.			

Anm. 1. Die chronol.-akoluthistischen Schwierigkeiten in der *Kindheits-* und *Leidensgeschichte* sind völlig verschiedener Art. Bei dem *öffentlichen Wirken* Jesu sind viele einzelne Fakta, die *an sich* zu *jeder* Zeit konnten geschehen seyn, wo also die Aufgabe darin besteht, dass eine Akoluthie gefunden werde, und die Schwierigkeit darin, dass etwa *keine hinreichende Menge von Datis* dazu vorhanden wäre. Dagegen in der Kindheits- und Leidensgeschichte fehlt es nicht an Datis, und nicht in deren Mangel, sondern in deren *Widersprüchen* liegt die Schwierigkeit. Aber eben diese Widersprüche sind nicht reine Widersprüche in der Zeit, sondern auch *Realwidersprüche*, weshalb sie erst Abth. 2 bei Betrachtung des Geschichts-*Inhaltes* können beleuchtet werden.

Anm. 2. Eigenthümlich drückt sich Bleek S. 11 aus: „So *betrachtet er* „(Ebrard) die Wunder Matth. 8—9 als in akoluthistischer Folge erzählt." Ich dächte, diese „Betrachtung" hätte doch ihren guten objektiven Grund in den Worten: καταβάντι δὲ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ ὄρους, εἰςελθόντι etc. cf. S. 89! Sollte es wirklich nur „nach der Darstellung des Evsten den *Anschein* haben, als hätten sich die einzelnen Begebenheiten in dieser Reihenfolge aneinander geschlossen" —?— Wenn vollends Bleek (ähnlich auch Planck in Zeller's Zeitschr. 1845, H. 2, S. 150) die Verbindungsformeln Matth. 8, 5 u. 14 u. 23 u. 28; 9, 1 u. 15 nicht für *mittelbare* will gelten lassen, sondern für *unmittelbare* erklärt, so scheint er meine §. 20 p. 81 gegebene Definition von mittelbaren Verbindungsformeln nicht verstanden oder vergessen zu haben. Wenn es z. B. Matth. 8, 28 heisst: „Und als er an das andre Ufer kam", so folgte doch wahrlich die Ankunft am andern Ufer nicht *in dem von mir angegebenen Sinn des Wortes* unmittelbar auf die Abfahrt vom Westufer, dass nicht die ganze Fahrt, also die Möglichkeit von Gesprächen und Vorfällen während dieser Fahrt dazwischengelegen hätte!

Drittes Kapitel.

Markus.

---

§. 24.

Plan und Anordnung des Markus.

Auch hier befragen wir vor allem die zu betrachtende Schrift selbst, für was sie sich gebe. Die Ueberschrift lautet: *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριϛοῦ, υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* Die Exegeten haben hier wieder eine Frage, ähnlich der bei Mt., aufgeworfen, nämlich, ob jene Worte Ueberschrift zu dem v. 4—8 erzählten (dem Auftreten Johannis) seyen (De Wette) und etwa gar (Lachmann) mit *ἐγένετο* v. 4 zusammenconstruirt werden müssten, oder ob sie (Erasmus) die Ueberschrift des ganzen Buches bildeten. Die erstere Erklärung ist sprachlich und sachlich unhaltbar. Die Lachmann'sche Construktion ist monströs; wer beginnt ein Buch mit einem durch eine so lange Parenthese so gewaltsam zerrissenen Satze! De Wette muss vollends die Worte *„ist dies, was nun folgt"* suppliren; und vergisst, dass auch so noch der *Artikel* vor *ἀρχὴ* erwartet werden müsste. Gegen *beide* aber ist die Bedeutung von *εὐαγγέλιον*, welches erweislich weder *Verkündigung* noch *evangelische Geschichte* heisst, sondern *frohe Botschaft* als *Objekt* der Verkündigung [1]).

---

1) *Εὐαγγ.* war ursprünglich Uebertragung des aram. בסורא טבה, dessen die Hasmonäer schon (vgl. J. G. Albrecht de fama memorabili regis ex oriente venturi. Frkft. 1745) sich als stehenden Termini für die erwartete „Kunde von der Geb. des Messias" bedienten. — Diesem Usus, wonach *εὐαγγ.* nicht *den Akt des Verkündigens,* sondern *die Botschaft, die verkündigt wird,* bezeichnet, war es ganz analog, wenn Jesus die von ihm selbst *gebrachte Botschaft* *εὐαγγ.* nannte (Mt. 4, 23; 11, 5; Mk. 13, 10; 16, 15 womit zu vergleichen: Röm. 1, 1; 1 Cor. 15, 1; 9, 14). So erklärt sich denn auch das *κατὰ* in den späteren sogen. *Ueberschriften,* was *Kuinoel* fälschlich durch das hebr. ל genitivi er-

Offenbar vielmehr bildet Mk. 1, 1 die Ueberschrift zu dem ganzen Buche. Was soll aber ἀρχὴ? Warum nicht bloss εὐαγγέλιον I. X.? — Die Sache erklärt sich daraus, dass Mk. seinen Plan und den Gesammtinhalt seiner Schrift nicht in der Form eines *Titels* (einer *Ueberschrift* im eigentlichen Sinne) zusammenfasst, sondern denselben *rhetorisch* in die Gestalt eines *Ausrufs*, eines *Mahnrufes* [2]) bringt, so, dass v. 1 ein integrirender Theil der Schrift selbst ist. *„Es beginnt die frohe Botschaft von Jesu Christo, dem Sohne Gottes"* — mit diesem körnigen, markigen, inhaltvollen Satze tritt er herein, und stellt so die noch in sich geschlossene Fülle dessen, was er *aus einander legen* will, als ein ahnungsreiches Ganzes auf einmal vor Augen.

Hiemit haben wir nun aber die wichtigsten Momente in Betreff des *Planes* des Mk. bereits erkannt. Mit *rhetorischem Mahnrufe* beginnt er; so fährt er auch fort. Die ganze Schrift trägt offenkundig diesen Charakter. Eine *Botschaft* will er ausrichten; mit der Stimme des Boten *prediget* er. Wir erwarten und finden nicht die ruhige logische Disposition des Matthäus, der als ein in Israel lebender Schriftsteller abhandlungsweise einen Beweis für die Congruenz des neuen Bundes mit dem alten zu liefern bemüht ist; sondern hier steht der Apostelgehülfe vor uns, welcher hintritt auf die Märkte der Städte, und das unvorbereitete Heidenvolk mit gottesgewaltigem Zuruf aufweckt, erstaunen macht und von der Verwundrung zum Aufmerken, und vom Aufmerken zur Erschütterung, und von der Erschütterung zur Ueberzeugung führt.

Als den *Sohn Gottes* will er Jesum darstellen. Nicht als den Sohn Abrahams und Davids, dessen absolute Verwirklichung nur in dem möglich wäre, der zugleich Gottes Sohn war; sondern geradezu als den Gottessohn. So tritt er den Heiden mit ihren Göttersöhnen gegenüber, (denn dass *Markus* für Nichtisraeliten schrieb, ist anerkannt). Wie aber soll er den Beweis führen? Die Hellenen sahen in ihren Göttern das *Herr-*

---

klärte. — Vgl. hierüber Bertholdt, Einl. Thl. 3, p. 1091 ff., wo mir nur die Erklärung von εὐαγγ. in der Stelle Mc. 14, 9 unhaltbar scheint.

2) Einer ähnlichen *rhetorischen* Form der Ueberschrift — einem Zusammenfallen von Text und Ueberschrift — begegnen wir im Koran, *Sure* 32, 1: تَنْزِيلُ ٱلْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ *„Niedersenkung des Buchs — kein Zweifel daran — vom Herrn der Welten"*.

liche, Erhabne. Ein *unmittelbarer Eindruck des Herrlichen, Erhabnen* musste sie am ehesten gewinnen; ein altes Testament lag nicht vor, worauf sich Mk. vor ihnen hätte berufen können [3]). Er lässet also *Jesu Erscheinung an ihnen vorübergehen.* Dramatisch ist dies ganze Evangelium; hiemit ist sein wahrer Charakter ausgesprochen.

Das gesagte zu rechtfertigen, berufen wir uns nicht allein auf jene bekannte Eigenthümlichkeit des Mk., wonach *er* am meisten die erzählten Züge aus dem Leben des Herrn *in's einzelne ausmalt* und *anschaulich zu machen strebt;* sondern schon die Art allein, wie Mk. v. 2 ff. fortfährt, liefert uns einen deutlichen Beweis. — Nach dem Zuruf: *„Ein Beginnen der frohen Botschaft Jesu Christi, des Gottessohns"* führt er fort: *„Wie denn geschrieben steht in den Propheten"* und citirt dann die Stellen Mal. 3, 1; Jes. 40, 3. Das *ὡς γέγραπται* ist in rhetorisch freiem Schwunge angeschlossen. Die ganze Citation hat offenbar den doppelten Zweck, *erstlich* zu schildern, wie schon aus den Zeiten vergangener Jahrhunderte der vorbereitende Ruf herschalle, *sodann,* den Gedanken, dass der Kommende der *κύριος* selbst sey, nahe zu legen.

Aufs neue abrupt, hebt nun die Schilderung Johannis des Täufers an. Er und seine Wirksamkeit werden in ein *Bild* zusammengefasst v. 4—5 und weiter bis v. 8. Man *sieht* ihn stehn am Jordan im härenen Gewande, wie er tauft und predigt. Er verkündiget aber einen, der *ἰσχυρότερος* ist, als er.

Nun hebt ein neues Bild an. An den Jordan heran *tritt Jesus.* Wer er sey, wann und wo er geboren, wird nicht erzählt. Seine übernatürliche Geburt wäre ein wichtiges *Beweismittel* für seine Gottheit gewesen; aber Mk. *will* eben keine Beweismittel. Nicht durch Reflexion, sondern durch den unmittelbaren Eindruck soll der Leser von der Gottheit Christi überführt werden. Wie konnte Mk. diesen Zweck besser erreichen, als wenn er Jesum plötzlich herantreten lässet, und getauft werden, und nun schildert, wie der Himmel sich aufthut, und der heil. Geist auf ihn herabsteigt, und die Stimme des Vaters herniederschallt auf den Sohn? Da musste selbst die Weigerung des Joh., Jesum zu taufen, verstummen; über sie hinweg *eilt* Mk. zu dem höchsten, herrlichsten, was er zu sagen, was er zu malen hat.

---

3) Nicht als hätten die Heidenchristen, an die er schrieb, vom a. T. *gar nichts gewusst,* dagegen vgl. v. 2 ff. Aber doch hatten sie das a. T. erst *mit* dem Christenthum und *in dessen Gefolge* bekommen. Somit war es für sie nicht wie für die Juden die höhere Instanz.

Und mit dieser *Eile* des Darstellers geht er nun sogleich zu einem neuen Bilde über. Jesus wird vom Geiste hinausgerissen (τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει) in die Wüste. Da ist er vierzig Tage, mitten unter den Thieren, versucht von Satan, und nach bestandener Versuchung kommen die Engel und dienen ihm.

Dies reiche hin, um uns den *Plan* und die *Methode* des Mk. klar zu machen. Wir könnten so fortfahren, und das ganze Ev. auf dieselbe Weise betrachten und zerlegen. Denn dieselbe Eigenthümlichkeit, derselbe Trieb, *Bilder* zu geben, abgerundete Tableaus, und nicht fortlaufende, durch Reflexion sich weiterspinnende Geschichte, vollends nicht ausgedachte, disponirte Argumentation — tritt uns von Anfang bis Ende entgegen. Daher jenes Ausmalen in's Einzelne, daher auch alle die übrigen kleinen Eigenthümlichkeiten, wodurch, wie wir in Abth. 2 speciell sehen werden, Mk. in den einzelnen synoptischen Berichten von Mt. und Lk. sich unterscheidet.

Eine Disposition des Stoffes, eine Gliederung in Abschnitte, mit einem Worte das Hervortreten einer *Realeintheilung*, wie bei Matth., ist denn auch bei Mk. mit aller Mühe nicht aufzuspüren. Zwar zeigen sich auch bei ihm zuweilen *allgemeine Schilderungen* (z. B. 1, 39; 3, 12; 6, 6 und 56; 9, 30) der Art, wie sie von Matth. so oft, und fast immer am Ende eines Real-Abschnittes (der Parabeln, der Gespräche mit den Pharisäern, der Beschreibung des Jüngerkreises u. dgl.) angewendet werden. Aber bei Mk. scheinen sie keine solche Bestimmung zu haben. Er fährt nach wie vor in der Reihe einzelner Züge fort, die sich in Klassen nicht wollen sondern lassen; Bild schliesst sich an Bild, und wie wir bei solchem Mangel aller Realeintheilung und bei dem Plane, Jesu *Erscheinung* zu *schildern*, von vorneherein *erwarten* können: Mk. werde die Akoluthie der Begebenheiten insoweit, als sie ihm bekannt war, wiedergegeben haben, so zeigt sich denn wirklich, dass er nicht selten stellenweise akoluthistisch verbindet[4]), und dass, wo er statt *akoluthistischer Data* solche obenberührte *allgemeine Schlussformeln* habe, diese mehr *wegen Mangels bestimmterer Data*, als zum Zweck einer Abschliessung von etwaigen Realabschnitten (wie bei Mt.) gesetzt seyen.

---

4) Nur cap. 2—3 macht eine Ausnahme. Vgl. die nun folgende Tabelle. Abth. 2 in der Betrachtung der Leidensgeschichte wird sich bei Vgl. des Mk. mit Mt. namentlich herausstellen, wie es ersterem um genaue Zeitangaben häufig zu thun ist, wo letzterer dieselben geflissentlich verschmäht.

§. 25.

Die akoluthistischen Data des Mk.

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
		]]	*Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην.*	1, 14.
1.	Jesus zieht nach Galiläa, predigend.			
		]	*περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν* (also in Galil., mithin *nach* dem vorigen Faktum).	
	Berufung der vier Jünger.			
		=	v. 21. Allg. Schilderung, dass Jesus am Sabb. in die Synagoge zu gehn pflegte.	
2.	Besessener in der Schule zu Capernaum.			
		)	*καὶ εὐθέως ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθόντες ἦλθον κλ.*	
	Petri Schwieger.			
		)	*καὶ πρωῒ ἔννυχον λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθε κλ.*	
	Jes. geht in die Wüste. Wird vom Volke gesucht.	=	v. 39. Allgemeine Schilderung.	
3.	Aussätziger.	—	*καὶ πάλιν .... δι' ἡμερῶν* (offenbar ist Mk. die *Stellung* dieser Begebenheit zu der vorigen und überhaupt nicht bekannt).	2.
4.	Gichtbrüchiger über das Dach.			
		—	*καὶ ἐξῆλθε πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν.* (Auch diese Formel können wir nur als *lose* Verbindung betrachten, wiewohl aus Mt sich allerdings ergiebt, dass die Begebenheiten so aufeinander gefolgt sind.)	
5.	Berufung Levi's.			

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
		]	καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατοικεῖσθαι ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ (offenbar *nachher*, aber nicht, *wie lange* nachher).	
	Beschuldigung, dass Jesus mit Zöllnern u. Sündern esse.	—	καὶ ἦσαν οἱ . . . (des Inhalts wegen angeknüpft ohne Zeitbestimmung. — Dass es *neues* Faktum, und nicht bloss Forts. des vorigen: vgl. ἔρχονται).	
6.	Gespräch über's Fasten.	—	καὶ ἐγένετο παραπορεύεσθαι αὐτόν.	
7.	Aehrenraufen.	—	καὶ εἰςῆλθε πάλιν (scheint die Bedeutung: ein andermal zu haben).	3.
8.	Verdorrte Hand.	—	καὶ — — — —	
9.	Jesus geht an's Meer.	]]	*Allgem. Schilderung,* v. 10—12, die aber (vgl. γάρ) nur *parenthetisch* ist. Offenbar stehen v. 7 ἀνεχώρησε κλ. v. 9 καὶ εἶπε κλ. und v. 13 καὶ ἀναβαίνει in Beziehung.	
	Wahl der 12 Jünger.	]]	καὶ ἔρχονται εἰς οἶκον.	
	Jesu Hausgenossen wollen ihn fangen.	—	καὶ (das folgende scheint des Inhalts wegen angereiht, um die ganze Masse der gegen Jesum gemachten Beschuldigungen in Ein Bild zusammenzufassen).	
10.	Beschuldigung wegen Belzebub.	—	οὖν (ebenso).	
11.	Mutter und Brüder.	—	καὶ πάλιν ἤρξατο.	4.

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
12.	Gleichnisse: vom Sämann, Leuchter, Saatfeld.	]]	ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. (v. 33 f. ist parenthetische Bemerkung.)	
	Fahrt nach Peräa. Stillung des Sturmes.	]]	καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν κλ.	5.
	Gadarener.	]]	καὶ διαπεράσαντος κλ.	
	Jairi Tochter und blutflüssiges Weib.	]	καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν καὶ ἦλθεν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ . . . καὶ γενομένου σαββάτου.	6.
	„Ist er nicht des Zimmermanns Sohn?"	=	καὶ περιῆγε τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων, καὶ . . .	
13.	Aussendung der 12 Jünger.	]	v. 14. καὶ ἤκουσεν ὁ κλ. also *nachher*, und *in Folge* davon.	
	Furcht des Herodes. (Joh. ist bereits enthauptet.)	]	Rückkehr der Jünger v. 30.	
	Jes. geht in die Wüste. Speisung der 5000.	)	καὶ εὐθέως. . .	
	Wandeln auf dem Meer.	=	v. 56. Allgemeine Schilderung. Dann: καὶ συνάγονται πρὸς αὐτόν.	7.
14.	Pharisäer u. Schriftgelehrte von Jerus. Rede über Menschensatzungen.	)	καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἀπῆλθεν.	
	Jes. geht nach der phöniz. Grenze. Kanan. Weib.	]]	καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου καὶ Σιδῶνος ἦλθε....	
	Jes. in die Dekapolis. Taubstummer.	]	ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (offenbar noch auf derselben Reise).	8.

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
	Speisung der 4000.	)	καὶ εὐθέως ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον ἦλθεν . .	
	Jes. nach Dalmanutha. Pharisäer wollen ein Zeichen.	)	καὶ ἀφεὶς αὐτοὺς ἐμβὰς πάλιν.	
	Gespr. über den Sauertaig der Pharisäer.	)	καὶ ἔρχεται εἰς Βηθσαϊδάν.	
	Blindgeborner.	]]	καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τοῦ Φιλίππου, καὶ ἐν τῇ ὁδῷ..	
	Petri Bekenntniss. Jes. verkündigt sein Leiden.	]]	μεθ' ἡμέρας ἕξ.	9.
	Verklärung. Besessener.	=|=	v. 30. καὶ ἐκεῖθεν ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας.	
15.	Zweite Verkündigung des Leidens. Gespräch, wer der grösste unter den Jüngern.	)	καὶ ἦλθεν εἰς Καπερναούμ.	
	Kind unter die Jünger gestellt. — Einer, der in Jesu Namen Teufel austreibt. Rede vom Aergerniss.	]	κἀκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται.	10.
	Jesus geht an die Grenze zwischen Judäa u. Peräa. Gespräch über Ehescheidung.	)	καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ . . (v. 10) . . . καὶ προσέφερον (v. 13).	
	Kindlein kommen lassen.	]]	καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν.	
	„Guter Meister". — Alles verlassen.	]]	ἦσαν δὲ ἐν ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα.	

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
	Dritte Verkündigung des Leidens.	)	καὶ (offenbar hier eng anknüpfend).	
	Bitte der Zebedäiden.	]]	καὶ ἔρχεται εἰς Ἰεριχώ, καὶ ἐκπορευομένου...	
	Der blinde Bartimäus.	]]	καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν...	
	Einzug in Jerusalem.			

§. 26.

Synoptische Vergleichung von Mt. und Mk.

Als *synoptisch* (d. h. als Erzählungen eines und desselben Faktums) betrachten wir

1) die Berufung des *Petrus, Andreas, Jak., Joh.* — Mt. 1, Mk. 1 [1]) wegen Einheit der Namen und völliger Uebereinstimmung der Begebenheit.

2) *Petri Schwieger* Mt. 2. Mk. 2. Aus gleichen Gründen.

3) *Stillung des Sturms* Mt. 3. Mk. 12. Ebenso.

4) *Die Gergesener Besessenen.* Mt. 3. Mk. 12. Entscheidend ist hier die gleiche akoluthistische Verbindung mit der Stillung des Sturms, ferner das Zusammentreffen aller Hauptumstände. Differenzen sind: dass Mt. zwei, Mk. einen Besessnen nennt, ferner dass jener von Gergesenern (Gerasenern?), dieser von Gadarenern spricht. Wie diese Differenzen nebst andern kleineren Abweichungen zu erklären seyen, siehe §. 65. Bis dahin gilt uns die Identität beider Referate als Präjudiz.

5) *Gichtbrüchiger auf dem Bette* Mt. 3, Mk. 4. Wegen Uebereinstimmung des Verfahrens und der Reden Jesu. — Differenz: Mt. erzählt nicht, dass er durch das Dach hereingelassen wurde.

6) *Berufung des Matth. (Levi.)* Mt. 3. Mk. 5. Gleichheit der Umstände, auch des folgenden Mahles und der dortigen Gespräche.

7) *Jairi Tochter und blutflüss. Weib.* Alle Umstände, und die Vereinigung beider Geschichten. Auch die *Frage nach dem Fasten* Mt. 4 halten wir für identisch mit der Mk. 6. Warum, siehe Abth. 2.

1) Diese Zahlen bezeichnen die Nummern der *Synechieen.*

8) *Berufung der Jünger.* Mt. 5. Mk. 9.

9) *Aussendung derselben.* Mt. 5. Mk. 13.

10) *Aehrenraufen.*

11) *Verdorrte Hand.*

12) *Beschuldigung wegen Belzebub.* Mt. 9. Mk. 10. Gleichheit der von Jesu gegebenen Antwort. — Differenz: Mk. nennt keine bestimmte Veranlassung. Dies ist natürlich keine Differenz in der Sache, sondern nur in der Art des Erzählens.

(Verschieden ist die *ähnliche* Anklage Mt. 4.)

13) *Mutter und Brüder wollen Jesum sehen.* Mt. 9. Mk 11. Gleichheit der Begebenheit und der Reden.

14) *Die Gleichnisse:* Mt. 9. Mk. 12.

15) *Furcht des Herodes.* Mt. 10. Mk. 13. Gleiche Veranlassung.

16) *Speisung der 5000. Wandeln auf dem Meer.* Mt. 10. Mk. 13. Gleichheit der Umstände und der gegenseitigen akol. Verbindung.

17) *Pharis. von Jerus. Reise nach Phönizien und zurück. Speisung der 4000. Pharisäer wollen ein Zeichen.* Mt. 11. Mk. 14. — Ebenso. (Die Pharisäer, die Mt. 9 ein Zeichen wollen, sind *andere*).

18) *Petri Bekenntniss. Erste Leidensverkündigung. Verklärung. Besessener Knabe.* Mt. 12. Mk. 14. — Ebenso.

19) *Zweite Leidensverkündigung.* Mt. 13. Mk. 15. Gleichheit des Ortes und der Worte.

20) *Rede vom Aergerniss.* Mt 14. Mk. 15.

21) *Reise an die judäisch-peräische Grenze, Gespräch über die Ehescheidung, Kindlein kommen lassen, „Guter Meister". „Alles verlassen". Dritte Leidensverkündigung. Bitte der Zebedäiden.* Mt. 14. Mk. 15. Offenbar.

22) *Blinde(r) von Jericho.* Ibid. — Gleichheit der akoluth. Stellung. Gleichheit der Hauptumstände. Differenz: Mt. nennt zwei, Mk. einen.

Wir sehen a) dass Mt. mehrmals *zwei* Personen nennt, wo Mk. *eine* hat. Wie dies komme, dass er es nämlich liebe, verschiedene ähnliche Fakta (absichtlich) klassen- oder paar-weise zusammenzufassen, wird sich Abth. 2 aus der Art ergeben, wie er von den *Schächern* spricht.

Wir sehen b) dass von der *Speisung* der 5000 an, die Identität der einzelnen Erzählungen nicht allein durch die innere Gleichheit des Hergangs, sondern auch durch gleiche akoluth. Verbindung gewiss wird.

§. 27.

Akoluthistische Vergleichung des Mt. und Mk.

Um des letztgenannten Umstandes willen thun wir gut, die akoluthistische Vergleichung von *unten* anzufangen, um so von Anfang an sichern Boden zu gewinnen, von wo aus wir dann weiter aufwärts steigen können.

Die 15*te Synechie* des Mk. ist parallel der 13ten bei Matth. Während aber Mt. nur sagt, dass „in jener Zeit", wo *die* 2*te Leidensverkündigung* und *der Stater* vorfielen, auch der Wettstreit: *Wer der grösste*, stattgefunden habe, so sagt uns Mk., dass dieser Wettstreit *auf dem Wege nach Kapern.* vorfiel, die *Reden* aber, die Jesus darüber sprach, *nach der Ankunft in Kapernaum* (und zwar ohne Zweifel unmittelbar.) Dagegen ist der Vorfall mit dem *Stater*, von dem Matth. bemerkt, dass er *ἐλϑόντων εἰς Καπερν.* geschehen sey, wohl während des Hineingehens zur Stadt, noch aussen am Ufer des See's, vorgefallen.

Von da bis zum Einzug in Jerus. stimmen beide völlig, nur dass Matth. das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg aufführt, welches Mk. nicht hat.

So haben wir also schon eine beträchtliche akoluthistische Reihe. Aber noch viel weiter aufwärts lässt sich dieselbe verfolgen. Denn es erhellet aus den Formeln Mk. cap. 9, 30; Mt. cap. 17, 22, mit Bestimmtheit, dass die 12te Synechie des Mt. der Zeit nach *vor* und zwar *kurz vor* die 13te, und ebenso bei Mk. die 14te vor die 15te fällt, und so ergiebt sich nun weiter folgendes.

Die Verklärung und was sich anschliesst, fiel *vor* Mt. 13; Mk. 15. *Vor* der Verklärung kamen die Mk. 14 aufgeführten Ereignisse (bis *„Pharis. und Schriftgelehrte kommen von Jerus."* aufwärts). Ihnen entspricht Mt. 12 und der letzte Theil von Mt. 12.

D. h. wir ersehen aus Mk., dass *Petri Bekenntniss* sich an das *Gespräch über den Sauertaig der Pharisäer* anschloss (wobei nur *der Blindgeborne* dazwischenfällt, und zwar gerade an die Stelle, wo Mt. eine *allg. Formel* hat, also ohne Widerspruch.)

Hier schliesst sich auf beiden Seiten die Kette ab. Wir nennen die bisher gewonnene Reihe von Begebenheiten die Syndesme V.

Mt.		Mk.
V.	Schriftgel. von Jerus. Reden Jesu.	
	Jes. nach Phönizien. Kanan. Weib.	
11.	Jes. in die Dekapolis. (Taubstummer bei Mk.)	
	Speisung der 4000.	
	Pharis. wollen ein Zeichen. Gespr. v. Sauerteig. (Blindgeborner des Mk.)	14.
	Petri Bekenntniss. Erste Leidensverkündigung.	
12.	Nach sechs Tagen: Verklärung. Besessener Knabe.	
	(Darauf folgte:)	
	Reise durch Galiläa. Zweite Leidensverkündigung.	
	Streit wer der grösste.	
	(Stater bei Mt.)	
	Reden über Ehrgeiz, Aergerniss etc.	
	Jesus nach Peräa.	
13.	Ehescheidung.	15.
	Kindlein kommen lassen.	
	Guter Meister. Alles verlassen.	
	Arbeiter im Weinberg.	
	Dritte Leidensverkündigung.	
	Bitte der Zebedäiden.	
	Blinde(r) von Jericho.	
	Einzug in Jerusalem.	

Gehen wir nun weiter aufwärts. Der 10ten Synechie des Matthäus, welche aufwärts bis zur *Angst des Herodes* sich fortsetzt, entspricht die letzte (grössere) Hälfte der 13ten Synechie des Mk. Diese letztere setzt sich nun aber weiter fort bis zur *Aussendung der Jünger*. Ihr entspricht die 5te bei Mt. — D. h. aus Mk. ersehen wir, dass die *Furcht des Herodes* nach der *Aussendung der Jünger* vorfiel, was wir aus Mt. nicht ersehn würden, welcher die *Aussendung der Jünger* ohne alle *Zeitbestimmung* giebt.

Von da an brechen bei beiden die Synechieen miteinander ab. Weiter aufwärts lässt sich also von diesem Punkte aus die Akoluthie nicht verfolgen. Wir haben also eine zweite Syndesme die wir J nennen.

J. Mt.		Mk.
5.	Aussendung der Jünger.	
	Furcht des Herodes.	
10.	Jes. geht in die Wüste. Speisung der 5000.	13.
	Wandeln auf dem Meer.	

So haben sich bis jetzt mehrere Synechieen des Mt. mit mehreren des Mk. *kettenmässig* zusammengeschlossen. D. h. wo der eine über die histor. Aufeinanderfolge schweigt, hilft der andere aus [1]).

§. 28.

(Fortsetzung.)

Wir müssen nun, nachdem wir so für den letzteren Theil des öffentlichen Lebens Jesu die *Akoluthie* auf eben so zwanglose als sichere Weise gefunden haben, was den frühern Theil desselben betrifft, irgend ein bei den Evangelisten gemeinsames Faktum von auffallender markirter Natur als Ausgangspunkt annehmen. Wählen wir die *Stillung des Sturms.* Mt. 3. Mk. 12.

Matth. sagt uns, dass der Still. d. St. voranging der *„Schriftgelehrte, der folgen will“*, und dass darauf folgte: *Gergesener, Gichtbrüch. auf dem Bette. Berufung des Matth. Mahl bei Matthäus.*

Betrachten wir erst die der Stillung des Sturms nachfolgenden Ereignisse. Ihnen entspricht Mk. 12. Markus erzählt zwar nur von der *Stillung d. St.* selbst und den *Gadarenern*, giebt uns aber alsdann die bestimmte Notiz, dass bei der Rückkehr von dieser bestimmten Reise die Geschichten *Jairi Tochter, blutfl. Weib, „ist er nicht des Zimmermanns Sohn“* vorfielen.

Mt. hat letztere Geschichten in der 4ten Synechie. Er seinerseits giebt uns aber die Notiz, dass *unmittelbar* bevor Jairus zu Jesu trat, die Frage, *warum Jesu Jünger nicht fasteten*, vorfiel.

Ferner giebt Matth. die Notiz, dass *unmittelbar* nach der Geschichte: *Jairi Tochter u. s. w., die Heilung zweier Blinden,* und bald darauf die des *Besessenstummen* vorfiel.

Wenn nun Mk. seinerseits mit der *Jairi Tochter* die Frage: *„Ist er nicht der Zimmermann“* durch eine akoluth. Formel verbindet, so ist dies kein Widerspruch; denn die Formel ist eine *mittelbare* (Jes. kam in seinen Wohnort, und *als es Sabbath* war),

---

1) Strauss würde vielleicht fragen, ob es wahrscheinlich sey, dass die Evsten sich, wie verabredetermassen, in die Aufbewahrung der Akoluthie getheilt hätten. Aber es ist *sehr wahrscheinlich,* dass wenn zwei Männer einzelne Züge aus dem Leben eines dritten mittheilen, der eine die Stellung und Aufeinanderfolge dieser, der andre die Stellung und Aufeinanderfolge jener Züge im Gedächtniss behalten habe. Sehr *unwahrscheinlich* dagegen wäre es, dass beide bei denselben Faktis über die Akoluthie schwiegen.

während die des Mt. eine *unmittelbare* ist (καὶ παράγοντι ἐκεῖθεν). Wir haben hier also den Fall, dass wo ein Evst. (hier Mk.) zwei Fakta durch *mittelb. Verbindung* aneinanderreiht, aus einem andern Evst. (hier Mt.) sich ergiebt, dass ein drittes Faktum (hier mehrere) eingeschaltet werden muss.

Zu bemerken ist noch, dass Mk. *den Gichtbrüchigen*, *die Berufung des Mt. und das Mahl bei demselben* zwar nicht in seiner 12ten Synechie *nach den Gadarenern* erzählt, damit aber doch in keinen Widerspruch mit Mt. verfällt. Denn Mt. giebt uns folgende *mittelbare* Data:

a) Die Geschichte mit dem *Gichtbrüch.* fiel vor, als Jesus von der Gadarener Reise wieder zu Hause war. Ob denselben Tag, oder später, ist nicht gesagt.

b) Die Berufung des *Levi* fiel vor während desselben Aufenthaltes Jesu zu Kapernaum, bei einem Ausgang [1]), den Jesus machte. Bald darauf das *Mahl.*

c) Matth. giebt uns nicht an, wann *„Jairi Tochter“* auferweckt ward. Er fügt es mit einem losen τότε, *damals*, an.

d) Dagegen sagt er uns, dass die *Heilung zweier Blinden* gleich nach *Jairi Tochter* kam, dass dann Jesus nach Hause ging, und dass dann die Heilung des *Besessenstummen* stattfand.

Mk. dagegen sagt uns, dass *Jairi Tochter* noch auf der Rückreise von Gadara stattfand. Hienach kömmt also die 4te Synechie des Mt. in die 3te des Mt. hinein zu stehen. Das bestimmt genannte *in's Haus gehen* cap. 9, 28 fand statt bei der cap. 9, 1 erwähnten Rückkehr εἰς τὴν πατρίδα.

Des *Obersten Tochter* u. s. w. und die *Blinden* kommen zwischen den *Gergesener* und den *Gichtbrüchigen* zu stehn. Die Stellung ist also folgende:

---

1) Dass von keiner Reise, sondern von einem Ausgang die Rede ist, ergiebt sich eben aus dem darauf folgenden Mahle. Nach Mk. 2, 13 war es ein Spaziergang am See.

Zeitbest.	Matth. 4	Matth. 3	Mark. 12	Resultat.
Reise nach Gad.		*Still. d. St.*	*St. d. St.*	*St. d. St.*
		Gadar.	*Gadar.*	*Gadar.*
Rückkehr.	*Frage n. d. Fast.*			*Frage n. d. Fasten.*
	Jairi Tochter.		*Jairi Tochter.*	*Jairi Tochter.*
	Zwei Blinde.			*Zwei Blinde.*
	Besessenstummer.			*Besessenstummer.*
Zu Hause.		*Gichtbrüch.*		*Gichtbrüch.*
Ausgänge.		*Beruf. d. Mt.*		*Beruf. d. Mt.*
Sabbath.			*Ist er nicht u. s. w.*	*Ist er nicht u. s. w.*

Zu beachten ist, dass Mk. zwischen *Jairi Tochter* und *„ist er nicht des Zimmermanns Sohn?“* die Geschichten vom *Gichtbrüchigen* und *Levi's Berufung* übergeht. Er hatte diese beiden Züge schon in seiner 4ten Synechie angeführt, und zwar *untereinander* akol. verbunden, ihre Stellung zu den übrigen Geschichten aber dort nicht angegeben.

Dies darf uns nicht auffallen. Bedenken wir, dass beide Geschichten *während eines längeren Aufenthalts Jesu an seinem Wohnorte* vorfielen. Nun ist es doch natürlich, dass man von Begebnissen, die auf einer *Reise* sich zutrugen, die Akoluthie und Aufeinanderfolge merkt, weil das Gedächtniss hier durch die Vorstellung der Lokalitäten unterstützt wird, dass man dagegen von dem, was zu Hause, an ein und demselben Orte vorfällt, die Akoluthie fast nie behält. So wusste Mk., dass die Geschichte mit dem *Gichtbrüch.* und mit *der Berufung des Mt.* vorfiel, als Jesus in Kapern. war. *Vor* oder *nach* welcher unter den vielen Wanderungen Jesu sie aber vorfiel, wusste er nicht mehr.

Wenden wir nun den Blick von der Stillung des Sturmes an *aufwärts.* Mk. 12 vernehmen wir, dass *unmittelbar* vor jener stürmischen Fahrt Jesus die *Gleichnisse* vom Sämann u. s. w. sprach. Mt. 3 theilt uns mit, dass *auf dem Wege nach dem Meer* der *Schriftgelehrte* kam, *welcher folgen wollte.*

Andrerseits aber lesen wir bei Mt. 9, (wo *er* jene *Gleichnisse* referirt) dass, *bevor* Jesus sich zur Reise anschickte, er einen *Blinden und Stummen* heilte, und *wegen Belzebubs beschuldigt wurde,* dass *Pharisäer ein Zeichen verlangten,* dass *Mutter und Brüder Jesum sehen* wollte. Ferner, dass *nach* der Rückkehr von jener Reise Jesus gefragt wurde, *ob er nicht des Zimmermanns Sohn sey.* Da nun (nach Mk.) jene Reise, auf welcher die Gleichnisse vom Sämann etc. gesprochen wurden, keine andre war, als die nach Gadara, so sehen wir hier ein ungesuchtes aber uns desto wichtigeres Zusammentreffen. Nämlich *Mt.*, ohne zu sagen, oder sich auch vielleicht nur noch zu erinnern, dass (wie wir aus Mk. wissen) die Gleichnisse vom Sämann u. s. w. auf der *Gadarener* Reise gesprochen wurden, weiss doch noch, dass die *Frage nach des Zimmermanns Sohn* (welche nach Mk. nach der Gadar. Reise geschah) bald nach jenen Gleichnissen vorfiel.

Stellen wir die ganze zweite Syndesme (wir wollen sie G nennen wegen der Gadarener Reise) zusammen.

Mt. 4.	Mt. 3.	Mt. 9.		Mk. 12.
			(Jesus in Kapernaum.)	
		—	Blinder und Stummer	
		—	Beschuldigung wegen Beelzebub	
		—	Pharisäer wollen ein Zeichen	
		—	Mutter und Brüder.	
			(Gadarener Reise.)	
	—		Schriftgelehrter will folgen	
		—	Gleichnisse	—
	—		Stillung des Sturms	—
	—		Gadarener	—
—			Frage nach dem Fasten	
—			Jairi Tochter u. blutfl. Weib	—
—			Zwei Blinde.	
			(Rückkehr nach Kapernaum.)	
—			Besessenstummer	
	—		Gichtbrüchiger	
	—		Berufung Levis und Mahl	
		—	„Ist er nicht des Zimmermanns Sohn?"	—

So finden wir also nicht den mindesten akoluth. Widerspruch. Wo eine Synechie durch Einschaltung aus einer andern unterbrochen werden muss, da hat sie wirklich nur eine *mittelbare* oder *unbestimmte*, nie eine *unmittelbare* Verbindung.

§. 29.

(Schluss.)

In bestimmte Ordnung gebracht sind bereits folgende Synechieen:

Mt. 3, 4, 5, 9, 10, 11, 12, 13.

Mk. 4, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 14, 15.

Es übrigen also noch Mt. 1, 2, 6, 7, 8 und Mk. 1, 2, 3, 7, 8, 9.

Die *Syndesmen V und J* gewannen wir, indem wir vom Einzug in Jerus. an aufwärts gingen, die *Syndesme G*, indem wir einen markirten Punkt herausgriffen. Nunmehr wollen wir von Mt. 1 und Mk. 1 ausgehen.

Die *Berufang der vier Jünger* Mt. 1, Mk. 1 ist mit der Uebersiedlung Jesu nach Galiläa so eng verbunden, dass es als sicher angesehen werden müsste, dass Mt. 2 nicht *vor* Mk. 1 geschehen seyn kann, wenn es auch nicht schon aus der Geschichte von

Petri Schwieger erhellte, welche eine Bekanntschaft Jesu mit Petrus voraussetzt.

Mk. 2 entspricht aber Mt. 2. Gehen wir wieder von *Petri Schwieger* an, als einem festen Punkte, aufwärts und abwärts.

Aufwärts. *Unmittelbar,* bevor Jesus in Petri Haus ging, war (nach Mk.) der Vorfall mit dem *Besessenen in der Schule. Früher* geschah, was bei Mt. lose verbunden ist, die Heilung des *Knechtes des Centurio.* Sie fand statt, als Jesus „in Kapernaum einging" nämlich von der *Bergredigt* aus. Zwischen *Bergpredigt* und *Centurio* fällt nach Mt. noch der *Aussätzige.* (Mk. 3.)

Abwärts schliesst sich bei beiden Evsten die Kette gleich nach *Petri* Schwieger ab. Mt. braucht eine Formel, von der wir sahen, dass sie *lose* verbinde, um alsdann zur Gadarener-Syndesme überzugehn. Mk. sagt, dass Jesus *des andern Morgens früh* in die Wüste gegangen und da vom Volke gesucht worden sey. Dann schliesst auch er mit einer allgemeinen Formel ab. — Diese Syndesme (wir nennen sie B wegen der Bergpredigt) ist also folgende:

Mt.		Mk.
1	. . . Uebersiedlung nach Galiläa und zwar Kapern.	1
	Berufung der 4 Jünger.	
2	. . . Bergpredigt.	
	. . . Aussätziger.	
	. . . Knecht des Centurio.	
	Besessner in der Schule	2
	. . . Petri Schwieger	
	Jesus in der Wüste	

Noch sind nun vier kleine Stücke übrig, deren Stellung sich kaum näher wird bestimmen lassen.

a) Mk. 9. Jesus geht an's Meer. Wahl der Jünger. Seine Hausgenossen wollen ihn fangen.

b) Mt. 7. Gebet: „Ich danke dir Vater." Ganz unbestimmt.

c) Mt. 12 = Mk. 7—8. *Aehrenraufen. Verdorrte Hand.* (Offenbar *nach* der Wahl der Jünger.)

d) Mt. 6. Sendung der Johannisjünger. (Nach der Wahl der Jünger. Vor Johannis Tod. Also vor J.)

(Dass a mitten in B hineinfalle, nämlich dass die *Wahl der Jünger* unmittelbar vor der Bergpred. geschah, mithin die Begebenheiten sich so folgten: *Wahl der* 4 *Jünger,* — *Wahl der* 12 *und*

Bergpredigt, *Aussätziger* (beim Herabsteigen), *Leute wollen Jesum fangen* (in einer Herberge), *Centurio* (bei der Rückkehr nach Kapern) u. s. w. — dies ersehen wir aus Luk. 6.

Die gegenseitige Stellung der *Syndesmen* wäre also folgende:

B und a zusammen machen den Anfang. G steht vor J, weil in J die Aussendung aller Zwölfe, in G die Berufung Levis. Aber selbst vor die Bergpredigt mithin vor den grössten Theil von B wird G zu setzen seyn, nach der Notiz Luk. 8, dass Jesus die Zwölfe vor der Bergpredigt erwählte. Doch davon unten. V macht jedenfalls den Schluss.

Wir haben also

B	a	G
	b	
J	c	d
	V.	

Viertes Kapitel.

Lukas.

---

§. 30.

Plan des Lukas.

Genauer, als ein anderer Evangelist belehrt uns *Lukas* über seinen Plan in einem ausführlichen Proömium. (1, 1—4). Wir wären also vor allem einer genauen Exegese dieses Proömiums benöthiget. Da indessen dasselbe ausser manchen Notizen über des Luk. eigene Schrift, auch noch eine Bezugnahme auf früher erschienene ev. Schriften enthält, welche bald zum Vortheil, bald zum Nachtheil jener Schriften gedeutet wurde, da mithin die Verwirrung in der Exegese des Proömiums *gross* ist, und zwar gerade über Punkte, welche uns *hier* nichts angehen, so thun wir besser, die Erklärung des Proömiums bis zu Theil 2 zu belassen, und heben für jetzt nur zwei, für uns wichtige Punkte heraus.

Erstlich belehrt uns nämlich Lukas darüber, *was* er schreiben wolle, nämlich περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων. Mag nun πεπληρ. hier heissen: „*die unter uns erfüllet* (geschehen) sind" (wogegen v. 2, allwo Luk. sich selbst nicht unter die Augenzeugen rechnet) oder: „die in uns Gewissheit erlangt haben" (vgl. Röm. 4, 12; 14, 5 und de Wette z. d. St.), soviel ist jedenfalls sicher, die πράγματα sind nach beiderlei Erklärung ein und dieselben, und eben diese Bezeichnung des Inhaltes als πράγμ. πεπληρ. ist eine *sehr vage*, die selbst erst aus dem Ev. klar werden muss. — Von dieser Seite aus gewinnen wir also keine nähere Auskunft.

Zweitens aber sagt uns der Evangelist: *wie* er schreiben wolle. Mag er nun in v. 3—4 einen stillen Tadel gegen die früheren Versuche, deren er v. 1 erwähnt, haben aussprechen wollen oder nicht, dies gilt uns gleichviel; genug, was *ihn selbst* betrifft, so verspricht er καθεξῆς σοι γράψαι.

Hier hängt nun alles von der Bedeutung des verhängnissvol-

len καθεξῆς ab. Der alte A. Osiander fand darin einen Hauptbeweis dafür, dass Luk. *akoluthistisch* geschrieben habe. Und es ist zu verwundern, dass nicht auch Strauss das Wörtlein καθεξῆς als einen Hauptbeweis für die Ansicht: dass die Evsten „sich schmeichelten chronologisch zu schreiben", angeführt hat. Im Gegensatz zu Osiander, welchem, was die Bedeutung des καθεξῆς betrifft, der neueste und geistvollste Chronologe, Wieseler, gefolgt ist, hat nun schon Chemnitz [1]) die Behauptung aufgestellt: καθεξῆς bilde blos den Gegensatz zu *ordnungslos,* bezeichne also *geordnet;* ob aber das Eintheilungs- oder Anordnungs-Prinzip ein akoluthistisches oder ob es ein sachliches sey, das gehe aus dem Worte καθεξῆς noch nicht hervor.

Prüfen wir die sprachliche Bedeutung von καθεξῆς, so werden wir in Chemnitzens Ansicht bestätigt. Etymologisch betrachtet, (als verstärktes ἑξῆς von ἕξω, ἔχω) kann καθεξῆς nur eine solche Schreibart bezeichnen, wo ein Glied an das andre *sich anreiht,* am andern *haftet,* wo also ein bestimmter Zusammenhang, eine bestimmte Aufeinanderfolge der einzelnen Abschnitte oder Glieder gegeben ist. So schreibt ein Philosoph, der, dem logischen Gedankennexus folgend, eines aus dem andern ableitet, καθεξῆς, im Gegensatz zu dem, bei dem die Glieder unverbunden und abrupt stehen. So schreibt auch ein Biograph oder Monograph καθεξῆς, wenn er seinen Stoff in geordneter Form vorträgt, so dass das je folgende mit dem je vorhergehenden *irgendwie* zusammenhängt, mag er nun dem Leben seines Helden oder den Momenten seines Objekts *Tag für Tag* nachgehen, oder mag er, was der *Sache* nach zusammengehört, zusammenstellen. — Und in der That stimmt der *Usus* vollkommen mit dem überein, was aus der *Etymologie* sich ergiebt. Das einfache ἑξῆς wird von den Attikern eben so gut vom Orte *(in einer Reihe)* als von der Zeit gebraucht; ja selbst Caussalverbindung wird (bei *Demosthenes*) damit bezeichnet in der Redensart τούτων ἑξῆς. Bei den Grammatikern ist τὸ ἑξῆς die grammat. Aufeinanderfolge der Wörter. Ebenso, und zwar von der *Zeit* noch seltener als von *logischer Verbindung* brauchen die Attiker ihr ἐφεξῆς, für welches bei den Hellenisten καθεξῆς gewöhnlicher ist. Befragen wir nun vollends

---

1) Chemn. — Lyser harm. evv. prooem. cap. 5. *Adverbium καθεξῆς non significat praecise exactum ordinem in omnibus, sed quod altius ordiri et historiam ab initio repetere ac deinceps* continua narratione, distincte et distribute *quasi per gradus reliqua velit addere.*

den Sprachgebrauch des n. T., so finden sich hier beide Wörter, ἑξῆς und καθεξῆς, *nur bei Luk.*, und zwar ἑξῆς stets in Verbindung mit ὁ, so dass z. B. ἡ ἑξῆς ἡμέρα *der folgende Tag* heisst (Luk. 7, 11; act. 21, 1), wo indess zu beachten, dass in ἑξῆς nur das *Anschliessen* liegt, und dasselbe erst durch ἡμέρα als ein *temporales* bestimmt wird. Καθεξῆς aber kömmt im ganzen dreimal vor. Act. 3, 24 ist es, wie ἑξῆς, mit dem Artikel verbunden, zur Bezeichnung der *Reihe* der Propheten. Act. 11, 4 aber ist unsrer Stelle völlig analog. Es heisst daselbst von Petrus, wie er die Gründe gegen die Nothwendigkeit der Beschneidung darlegt und die in Joppe gehabte Vision erzählt: ἀρξάμενος δὲ ὁ Πέτρος ἐξετίθετο αὐτοῖς καθεξῆς, λέγων. Da kann sicherlich καθεξῆς nicht in der Absicht gesetzt seyn, um auszusagen, Petrus habe nicht *erst* die Taufe des Cornelius, *dann* seine Reise zu Cornelius, *dann* seine Vision in Joppe — vielmehr habe er alles in der natürlichen Ordnung, wie es vorgefallen erzählt, *denn das verstand sich ja schon von selbst.* Sondern καθεξῆς ἐξετίθετο heisst: er setzte ihnen (die Sache) der Reihe nach auseinander = sagte ihnen ausführlich, weshalb er die Beschneidung für unnöthig halte. Es ist nicht der Gegensatz gegen *unchronologisches Erzählen* (denn ἐκτιθέναι heisst nicht *erzählen;* dass Petr. etwas *erzählt* habe, ist v. 4 noch gar nicht gesagt, sondern ergiebt sich erst aus dem folgenden; v. 4 heisst es nur, er habe καθεξῆς *aus einander gesetzt),* sondern es ist der Gegensatz gegen kurze, abrupte Versicherungen. Petrus, soll gesagt werden, setzte ex professo und der Reihe nach aus einander, wie er zu seiner nunmehrigen Ansicht gekommen sey.

Mit dem bisher gesagten glauben wir nun bewiesen zu haben, dass καθεξῆς an sich allerorten nur *der Reihe nach* heisse, und dass, ob die Reihe eine logische oder ob sie eine chronologische sey, erst aus dem Zusammenhang hervorgehe.

Nun soll aber nach Wieseler gerade an unserer Stelle aus dem Zusammenhange, nämlich aus der Verbindung von ἄνωθεν mit καθεξῆς, hervorgehen, dass *Luk.* akoluthistisch schreiben wollte. (*Wies.* pag. 26). Gesetzt aber dass καθεξῆς wirklich in Beziehung zu ἄνωθεν stünde, so folgt daraus noch nichts gegen meine Auffassung.

Oberlin ist gestorben; viele Einzelne haben versucht, Denkwürdiges aus seinem Leben niederzuschreiben. Hier und dort entstanden Memoiren über einzelne Partieen seines Lebens; aber alles nur, wie es die zufällige Erinnerung eingab, systemlos, fragmentarisch, meist nur einzelnen Abschnitten seines Lebens

entnommen, nicht das Ganze umspannend. Nun tritt ein Autor auf, und verspricht, „das ganze Leben des Mannes *von Anfang an, in Ordnung* beschreiben zu wollen". Gewiss wird er die Jugendgeschichte seines Helden und den Gang seiner Bildung und Entwicklung nicht ausschliessen dürfen — denn er hat versprochen, sein Leben *von Anfang an* zu beschreiben — gewiss wird er nicht ein Conglomerat zufälliger Anekdoten geben — denn *in Ordnung* soll sein Werk abgefasst seyn. Soll er aber durch sein Versprechen gehindert seyn, den reichen Stoff *einer Realeintheilung nach* in Kapitel zu theilen, und erst von der Jugendbildung des Mannes, dann von Oberlin als Seelsorger, dann von Oberlin als Prediger, dann von seinen Verdiensten für die Cultur des Steinthals, dann von seinem persönlichen Charakter u. s. w. zu handeln? Oder sollen, wenn er dies thut, nun etwa jene in seiner Vorrede gebrauchten Ausdrücke „von Anfang, in Ordnung" nicht mehr passen —? [2]) Nun kömmt aber dazu noch, dass καθεξῆς in gar keiner unmittelbaren weder grammatischen noch logischen Beziehung zu ἄνωθεν steht.

---

2) Wieseler a. a. O., vermuthet, ich sey vielleicht durch „chronologische Verzweiflung" zu meiner Ansicht über Luk. verleitet worden. Ich gebe ihm mein Ehrenwort, dass ich meine Vorstudien zu meiner Evangelienkritik mit den §. 135 u. a. a. O. niedergelegten Untersuchungen über Proömium und *Plan* des Luk. und der übrigen Synoptiker begonnen habe, und mir meine Resultate hierüber feststanden, ehe ich eine akoluthistische Vergleichung der einzelnen Evsten untereinander begann. Sollte es wirklich eine so grosse, nur durch Verzweiflung erklärliche Kühnheit seyn, von einem Schriftsteller, welcher vier Kapitel lang lauter Reden, zwei Kapitel lang lauter Gleichnisse Jesu mittheilt u. s. f., zu behaupten, er habe seinen Stoff nicht nach einer chronologischen, sondern nach einer Realeintheilung disponirt? — Ich hege, was die *Chronologie* im engern Sinne betrifft, vor Wieseler's Gelehrsamkeit und Scharfsinn den grössten Respekt, und freue mich trotz abweichender Ansichten über Jesu Geburts- und Todesjahr u. a. (siehe unten §. 42 u. §. 48) doch in wesentlichen Punkten (z. B. Gefangennehmung des Täufers) mich mit ihm einverstanden erklären zu können; was dagegen die von mir im engern Sinn sogenannte *Akoluthistik* betrifft, so erscheint mir hierin Wieseler's Verfahren als ebenso verfehlt, wie ihm das meinige. Von den blossen *Wörtern* καθεξῆς und ἄνωθεν ausgehend — ohne sich auf eine Untersuchung des Planes der einzelnen Evangelisten einzulassen — erklärt er pag. 25 f. durch einen Machtspruch den *Luk.* für den Chronologen unter den Synoptikern. Wo dann Mt. und Mk. in der Anordnung von Luk. abweichen, wird uns — aller akoluthistischen Verbindungsformeln ungeachtet — die Versicherung gegeben, dass Mt. und Mk. hier theils absichtlich, theils unabsichtlich, die Begebenheiten umgestellt hät-

Wir verlangen nicht mehr, als dass man uns die *Möglichkeit* zugebe, Luk. habe mit dem καθεξῆς seine Schreibart im Gegensatz zu der πολλοὶ v. t. als eine *geordnete, nicht-verworrene*[3]) charakterisiren *können*.

Nach dem bisherigen können wir also weder präsumiren, Luk. habe akoluthistisch schreiben wollen, noch das Gegentheil. Soviel aber geben wir Bleek (S. 15) *unsern eignen Grundsätzen gemäss* zu, dass Luk. von verschiednen Begebenheiten, *wenn ihm ihre akoluthistische Stellung bekannt war*, nicht *durch bestimmte Verbindungsformeln* eine *andre*, als eben die ihm bekannte richtige Reihenfolge wird angegeben haben. Sehen wir uns nun auf einer andern Seite um Hülfe um.

Zwei Fälle sind denkbar. *Entweder* ist die Tradition, welche das 3te Ev. sammt der Apostelgeschichte dem, von *Clem. Alex.*, *Iren.* und *Tertull.*, und in den Stellen Kol. 4, 14; Philem 24; 2 Tim. 4, 11 erwähnten *Lukanus* zuschreibt, welcher (nach Kol. 4, 14 und nach den Stellen Luk. 4, 38; 13, 11 vgl. *Hug* Einl. II. §. 34) ein Arzt gewesen. Oder die Tradition ist falsch, und der Verfasser ist unbekannt.

---

ten. In Betreff des Mt. folgt Wies. vollends der unten §. 130 Anm. 4 widerlegten Lachmann'schen Hypothese über die von *Papias* erwähnten λόγια des Matthäus.

3) Vorläufig sey es erlaubt, auf einen einzigen Punkt in der Exegese des Proöm. aufmerksam zu machen. Man streitet über das καθὼς v. 2. Einige, wie Hug, sehen darin entschiedenes *Lob* der πολλοὶ ausgesprochen (sie hätten ihre *Diegesen* ganz so geschrieben, wie die Autopten es überliefert hätten); Andere, um dieser Consequenz zu entgehen, wollen bei καθὼς schon den Nachsatz anfangen, allem natürlichen Gefühl hierin entsagend. Aber wo sagt denn Lukas, die πολλοὶ hätten so *geschrieben*, wie es die Autopten überliefert hätten? — Er sagt: sie *versuchten* Diegesen zu fertigen über . . . ., *nach dem, wie es die Autopten überliefert hatten.* (Denn es ist ja offenbare Willkühr, das καθὼς nur auf ἀνατάξασθαι und nicht auf den ganzen Satz ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι zu beziehen). Ganz deutlich, scheint mir, bezeichnet also Luk. die πολλοὶ als solche *Landsleute des Theophilus*, die, was die Apostel mündlich verkündigt hatten, nach deren Abreise schriftlich zu fixiren suchten. Diesen mangelhaften, unvollständigen Versuchen, wo der eine dies, der andre jenes sich noch erinnerte, setzt er, indem er (v. 4) das *Bedürfniss* schriftlicher Ueberlieferung anerkennt, seine *umfassende, geordnete* Arbeit entgegen. — Diese Thl. 2 näher zu bestimmende und zu rechtfertigende Exegese von Luk. 1, 1 — 4 dient also der nicht-chronol. Bedeutung von καθεξῆς zur Bestätigung.

Im letzteren Falle, wenn der Verfasser ein seinem erzählten Stoffe fernestehender war, kann man die Behauptung, er habe seine Geschichten *akoluthistisch* geordnet, doch nur aus einer genauen Betrachtung seiner Schriften selbst entnehmen. *Aeussere historische* Gründe, aus seiner Person, seiner Stellung zu den App. entnommen, liegen ja für eine derartige Präsumtion nicht vor.

Aber wenn der erstere Fall angenommen wird, dass der dem Ap. Paulus so nahestehende *Lukanus* der Verfasser gewesen, und wenn man hiemit vollends noch die Ansicht verbindet, als gehe aus act. 16, 10 etc. hervor, dass *Lukanus* mehrere Reisen gemeinschaftlich mit dem Apostel Paulus gemacht habe — wird man dann nicht etwa genöthiget, *Akoluthie* bei Luk. zu präsumiren?

Auch dann gewiss nicht. *Paulus* selbst war nicht Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen. Was er wusste, wusste er durch Erzählungen der übrigen Apostel. So gewiss es nun ist, dass er sich über alle einzelnen Punkte die *sichersten* und *genauesten* Nachrichten wird haben geben lassen, so ist es doch nichts weniger als wahrscheinlich, dass der Mann, der in seiner ungeheuern Thätigkeit die ganze Heidenwelt in dem Herzen trug, sich damit sollte abgegeben haben, Notizen einzuziehen: „an welchem Tage dies und jenes — ob das eine „früher, das andre später geschehen sey" — Notizen, die für einen Apostel wie für jeden Christen *gar keine* Wichtigkeit haben, sondern lediglich für den Theologen, der sich mit Beleuchtung der negat. Kritik abgeben muss.

Aus demselben Grunde ist nicht wahrscheinlich, dass *Lukanus* selbst seine Nachforschungen (v. 3) auf die *Akoluthie* der einzelnen Begebenheiten werde ausgedehnt haben.

Mag man also von dem Ursprunge des dritten Ev. halten, was man wolle, so bleibt das sich gleich, dass zur Präsumtion, es sey *akoluthistisch* geschrieben, in keiner Weise ein Anlass vorhanden ist.

Somit sind wir rein auf Prüfung der Schrift selbst verwiesen, und es thun sich die beiden Fragen auf: 1) *Hat Luk. eine Realeintheilung?* 2) *Hat er akoluthistische Data?*

§. 31.

(Anordnung des Lukas.)

So sehr wir uns im Proömium von Notizen über den Plan des Luk. verlassen fanden, ein solcher Reichthum von feinen Zügen bietet sich uns dar, wenn wir die Schrift selbst in ihrem Verlauf überblicken. Dabei gehen wir natürlich von dem unan-

gefochtenen Resultate der Kritik aus, dass nach innern und äussern Gründen die *Apostelgeschichte* denselben Verfasser habe, wie das *dritte Ev.*

Lukas hebt seine Geschichte an im *Tempel zu Jerusalem* und schliesst dieselbe in *Rom*. Der erste Theil, das Ev., geht davon aus, wie die Beglaubigung des Messias durch den letzten der Propheten, den Johannes, vorbereitet ward durch eine Angelophanie *im Heiligthum;* im Verlaufe ist eine Parallele zwischen dem Propheten Johannes und Christus weithin bemerklich, an welcher der universellere Charakter des *Evangelischen* vor dem *Gesetzlichen* klar wird; den Schluss bildet nach vollendeter Erzählung von Jesu Tod und Auferstehung der Befehl, die Jünger sollten noch bis auf weiteres in *Jerusalem* bleiben, sammt der Nachricht, dass sie wirklich allezeit *im Tempel* versammelt waren. Hat nun der erste Theil die *geistliche* Gründung des *neuen*, für *alle* Völker bestimmten *Bundes* und den Fortschritt vom a. Bunde zum neuen in seinem *Wesen* gezeigt, so beschäftigt sich der zweite Theil, die *Apostelgeschichte*, vielmehr damit, darzulegen, wie die *christliche Kirche*, nachdem sie *in Jerusalem*, an der theokratisch-heiligen Stätte, von Gott durch die Ausgiessung des h. Geistes *gegründet* und vor den Augen des alten Bundes *beglaubigt*, und in ausdrücklicher Rede des Ap. Petrus ihre Uebereinstimmung mit der alttest. Weissagung nachgewiesen war, — sich nun ausbreitete über das *Volk* der Juden hinaus (Cornelius), nach *Samaria*, nach *Antiochia* und endlich bis in den Mittelpunkt der Heidenwelt, nach *Rom* [1]).

Dieser grosse Gegensatz: *Judenthum und Heidenthum*, er ist es, der dem Verfasser stets vor Augen schwebt. Darin unterscheidet er sich auch deutlich in seinem Plane von Mt. und Mk. *Der erstere stellt das Christenthum dem Judenthum, der zweite stellt es dem Heidenthum gegenüber;* Lukas *vergleicht vielmehr, wie das Judenthum seinerseits und das Heidenthum seinerseits* sich zum Christenthum stellten und wie beide im Christenthum ihre Einheit finden. Er zeigt, a) wie das Heil in Christo an sich *nicht für ganz Israel und nicht bloss für Israel* bestimmt sey, und b) wie Israel, dadurch, dass es der Masse nach sich verstockte, *selbst Schuld war,* dass das Christenthum zur Heidenwelt überging. Das erstere zeigt er natürlich vorzugsweise im Evangelium, das zweite vorzugsweise in der Apostelgeschichte.

---

1) Vgl. Fr. Luger, über Zweck, Inhalt und Eigenthümlichkeit der Rede des Stephanus, Lübeck 1838 (bei Aschenfeldt) pag 3 f.

Bevor wir diesen Gang durch seine feineren Nüancen hindurch genauer verfolgen, machen wir noch aufmerksam auf die Stellen Luk. 2, 1 und 3, 1. Die *chronolog.* Richtigkeit beider Stellen zu prüfen, ist hier noch nicht der Ort; das aber ist bemerkenswerth, wie der Evangelist den wachsenden Ruin des äusserlich theokratischen Staates in Parallele setzt mit der wachsenden geistlichen Erlösung.

„*Es ging aus*", sagt er, „*in jenen Tagen ein Rescript vom Kaiser,* „*dass das ganze Reich katastrirt würde, und diese Katastrirung geschah* „*als die* erste" (als die erste, unerhörte Schmach dieser Art) „als u. s. w." In welchem Sinn unsrer Ansicht nach Luk. das räthselhafte πρώτη gesetzt habe, haben wir in der Parenthese angedeutet. Mit dieser Erklärung wird der Nothbehelf πρώτη für προτέρα zu nehmen, unnöthig, und es resultirt ein guter, klarer, einfacher Sinn. Luk. will andeuten, dass in dem Augenblick, wo der *erste* Schritt zur Vernichtung der jüdischen Unabhängigkeit geschah, der geistliche Retter und Befreier geboren sey [2]). — Aehnlich hebt Luk. im Anfange von cap. 3 hervor, wie Johannes (und Jesus [3])) damals öffentlich auftraten, als Judäa bereits zur röm. Provinz erniedrigt und in Tetrarchieen zerstückt war.

Sehen wir nun den Gang des Ev. im einzelnen an.

1) In einem *ersten Theile* (cp. 1 — cp. 4, 15) stellt Lukas die Person Jesu und ihre Stellung zu den a. t. Heilsinstituten dar. Den Anfang macht cp. 1 f. eine *Parallele zwischen Jesu und dem Täufer*, in welchem sich die prophetische Natur des alten Bundes (sowohl nach der Seite der *Gesetzespredigt zur Busse* als nach der der *Heilsverheissung*) concentrirt, und welcher aus dem *Priesterthum*, dem *priesterlichen Geschlecht*, hervorgeht. Zu Zeit des *Königs* von Judäa, Herodes, lebt ein *Priester*, hat im *Tempel* eine Erscheinung, — — ein *Prophet* wird ihm zum Sohne geboren, der *viele der Kinder Israel* bekehren soll zum *Herrn*, der da kommen wird. — Der Angelophanie des Zach. ist die der *Maria* parallel. Jesus wird *König* seyn über das *Haus Israel*, und wird *herrschen ohne Ende*. (V. 33.)

Die Mütter der beiden Männer *kommen zusammen* (v. 39—56.)

Johannis Geburt (v. 57 ff.) ist parallel der des Herrn (cap. 2, 1 ff.) [4]).

---

2) Ob und inwieweit diese Erklärung auch zur Lösung der *chronol.* Schwierigkeit etwas beitrage, siehe cap. 6.

3) Siehe darüber Abth. 2.

4) Schleiermacher (Schr. d. Luk. pag. 23 ff.) und nach ihm Gfrörer

Bisher ist allein von ὁ λαὸς die Rede gewesen; nun, bei der *Darstellung im Tempel*, wird bereits der *Unglaube Israels* (v. 34) und die Bestimmung des Heilandes für alle Völker (v. 31.) weissagend hervorgehoben.

Hierauf folgt eine Parallele zwischen der Wirksamkeit Johannis und der Wirksamkeit Jesu. Die Predigt des ersteren wird deshalb in ihrer alttestamentlich-gesetzlichen Eigenthümlichkeit von Lukas besonders genau beschrieben. (3, 7 ff.) Alsdann wird gezeigt, wie der, welcher die Gemüther durch Busse auf Christum innerlich vorbereitete, auch ausdrücklich auf Christum hinwiess (v. 15 ff.). Endlich wird gezeigt, welcher Lohn dem letzten a. t. Propheten wurde (v. 19), nämlich wie die harte Gesetzespredigt auf harte Herzen stiess, und der Prediger selbst darunter zu leiden hatte.

Von Jesu wird nun erzählt, wie er der gesetzlichen Form der Johannistaufe sich unterzog, hiebei aber der heil. Geist auf ihn herabkam. Alsdann wird die menschliche Abstammung Jesu bis auf Adam zurückgeführt; auch hierin ist die Bezugnahme auf Leser aus den Heidenvölkern nicht zu verkennen, wenn Jesus bei Matth. als *Davidssohn und Gottessohn* erscheint, so steht er bei Luk. da als *Menschensohn*[5]) *und Gottessohn.*

Nun folgt die Versuchung. In die Parallele mit Johannes tritt sie zwar als Episode herein; aber übergangen durfte sie nicht werden, da an ihr erschien, wie Chr. sich dem Vater *unterwarf*, wie er, der höher als Johannes, doch keiner war, der sich hätte auf Kosten des Vaters erhöhen und die Herrschaft über die Heiden erlangen wollen, vor allem, *wie Jesus von den* fleischlichen Messiasidealen *des fleischlichen Theiles von Israel frei*, und selber *der rechte geistliche Israelit* und *ein Typus des geistlichen Israels* war. Und sollte das Ganze nicht übergangen werden, so musste es

---

(heil. Sage I, pag 97) schliessen aus der doch so natürlichen Schlussformel 1, 80, womit der Verfasser von Johannes d. T. abbricht, um auf Jesum überzugehn, aus der „wiederholten Erzählung", dass Joseph in Nazareth wohnte, 2, 4, welches keine „wiederholte Erzählung" von seinem Wohnorte ist, sondern die ganz natürliche Notiz, er sey von Nazareth nach Betlehem gegangen, und aus anderen noch nichtssagenderen Datis: cap. 2 habe einen andern Verfasser, als cap. 1.

5) Wir nehmen hier das Wort im Sinn *unserer Dgk*, nicht in dem histor. exegetischen Sinn, wie bei *Daniel* und den Evv. Denn in letzterem Sinn schildern Mt. u. Mk. Jesum nicht minder als den „υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου", denn Luk.

nothwendig *hier*, vor der Schilderung des Wirkens Christi, seine Stelle finden.

Endlich wird denn nun auch, gegenüber der Verstockung, auf die Johannes traf, der Erfolg der Wirksamkeit Jesu geschildert (cap. 4). Am auffallendsten ist hiefür die Stelle cp. 4, 15. *Καὶ αὐτὸς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων.*

War indessen Jesus dem Johannes *unähnlich* durch den evangelisch-tröstlichen Charakter seiner Predigt, und durch die Freudigkeit, die er in des theokratischen Volkes Herzen erweckte (vgl. 4, 22 *καὶ πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ*) so war er darin ihm *ähnlich*, dass doch auch er Widerstand fand (v. 29).

Denn das Heil, das er ankündigte (v. 31), konnte nicht angeeignet werden, es sey denn durch Busse. Die Busspredigt v. 23 ff. war eine *faktische* Anerkennung der johann. Wirksamkeit. So war Jesu Predigt tröstlich, aber doch, wie ein Ferment. *An ihr zerschied sich das theokr. Volk in Gläubige, und in solche, die den Herrn zwangen,* immer weiter *sich zu entfernen, bis er und sein Heil endlich zu den Heiden überging.*

2) Im folgenden zweiten Theile (Kap. 4, 16 — Kap. 6, 49) wird diese Scheidung des Volks in solche, die Jesum annehmen, und in solche, die ihn von Ort zu Ort weitertreiben, geschildert, also die Stellung des Volkes Israel zu Jesu.

Diese Scheidung wird in Beispielen klar gemacht. Die *zwei Seiten*, die Annahme Jesu von Seiten der Gläubigen, und das stets weiter Zurückgestossenwerden von Seiten der Ungläubigen, werden promiscue betrachtet. Man vergleiche, was die *zweite* Seite betrifft, cap. 4, v. 30 f., v. 42, v. 43; cap. 5, 16. Jesus *verlässt Nazareth, und geht nach Kapernaum, entweicht in die Wüste, zieht in anderen Städten herum, geht abermals in die Wüste.*

Bei den Thaten Jesu, die in diesem Abschnitte erzählt werden, wird besonders auf den Eindruck aufmerksam gemacht, den sie hervorbrachten. Die *Heilung des Besessenen* (4, 31 ff.) erweckt einen *θάμβος ἐπὶ πάντας* (v. 36); *Petri Schwieger*, vom Fieber befreit, *dient Jesu* (v. 39) und es entsteht ein Gewühl derer (v. 40), die sich gläubig zu Jesu drängen, um ebenfalls geheilt zu werden. Bei dem *Fischzug Petri* (cap. 5, 1 ff.) findet wieder ein *θάμβος*, wie wohl ein *gläubiger*, statt (v. 9 vgl. v. 11). Der *Aussätzige* endlich (v. 12 ff.) wird als ein Beispiel angeführt, wie der gläubige Sinn nach Hülfe verlangend Jesu entgegenkam.

Nun folgen aber Züge, bei denen auf das **Wachsen** der **Opposition** sehr deutlich hingewiesen wird. Bei der *Heilung des Gichtbrüchigen* (v. 15 ff.) wird Jesus von den Schriftgelehrten und Pharisäern der *βλασφημία* beschuldigt; bei Gelegenheit von *Levi's Berufung* (v. 27 ff.) murren eben dieselben, dass er mit Zöllnern und Sündern esse; dann werfen sie ihm vor, *dass er nicht faste,* worauf Jesus *ex professo* den Unterschied des a. und n. Bundes darlegt, und voraussagt, dass es zum Bruch kommen müsse zwischen den Seinen und denen, die (den alten Bund missverstehend) an der *Gesetzlichkeit* (nicht am Gesetz) starr festhielten. — Noch folgen die *Einwürfe wegen des Sabbaths* (6, 1 ff. und 6 ff.), und die Erbitterung steigt so, **dass jene** (6, 11) **den Beschluss fassen, Jesum zu verderben.**

Nachdem der Gährungs- und Sonderungs-Process *faktisch* also geschildert, und dabei nun auch (6, 12 ff.) erwähnt ist, wie mit der wachsenden Opposition zugleich auch das Reich Jesu sich befestigte und festere Gestalt gewann (Wahl der Jünger), so folgt nun jene *Rede Jesu* (Bergpredigt) v. 20 ff., wo er selbst es klar ausspricht, sein Reich sey kein weltliches, sondern ein geistliches, das unter der Opposition des fleischlichen Israel, unter Druck und in Noth und Elend sich heranbilden müsse, und wo er auch die Opposition des fleischlichen Israel *verflucht* [6]).

Kap. 7 bildet noch eine Art **Anhang zum zweiten Theil des Evangeliums**, indem hier gezeigt wird, einerseits wie der *erste Heide* mit Jesu in eine unmittelbare Berührung kam, andrerseits wie schwer es dem *Israeliten* wurde, sich von dem gesetzlichen Standpunkt loszureissen.

Die nach Heil verlangende Gesinnung des Centurio 7, 1 ff. (ein Typus der Heidenwelt, wiefern diese geschickt ist zum Christenthum, mit *Luk.* 7, 4 ff. vgl. *Apostelgeschichte* 10, 2) wird besonders hervorgehoben, sowie auch das bedeutungsvolle Wort Jesu v. 9 *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίςιν εὗρον.* Aber in sinnreicher Weise ist an dies erste Hinaustreten Christi aus Israel zu den Heiden auch ein Zug angereiht, an welchem klar wird: *ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ* — *die Erweckung des Jünglings von Nain.*

6) Hier im voraus sey darauf hingewiesen, wie Luk. guten Grund hatte, die bei Mt. übergangenen „*Wehe*" zu referiren, andrerseits aber manche bei Mt. referirte Expositionen zu übergehen, weil er eben nur das auf die ***Opposition*** bezügliche geben *wollte.*

Jesus ist gekommen für die *Gläubigen* unter den *Heiden* und für die *Gläubigen* in *Israel* [7]).

Wie schwer es aber dem Israeliten wurde, von der Gesetzlichkeit, in die er sich eingelebt, sich loszureissen, sie sammt allen alttest. Formen nur als *Vorbereitungen auf Christum* aufzufassen, und den geistigen Heiland im Geiste aufzufassen, dies wird nun durch das eklatante Beispiel *Joh. d. Täufers* erläutert. (*Sendung der Johannisjünger* 7, 18 ff.). Er selbst fing an, kleingläubig zu werden! Der letzte, dem Heile nächste der Propheten steht doch noch im alten Bunde; er selbst kann die Grenze noch nicht überschreiten, und wird denn auch als solcher von Jesu *entschuldiget*.

Aber diesem traurigen Beispiel des *kräftigen Propheten*, der trotz seiner Kraft nicht kräftig genug ist, sich *schwach* zu fühlen und Jesu *ganz* hinzugeben, tritt nun das Beispiel eines *schwachen Weibes* entgegen, das *Jesum selbst* (7, 36 ff.) und seine Füsse mit Thränen der Busse netzt. — Konnte die Wahrheit, dass der Herr nicht den Gesunden, sondern denen helfe, die zerschlagenes Herzens sind, imposanter dargestellt werden, als in diesen zwei Beispielen! — Nicht das strenge Halten auf's Gesetz, sondern die Erkenntniss der Gesetzesübertretung macht fähig zum Reiche Gottes. Das sagt Jesus *ausdrücklich* in seiner Rede (v. 40 ff.).

Von da an kömmt Luk. auf *Johannes* nicht mehr zu sprechen. Die Parallele zwischen Jes. und Joh. ist völlig abgeschlossen. Werfen wir einen Blick auf das Bisherige zurück, so sehen wir, wie Luk. seine Erzählungen nicht *klassenweise* zusammenstellt, sondern vielmehr gerne *Fakta entgegengesetzter Art* in *Parallele* zu setzen pflegt. Es sind einige grosse Gegensätze, die immer wiederkehren, auf's neue angedeutet werden: a) der konkrete Gegensatz zwischen dem a. t. Propheten und dem n. t. Messias. b) Der Gegensatz zwischen Israels politischer Erniedrigung und geistlicher Heimsuchung. c) Der Gegensatz zwischen dem fleischlichen Israel, das, auf seine Gesetzlichkeit sich verlassend, Jesum zurückstösst, und dem geistlichen Israel, das seine Sünden erkennt und das Heil annimmt. d) Der Gegensatz zwischen dem fleischlich selbstgerechten Israel und den heilsbegierigen Heiden.

Aber von nun an lässt Luk. diese Gegensätze fallen. Er wendet sich nunmehr *Christo allein* zu, und schildert uns den

7) Unwillkührlich drängt sich die Erinnerung an Röm. 1—4 auf. Denselben Grundgedanken, welchen dort Paulus dogm. darlegt, macht Luk. historisch-pragmatisch klar.

Kreis von Gläubigen, worin der Herr sich bewegte, und die Art, wie er sich bewegte.

3) Mit Cap. 8 beginnt gleichsam ein dritter Haupttheil des Ev. Luk., wo wir in das stille innere Heiligthum der Nähe des Herrn eingeführt werden, wo die Stellung der Gläubigen zum Herrn den Mittelpunkt bildet. Zuerst werden die verschiedenen Grade des Glaubens beschrieben in einem Gleichnisse, das zugleich eine Art Programm der Lehrweise Jesu überhaupt enthält. Schon die Formel cap. 8, 1 ff.: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς, καὶ αὐτὸς διώδευε κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος*, scheint auf eine beginnende Schilderung der Lehrweise Jesu hinzudeuten. Und in der That sehen wir, wie nun das *Gleichniss vom Sämann* folgt, welches eben die Lehrthätigkeit Christi und ihren Erfolg in den verschiedenen Graden des Glaubens zum Inhalte hat. An dies Gleichniss schliessen sich vier Geschichten, von denen die drei letzten bei Luk., alle vier bei Mt. und Mk., *akoluthistisch* verbunden sind. Weshalb hat Luk. diese vier Geschichten gerade hieher gestellt? Einmal sind drei derselben schon als *Beispiele der Wunderkraft Christi* untereinander verwandt und zugleich auch geeignet, ein Seiten- oder Gegenstück zu jener Schilderung der *Lehrweisheit Christi* zu bilden. Sehen wir aber dieselben ihrem Inhalte nach genauer an, so muss uns auffallen, dass in der zweiten von einer *grossen Noth und Gefahr*, in der dritten von einem Menschen, den seine *fleischlichen Lüste* unter *leibliche Botmässigkeit Satans* gebracht hatten, in der vierten von zwei Beispielen *entschiedenen, ausserordentlichen Glaubens* die Rede ist. Wie wenn Luk. diese vier Geschichten zugleich *als Beispiele zum Gleichniss vom Sämann* beigegeben hätte, nämlich als Beispiele für die verschiedenen Grade des Glaubens? Und wie um so leichter war dies möglich, *da die Geschichten bereits akoluthistisch an einander hingen und ihre Akoluthie (wenigstens die der drei letzten) dem Luk. bekannt war!* [8])

a) *Οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν* sind die, die das Wort hören, und denen dann der Teufel das Wort von den Herzen wegnimmt (v. 12). — V. 19 ff. kommen *Mutter und Brüder Jesu*, ihn zu sehen, Jesus aber sagt: „meine Mutter und Brüder sind diejenigen, wel-

---

8) Ich sehe deshalb nicht ein, warum Bleek die Annahme, dass Luk. diese *ohnehin akoluthistisch zusammenhängenden* Vorfälle *absichtlich* gerade zum Gleichniss vom Sämann gestellt habe, da sie sich so ganz trefflich zu Beispielen für die Lehre desselben eigneten, „unnatürlich" finden kann (Bleek S. 15).

che das Wort Gottes hören und auch thun.“ Er zwar so wenig, als Luk., wird es im Sinne gehabt haben, die Worte v. 12 ἵνα μὴ πιϛεύσαντες σωθῶσιν auf Maria und die Brüder anzuwenden; ja §. 63 gedenken wir zu beweisen, wie in Jesu Rede *überhaupt kein Vorwurf* gegen Mutter und Brüder lag; aber deshalb doch konnte Luk. diese Geschichte hier anführen, weil in ihr Jesus, selbst seinen nächsten Angehörigen gegenüber, die entschiedene Forderung geltend machte, dass mit dem Hören des Wortes sich das Thun verbinden müsse.

b) Die *auf den Felsen* gesäeten sind die, welche πρὸς καιρὸν πιϛεύουσι καὶ ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίσταντα. — Vgl. damit den Sturm v. 23, und Jesu Vorwurf v. 25: ποῦ ἔϛιν ἡ πίϛις ὑμῶν.

c) Mit „μεριμνῶν καὶ πλούτου καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου“ v. 14, vgl. einerseits den besessenen Gadarener, dessen ganzer Zustand (v. 27 u. 29) darauf hinweist, dass er durch Fleischessünden provocirt war, und andrerseits wieder die Gadarener (v. 37), die ihren Reichthum lieber haben, als das ewige Heil.

d) Das Doppelbeispiel des felsenfesten Glaubens v. 40—56 war denn endlich ganz analog dem Samen auf dem guten Lande. Hier ein Glaube, der in der Trübsal sich als felsenfest bewährt; hier auch das Lob (v. 48) θάρσει, θύγατερ, ἡ πίϛις σου σέσωκέ σε.

Nunmehr folgt eine Schilderung des engeren und des weiteren Kreises, welchen der Herr um sich gebildet hatte. Cap. 9 nämlich beschäftigt sich durchweg mit den zwölf Jüngern, deren geistigem Standpunkt u. dgl., cap. 10 mit den siebzig Jüngern.

Erstlich nämlich lesen wir cap. 9 die den *Zwölfen* ertheilte *Installation.* Sodann den *Eindruck*, den das neue, wachsende *Geistesreich* auf das Auge derer machte, die es zu begreifen nicht vermochten. Dann, nach gemeldeter *Rückkehr* der Zwölfe, in *akoluthistischer* Anschliessung die *Speisung der* 5000, welche indessen von Luk. besonders auch deshalb angefügt zu sein scheint, um die *geistige Stellung* und den *Grad der Gereiftheit* der *Zwölfe* dadurch (v. 12—13) an's Licht zu setzen, wie denn auch sogleich darnach jene *Frage Jesu*: „für wen sie ihn hielten“, folgt, sammt dem *Bekenntniss Petri.*

Alsdann wird gezeigt, wie die Jünger auf die bevorstehende Katastrophe einerseits durch die *Leidensverkündigung* v. 21 ff., andrerseits durch die *Verkündigung* v. 28 ff., vorbereitet wurden, gleichwohl aber sich noch *schwachgläubig* zeigen (*bessesn. Knabe*

v. 37—43), eine *zweite Leidensverkündigung* (v. 44) nicht verstehen, unter sich (v. 46) und mit andern (v. 49) *um den Vorrang streiten* und durch ihr *Benehmen in Samaria* (v. 51 ff.) beweisen, wie wenig sie noch in den Geist Jesu und seines Reiches eingedrungen sind.

Ihrem Betragen gegenüber wird alsdann (v. 57 ff.) aus einander gesetzt, welch *geistliche, selbstverleugnende* Gesinnung der Herr von denen gefordert habe, welche Anspruch machten, ihm folgen zu wollen.

Nachdem nun die *Rede an die Siebzig* (cap. 10, 1—20) mitgetheilt ist, folgen einige Verse (v. 21—24), die offenbar geeignet und bestimmt sind, den Abschnitt über die Jünger abzuschliessen.

4) Von nun an tritt die *Real*eintheilung *ganz unverkennbar* hervor. Denn es folgen in einem vierten Theile cap. 10, 25 — cap. 14 incl. lauter Aeusserungen oder kurze Reden Jesu, deren Veranlassungen zwar hie und da in *Faktis* bestehen, welche letztere aber immer nur *ganz kurz* (offenbar nur um der Reden willen) angeführt werden. Auch sind jene Reden *nach ihrem Inhalte* zusammengestellt.

Ueber die innige Liebe zu Gott und *Versenkung in ihn* als höchste Pflicht cap. 10 eine *Rede* Jesu (Samariter) und ein *thatsächl. Beispiel* (Maria und Martha.)

Ueber das Gebet cap. 11, 1—13. Rede und Gleichnisse darüber. — Daran schliesst sich (als *Contrast*, denn auch hier stellt Luk. gerne kontrastirende Gegenstände zusammen) die Beschuldigung, Jesus stehe nicht mit Gott, sondern mit *Belzebub* im Bunde v. 14 ff.

Dies führt durch natürliche Ideenassociation auf Jesu polemische Reden (v. 37 — cap. 12, 53). Polemik gegen die Pharisäer (Gegensatz von φῶς und σκότος oft hervorgehoben). Forderung der *Entschiedenheit* (11, 23; 12, 4 ff.) — Gegen *Liebe zum Reichthum.* (v. 13 ff.) Als Contrast die Ermahnung zum *Vertrauen auf Gott* (v. 29). Hieran schliesst sich (in Jesu eignem Munde) eine *Verkündigung der zu bestehenden Kämpfe*, und eine *Ermahnung zur Treue und Wachsamkeit.*

Von da begegnen wir Strafpredigten an das Volk, v. 54 — cap. 13, 9.

Alsdann Polemik wegen des Sabbaths (v. 10 ff.)

So schält sich hier auf's neue wieder der theoretische und faktische Gegensatz des geistlichen und des fleischlichen Israels in stets markirterer Vergleichung heraus.

Den Schluss bilden Worte der Verheissung vom *Wachsen der*

βασιλεία τοῦ θεοῦ (13, 18 ff.) und das *schneidende Dilemma zwischen der engen und weiten Pforte* (13, 22 ff.), sammt der *feierlichen Lossagung von Jerusalem* (v. 31 ff.)

An eine, durch eine *Sabbathheilung* (14, 1 ff.) provocirte *Strafrede* schliesst sich nun eine Sammlung von Gleichnissen enge an. Die *ersten derselben* (bis cap. 15) haben deutlich zum Zweck, die Lehre bis zur entschiedensten Klarheit zu erheben, dass *das Gefühl der Bedürftigkeit und des Elends* unerlässlich sey, um Christo anzugehören, und dass die Sünde des Hochmuthes und der Eigengerechtigkeit dem Glauben an Christum diametral zuwiderlaufe. *(Grosses Abendmahl. Hundert Schafe. Verlorner Sohn.)*

Sodann folgt das räthselhafte Gleichniss *vom ungerechten Haushalter* nebst einer Rede, die sich daran schliesst. Wir wollen über den Sinn desselben noch nicht streiten; gewiss scheint, dass eine *Aufforderung zur Entschiedenheit* einerseits, und ein *Uebergang vom Dogmatischen zum Moralischen* andrerseits in cap. 16 enthalten seyn muss. Deshalb wird nun auch im *Gleichniss vom Lazarus* (16, 10 ff.) die hartherzige Gesinnung gegen den Nächsten[9]), getadelt und zur *entschiednen* Losreissung des Herzens vom Mammon auf Grund der absoluten Entscheidung und Scheidung nach dem Tode ermuntert.

Cap. 17, 1—19 folgt eine Sammlung kleinerer Reden *moralischen (Aergerniss. Demuth. Dankbarkeit), prophetischen* (17, 20—37 auch 18, 1—8) und *allgemein paränetischen* Inhalts.

Was die *letzteren* betrifft, so sind in ihnen alle Hauptpunkte der in Luk. enthaltenen Lehren Jesu noch kurz zusammengefasst. Die Forderung der *Busse* (Zöllner und Pharis.), die Forderung des *Kindessinnes* (Kindlein kommen lassen), die Forderung der *Selbstverleugnung* („verkaufe was du hast"), und endlich die rührend ängstliche *Anrede des Petrus* v. 28: „Herr, *wir haben* alles verlassen etc."

Nach diesem *Rückblick* auf das bisherige Zusammenleben der Jünger mit Jesu geht Luk. (mittels der *dritten Leidensverkündigung)* auf die Leidensgeschichte über, die den fünften Theil bildet.

§. 32.

Akoluthistische Data des Lukas.

Lukas hat also eine bis in's feinste ausgeführte *Realeintheilung.*

---

9) Ob diese, oder ob nach *De Wette's* u. A. Ansicht lediglich der Besitz des Reichthums getadelt werde, siehe Abthl. 2.

Erstlich sondern sich gewisse grössere Massen *(Abschnitte)* heraus, z. B. die Gleichnisssammlung cap. 14—16, die Sammlung kleinerer Aussprüche cap. 10—14, die Beschreibung des Jüngerkreises cap. 9—14, u. s. w. Sodann sind in diesen Abschnitten selbst wieder die einzelnen Stücke ihrem Inhalte nach zusammengestellt, so zwar, dass nicht sowohl gleichartiges als vielmehr kontrastirendes neben einander gesetzt erscheint. Bei einer solchen genauen Rücksichtnahme auf den Inhalt ist es natürlich, dass wir von vorneherein keine besondere Rücksichtnahme auf Akoluthie erwarten dürfen.

Sehen wir nun Luk. näher darauf an, so finden wir, dass er wirklich fast nirgends akoluthistisch verbindet. Er theilt uns nur da die *zeitl. Aufeinanderfolge* zweier oder mehrerer Begebenheiten mittels akol. Data mit, wo diese Begebenheiten auch dem *Inhalte* nach verwandt sind, mithin in seine Realordnung passend. So bot sich ihm z. B., nachdem er die *Aussendung der Zwölfe* erzählt, sofort die in jener Zeit geschehene *Speisung der* 5000 als willkommnes Beispiel dar, um die damalige innere Gereiftheit der Jünger darzustellen. Hier gingen Inhalt und Akoluthie Hand in Hand. Aehnlich knüpft er an das *Bekenntniss Petri* die Leidensverkündigungen einerseits, die *Verklärung* andrerseits (als zwei wichtige Einwirkungen auf den Glauben der Jünger) und endlich den *besessenen Knaben* (als Beispiel, wie sehr sie der Stärkung bedurften) an, Vorfälle, die also in derselben Ordnung, wie sie geschehen waren, auch zugleich in seine Realeintheilung passten.

Aehnlich hat er, wie wir oben sahen, die *Stillung des Sturmes*, den *Gadarener* und *Jairi Tochter* nach einander aufgenommen, weil sie in ihrer ihm bekannten und von ihm bestimmt genannten akoluthistischen Folge gerade geeignet waren, Beispiele zum *Gleichniss vom Sämann* abzugeben.

Nun sind folgende Fakta wohl zu beachten:

a) So oft Luk. mehrere Fakta *akoluth.* verbindet, passen sie zwar auch (wie wir eben sahen) in seine Realeintheilung; doch ist die *inhaltliche* Verwandtschaft bei weitem nicht so eklatant, dass es wahrscheinlich wäre, Luk. hätte sie um dieser allein willen und ohne Rücksicht auf ihre (ihm bekannte und von ihm durch bestimmte Data angedeutete) Akoluthie zusammengestellt.

b) So oft Luk. *keine* akoluthistischen Data giebt, ist der *inhaltliche Zusammenhang* (bestehe er nun in einem deutlichen Contrast oder in einer deutlichen Aehnlichkeit) ganz eklatant, so

dass *aus ihm allein* die Zusammenstellung erklärlich wird. (Vgl. §. 31.)

c) Die meisten bei Luk. *akoluthistisch verbundenen* Stücke sind auch bei Mt. und Mk. so verbunden.

d) Wo Luk. zwei auch bei Mt. oder Mk. vorkommende und dortselbst akoluth. verbundene Stücke in anderer Ordnung giebt, als jene, da verbindet er auch *lose, ohne akoluthistische Data.*

Es ist also zwischen Lucä Anordnung, seinen akoluthistischen Datis und denen des Mt. und Mk. nicht der mindeste Widerspruch.

Wir geben nun zur Bestätigung wieder eine Tabelle (wo wir aber wegen der ausserordentlichen Menge lose verbundener Data nur dann *Synechieen* zählen wollen, wenn wirklich *zwei oder mehrere* Perikopen verbunden sind. Einzelne stehende Ereignisse werden in der ersten Columne nicht mitgezählt).

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
	Jes. in der Schule zu Nazareth.			
		]	καὶ κατῆλθεν εἰς Καπερναοὺμ, καὶ ἦν διδάσκων ἐν τοῖς σάββασι... καὶ ἐν τῇ συναγωγῇ...	4.
1.	Besessener in der Schule zu Capernaum.			
		)	ἀναςὰς δὲ ἐκ τῆς συναγωγῆς εἰςῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος.	
	Petri Schwieger.			
		=	Allgemeine Formel v. 44. ἐγένετο δὲ.	5.
	Petri Fischzug.			
		—	καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων.	
	Aussätziger.			
		=	Allgem. Formel v. 15 f. καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν.	
	Gichtbrüchiger durch's Dach.			
2.		)	καὶ μετὰ ταῦτα ἐξῆλθε.	
	Levi's Berufung und Mahl. — (Gespräch vom Fasten angeschlossen.)			
		—	ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ δευτεροπώτῳ.	6.

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
	Aehrenraufen.	—	ἐγένετο δὲ καὶ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ.	
	Verdorrte Hand.	—	ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις.	
	Wahl der Jünger und Bergpredigt.	]]	ἐπεὶ δὲ ἐπλήρωσε πάντα τὰ ῥήματα . . . εἰσῆλθεν . . .	7.
	Centurio.	]]	καὶ ἐγένετο ἐν τῇ ἑξῆς.	
3.	Jüngling von Nain.	]	Allgemeine Formel v.17. (Doch v. 18 so, dass das folgende *nach* dem vorhergehenden vorgefallen zu seyn scheint.)	
	Sendung der Johannisjünger.	—	δέ.	
	Salbung durch die Sünderin in Simons Hause.	—	καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς, allg. Formel. συνιόντος δὲ ὄχλου πολλοῦ. . .	8.
	Gleichniss vom Sämann.	—	δέ.	
	Mutter und Brüder.	—	καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν.	
	Stillung des Sturms.	]]	καὶ κατέπλευσαν εἰς…	
4.	Gadarener.	]]	ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ὑποστρέψαι.	
	Jairi Tochter.	—	συγκαλεσάμενος δὲ τοὺς δώδεκα.	9.

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
5.	Aussendung der Zwölfe.	]	ἤκουσε δὲ . . . τὰ γινόμενα. . .	
	Herodis Angst.	]	καὶ ὑποςρέψαντες οἱ ἀπόςολοι.	
	Jesus in der Wüste bei Bethsaïda. Speisung der 5000.	—	καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προςευχόμενον καταμόνας.	
6.	Petri Bekenntniss.	]]	ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ.	
	Verklärung.	]]	ἐγένετο δὲ ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ κατελθόντων αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ὄρους.	
	Besessener Knabe.	—	δὲ.	
	Streit, wer der grösste.	—	ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ.	
	Vorfall in Samaria.	—	ἐγένετο δὲ πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ. (Scheint noch von derselben Reise zu gelten. Allein die *Realeintheilung*, die nachher cap. 10 erzählte *Sendung der* 70, die auf einer Reise von Samaria nach Jerusalem keinen Platz mehr hatte, und die Menge des nachher *lose* angefügten (vgl. 11, 1) spricht entschieden dafür, dass Luk. hier, wie so oft, nur sagen will: „Als sie einst *unterweges* waren". Besonders ist zu bemerken, wie cap. 17, 11 von neuem gesagt wird, als „Jes. nach Jerus. reiste, „kam er durch Sam."	

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
	Schriftgelehrter, der folgen will.	—	μετὰ ταῦτα weist um des καὶ ἑτέρους willen deutlich auf die *Sendung der Zwölfe*, und nicht auf cap. 9, 57 ff. zurück.	10.
	Sendung und Rückkehr der siebzig.	)	καὶ ἰδοὺ . . . ἀνέςη.	
7.	Schriftgelehrter („Lehrer, was muss ich thun?") — Parabel vom barmh. Samar.	—	καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτούς.	
	Maria und Martha.	—	καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προςευχόμενον.	11.
	Gebet des Herrn. Vom Beten.	—	καὶ ἦν ἐκβάλλων δαιμόνιον, καὶ αὐτὸ ἦν κωφόν· ἐγένετο δὲ τοῦ δαιμονίου ἐξελθόντος...	
8.	Beschuldigung wegen Belzebub.	)	ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα.	
	Seligpreissendes Weib.	—	τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροιζομένων ἤρξατο λέγειν.	
	Strafrede.	—	ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι (nicht ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα, sondern: *im Gespräch*, ganz allgemein).	
	Pharisäers Mahl.	)	v. 53. ἤρξαντο, der Anfangspunkt einer längeren Periode.	
9.			Aber ἐν οἷς ἐπισυναχθεισῶν τῶν μυριάδων τοῦ ὄχλου, ὥςε καταπατεῖν ἀλλήλους knüpft bestimmt an.	12.
	Rede an die Jünger.	—	δέ.	

Synechieen.	Titel der Perikopen.		Verbindungsformeln.	Cap.
	Einer fordert Jesum zum Schiedsrichter. Reden.	—	ἔλεγε δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις.	
	Rede an's Volk.	—	παρῆσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ.	13.
	Botschaft von der Niedermetzelung der Galiläer beim Opfer.	—	ἦν δὲ διδάσκων ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν ἐν τοῖς σάββασι.	
	Achtzehnjährige Kranke.	—	ἔλεγε δὲ.	
	Gleichnisse vom Himmelreich.	—	Allgem. Formel v. 22.	
10.	Rede Jesu: „Gehet ein durch"	]]	ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ.	14.
	Warnung vor Herodes. „Jerusalem, Jerusalem".	—	καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς οἶκόν τινος...	
	Wassersüchtiger. Reden.	—	συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί.	15.
	Rede Jesu: „Wer nicht hasset".	—	ἦσαν δὲ ἐγγίζοντες αὐτῷ πάντες οἱ τελῶναι (allg. Schilderung).	16.
	Gleichniss von den 100 Schafen. Reden. Gleichnisse. (Durch εἶπε δὲ u. dgl. unterbrochen.)	—	ἔλεγε δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ.	
	Gleichniss vom unger. Haushalter. Rede an die Pharisäer. Gleichn. vom armen Lazarus.		εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς.	17.
	Rede über Aergernisse.	—	καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας...	

Synechieen.	Titel der Perikopen.	Verbindungsformeln.		Cap.
	Zehn Aussätzige.	—	ἐπερωτηθεὶς δὲ...	
	Rede über eschatologisches.	—	ἔλεγε δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς.	18.
	Harter Richter.	—	εἶπε δὲ καὶ πρός τινας.	
	Pharisäer und Zöllner.	—	προςέφερον δὲ αὐτῷ καὶ...	
	Kindlein kommen lassen.	—	καὶ ἐπηρώτησέ τις αὐτὸν..	
	„Guter Meister".	—	εἶπε δὲ ὁ Πέτρος.	
	„Meister, wir haben alles verlassen".			

Unter der ausserordentlichen Menge von Perikopen (wenn man die von uns zusammengefassten Massen von Gleichnissen trennt, sind es über 70 Stücke, ausserdem 57) finden sich also nur 10 Fälle, wo mehrere Begebenheiten durch *akol. Data* aneinander geschlossen sind, und auch von diesen 10 Synechieen enthalten 5 nur je zwei Stücke.

Vollends aber zeigt die Art, wie Luk. so oft zu verbinden pflegt (*καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς οἶκόν τινος, καὶ ἐγέν. ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ, εἶπε δὲ καὶ, προςέφερον δὲ καὶ*), dass ihm an der Ausmittlung und Andeutung der Akoluthie soviel wie nichts gelegen war. Hie und da, wo er sich's gerade gehört zu haben erinnerte, oder wo seine Quellen es gerade andeuteten, giebt er *akoluth. Data;* im allgemeinen bleibt es wahr, was von den verschiedensten Seiten her uns sich aufgedrängt hat, und was schon Calvin und Bengel sahen: *Luk. erzählt unter allen am wenigsten akoluthistisch.* Einer besondern Erwähnung bedarf noch der Ausdruck *σάββατον δευτερόπρωτον* Luk. 6, 1, von welchem (in der *sprachlichen* Begründung mit Hitzig zusammentreffend) Krafft (Harm. d. Evv. S. 18 ff.) die beste und einfachste Erklärung gegeben hat. Nach Analogie von *πρωτότοκος*, *πρωτογενής* u. s. w. muss *δευτερόπρωτος* einen Sabbath bezeichnen, der unter zwei *ersten* Sabbathen der *zweite* ist. Wieseler denkt an den ersten Sabbath des zweiten Jahres einer Jubelperiode, Krafft beruft sich weit na-

türlicher darauf, dass die *Osterfestwoche* in solchen Jahren, wo der 15. Nisan weder auf einen Wochensabbath noch auf einen Sonntag fiel, *drei Sabbathe* in sich schloss, nämlich 1) den als Sabbath gefeierten 15. Nisan, 2) den in die Festwoche fallenden gewöhnlichen Sabbath, und 3) den letzten Ostersabbath (den 21. Nisan, עֲצֶרֶת). Der 15. Nisan war nun gegenüber dem 21. der „erste Sabbath" des Osterfestes, der 21. dem 15. gegenüber der „zweite". Und diese beiden kamen *regelmässig und ausnahmlos* vor. Traf es sich nun, dass noch ein Wochensabbath in die Festwoche fiel, so lag es nahe genug, diesen lieber als den *zweit-ersten* zu bezeichnen, lieber als dass man den 21. Nisan den „dritten" genannt und so den ausserregelmässigen Wochensabbath mit den zwei stets vorkommenden Festsabbathen parallelisirt hätte. — Ein chronol. Datum gewinnen wir zwar hieraus nicht, da die Erzählung Luk. 6, 1 sich weder vorne noch hinten akoluthistisch an anderweitiges anreiht. Wohl aber ergiebt sich die Möglichkeit der Annahme, dass noch ein bei Johannes unerwähntes Osterfest in Jesu Leben gefallen sey. Vgl. darüber unten §. 39.

§. 33.

Synoptische Vergleichung des Luk. mit Mt. und Mk.

Lukas hat vieles *entschieden eigenthümliche*. Was wir in Betreff des übrigen als Präjudiz einstweilen zu sagen haben, fassen wir kurz in folgende Punkte zusammen:

1) Entschieden identisch mit entsprechenden Stücken bei Mt. sowohl durch das Zusammentreffen in allen Hauptumständen als durch gleiche akoluthistische Ordnung sind: *Besessn. in Capern. und Petri Schwieger; Gichtbrüch. d. Dach und Levis Berufung und Mahl; Bergpredigt und Centurio; Stillung des Sturms, Gadarener und Jairi Tochter; Sendung der Zwölfe, Herodis Angst und Speisung der* 5000*; Petri Bekenntniss, Verklärung und besessner Knabe.*

2) Identisch um der Hauptumstände willen sind: Der *Aussätzige* (Luk. 5, Mt. 8, Mk. 1), *Aehrenraufen und verdorrte Hand, Sendung der Johannisjünger, Gleichniss vom Sämann, Mutter und Brüder, Streit wer der grösste* (Luk. 9, Mt. 18, Mk. 9), *Schriftgelehrter der folgen will* (Luk. 9, 57 ff. Mt. 8), *Beschuldigung wegen Belzebub, Strafrede* (Luk. 11, 29 ff., Mt. 12, 38 ff., nicht aber mit Mt. 5, 15 f., denn das sprüchwortmässige Diktum vom Leuchter war zu öftrer Wiederholung ganz geeignet.) *Gleichniss von den* 100 *Schafen* (Luk

15, 1 ff. Mt. 18, 12 ff.). *Kindlein kommen lassen. Guter Meister.* Auch *Berufung (Fischzug) Petri*[1]).

3) Nicht identisch trotz ähnlicher Nebenumstände sind: der *Schriftgelehrte*, der fragt, wie er selig werden könne (Luk. 10) mit dem *Pharisäer, der, um Jesum zu versuchen, nach dem höchsten Gebot fragt* (Mt. 22. Mk. 12.)

Ferner die *Rede* bei dem *Pharisäermahl* (Luk. 11) und die *ähnliche Rede* (Mt. 23). Denn a) eine solche Rede konnte sehr leicht der Hauptsache nach wiederholt werden. b) Die *Zeit* ist verschieden (das Pharisäermahl fand doch sicherlich nicht in der Charwoche statt), wie auch der *Ort* (Gastmahl — Tempel.) Cf. jedoch §. 82 u. §. 101, Anm. 1.

Ferner die *Warnung vor dem Sauertaige der Pharisäer* (Luk. 21) mit der ähnlichen (Mt. 16, 6; Mk. 8, 15). (*Verschiedne,* beidemale aber *passende* Veranlassung. Das Diktum zur Wiederholung ganz geeignet.)

Ferner die *Aeussrung* Luk. 12, 2 f. und Mt. 10, 26 ff. auch leicht wiederholbar.

Ebenso einzelne Gnomen aus der Rede Luk. 13, 22 ff., welche sich auch in der Bergpredigt (Mt. 7, v. 13 und 21; cap. 8, v. 11 u. s. w.) wieder finden.

4) Was aber endlich die Worte „*Jerusalem, Jerusalem*" u. s. w. Luk. 13 betrifft, so scheinen diese zur Wiederholung nicht geeignet, und da nun Mt. die bestimmte Veranlassung und Zeit nennt, so ist zu urtheilen, dass Luk. um des *Inhaltes* willen sie mit der ihnen vorangehenden Rede zusammengestellt habe.

§. 34.

Akoluthistische Vergleichung des Luk. mit Mt. und Mk.

Da Luk. so äusserst wenige akoluthistische Data giebt, und da die wenigen, welche er giebt, auch von Mt. und Mk. gegeben werden, so lernen wir aus ihm wenig neues.

Seine 1te und 3te Synechie fallen in die *Syndesme B*, seine 2te, 4te und 8te in die *Syndesme G*, seine 5te in die *Syndesme J*,

---

1) So entgehen wir zugleich der von Schleiermacher (Luk. pag. 71) und Gfrörer (heil. Sage I, pag. 128 f.) erhobenen Schwierigkeit, dass Petrus nicht durch die Heilung der Mutter, sondern erst durch die vielen Fische zum Glauben sey bewogen worden. Vgl. dagegen in §. 39 die bei uns resultirende Stellung der Begebenheiten.

seine 6te in die *Syndesme V*, die 7te, 9te und 10te bleiben uneingefügt stehen.

Bei der Einfügung der 1ten und 3ten Synechie des Luk. in die *Syndesme B* ersehen wir nun,

1) dass *vor* die *Uebersiedlung nach Kapernaum* der Vorfall: Jes. in der Schule zu Nazareth, fällt.

2) Dass den Tag nach der *Heilung von des Hauptmanns Knecht* (also wohl auf dem Wege zur Wüste) die Auferweckung des Jünglings von Nain geschah.

3) Dass *vor* der *Bergpredigt* die *Wahl der Jünger* geschah, dass also das *kleine Stück a* (vgl. §. 29) in die *Syndesme B* einzufügen ist.

4) Dass das *kleine Stück d* (Sendung der Johannisjünger) *nach* dem *Jüngling von Nain* vorfiel, sich also an's Ende der *Syndesme B* schliesst.

Die *Syndesme B* hat also nun folgende Gestalt:

Jes. in der Schule zu Nazareth.
Siedelt über nach Kapernaum.
Berufung der 4 Jünger.
Wahl der Zwölfe. Bergpredigt.
Aussätziger (beim Herabsteigen.)
Hausgenossen wollen Jesum fangen (Mk. — In der Herberge.)
Jes. nach Kapern. Knecht des Centurio.
Besessner in der Schule.
Petri Schwieger.
Den andern Tag Reise in die Wüste. Jüngling von Nain (unterwegs.)
Bald nachher: Sendung der Johannisjünger.

Bei der Einfügung der 2ten und 4ten Synechie des Luk. in die *Syndesme G* lernen wir nichts neues, bei der Einfügung der 8ten aber ersehen wir, dass *unmittelbar nach der Beschuldigung wegen Belzebub* der kleine Zwischenvorfall mit dem seligpreissenden Weibe stattfand.

Die Einfügung der 5ten und 6ten Synechie des Luk. in die Syndesme V lehrt uns nichts neues.

So viel haben wir also doch gewonnen, dass nun die *kleinen Stücke* a und d in die *Syndesme B* aufgenommen sind.

Beachtet man nun aber (worauf wir schon §. 29 aufmerksam gemacht haben), dass die Syndesme G um der darin vorkommenden Wahl Levis willen, vor die Bergpredigt und Ernennung der Zwölfe fallen muss, so schliesst sie sich nun mit B zu *Einer* Syndesme, die wir A nennen wollen, folgendermassen zusammen:

A. (B) *Jes. nach Nazareth.*
Jes. zieht nach Kapernaum. (Berufung der 4.)

(G) *Aufenthalt daselbst.* (Blinder und Stummer. Beschuldigung wegen Belzebub. Pharis. wollen Zeichen. Mutter Brüder.)

Gadarener Reise. (Schriftgelehrter, der folgen will. Gleichnisse. Sturm. Gadarener. Fasten. Jairi Tochter etc. Blinde. Besessenstummer.)

Neuer Aufenthalt in Kapernaum. Gichtbrüch. Beruf. des Levi. Ist er nicht des Zimmermanns Sohn.)

(B) *Bergpredigt.* (Zuvor Wahl der 12 Jünger) 1). Aussätziger. Knecht des Centurio. Besessner. Petri Schwieger. Jes. in die Wüste.

A
b
J — — — — — — c
V

und endlich die Masse der *dem Luk. eigenen* Stücke, deren Stellung ganz unbekannt. (Nur 3 Paare, die 7te, 9te und 10te Synechie des Luk., sind als Paare bestimmt.) Wir nennen diese *unakoluthistische Masse:* L.

---

1) Dass schon vor der Auswahl der Zwölfe, nämlich bei der Stillung des Sturms und beim Mahle Levi's, „οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ“ vorkommen, kann uns nicht auffallen. *Jünger* musste Jesus natürlicherweise haben, ehe er aus ihnen *die zwölf vertrautesten* auswählen konnte. Die Berufung von sechs einzelnen Jüngern (Joh. 1; Mt. 4) fällt wirklich *vor* Stillung des Sturms. — Der Ausdruck οἱ δώδεκα kömmt in keiner der Geschichten vor, die nach unsrer Untersuchung *vor* die Wahl der Zwölfe fallen.

Fünftes Kapitel.

Johannes.

§. 35.

Plan und Anordnung des Johannes.

Auch bei *Johannes* fragen wir nach einem Plane. Eine tüchtige Vorarbeit haben wir von Frommann (über die Echtheit und Integr. des Ev. Joh. — in *Ullm. Stud. und Krit.* 40, 4.) — Frommann geht, und gewiss mit Recht, von der Voraussetzung aus, dass der *erste Brief Johannis* das Ev. begleitet und bei den Lesern eingeleitet habe. Und in der That, ist es zur Gewissheit geworden, dass das *Ev.* und der *erste Brief* von ein und demselben Verfasser herrühren (vgl. De Wette, Einl. II, §. 177; ex. Hdb. Bd. 1. Thl. 3. p. 232), so erscheint dann auch diejenige Erklärung, wonach 1 Joh. 1, 1—3 von der im *Ev.* enthaltenen Erzählung des gesehenen, gehörten, erlebten handelt, weit annehmbarer, als jene, wonach in jenen drei Versen nur von dem (dogm.) Gehalte des *ersten Briefes* die Rede wäre. Ja es möchte sich sogar (worauf wir aber kein Gewicht legen wollen) das *καὶ ταῦτα* v. 4 als im *Gegensatze* zum v. 3 gesagten vom *Briefe* verstehen lassen [1]).

---

1) Ὃ ἑωράκαμεν nicht *vorwärts weisend* auf den nun folgenden Brief. Denn als der Vf. v. 4 schrieb, lag v. 5 ff. noch nicht vor ihm. Sondern der Gedanke wäre der: „Was wir *gesehen haben* etc., verkündigen wir euch, damit ihr Gemeinschaft haben möget etc. Und *dies* schreiben wir (fügen wir nun noch hinzu) damit eure Freude (an dem *verkündigten*) *vollkommen* sey.“ Jedenfalls scheint sich γράφομεν auf den *unmittelbar-präsenten* Akt des Schreiben's (der in jenem Augenblicke eben der Akt des *Brief*-Schreibens war) zu beziehen; während ἀπαγγέλλειν namentlich um seiner Objekte willen, ein präs. in weiterem Sinne seyn, d. i. sich auf die *Uebersendung des Ev.'s* beziehen kann. — Wichtig für die ganze Frage sind auch die Stellen *Joh.* 19, 35; 20, 31. Hier *redet* Joh.

Alsdann ergiebt sich, wie Frommann richtig folgert, aus dem ersten Briefe, dass Johannes an Gemeinden schrieb, bei welchen er den *rechten* Glauben nicht *durchweg* [2]) fand, und welche er deshalb zu dem Glauben, den er hatte, auf dieselbe Weise führen wollte, auf welche *er* dazugekommen war: durch Anschauung des fleischgewordenen Logos.

Wesentlich dasselbe Resultat erhalten wir aber auch dann, wenn wir von der Frage, *ob* 1 *Joh. und das Ev. Einen Verfasser hätten*, ganz absehen, und *letzteres allein* befragen.

Denn der *Leserkreis* wird uns 20, 31 als einer, der *glauben und im Glauben das Leben haben soll,* geschildert; mithin lebte der rechte Glaube noch nicht unter den Lesern des Ev. *Wie* aber der Verfasser den Glauben, welchen er bei seinen Lesern vermisst, in ihnen wecken wolle, erhellet aus Joh. 1, 1—18 und namentlich aus v. 14—16. Vom Logos redet er, der zu Gott und Gott war, durch den alles geschaffen ist, der von Anfang an das *Leben* der Menschen und das *Licht* der Menschen war, aber von der *Finsterniss* nicht begriffen (angenommen) ward, in die er schien. Von diesem Logos sagt er, dass er *nun* Fleisch geworden und von ihm gesehen worden sey, als der, in dem die *δόξα* des Vaters voller Gnade und Wahrheit erschienen. Und dass er (v. 16) die lebenspendende Kraft des Logos in sich *erfahren* habe. Und endlich stellt er v. 17—18 die zwei parallelen Sätze hin 1) das *Gesetz* sey durch Mosen gegeben; die *χάρις* aber und *ἀλήθεια* durch

---

mitten im Ev. seine Leser *an*, und zwar giebt er als Zweck seines Schreibens ganz dasselbe an, wie im ersten Briefe. Hiemit ist denn zugleich beseitiget, was Weisse (ev. Gesch. I, 101) vorbringt. Was dagegen ebenderselbe pag. 103, Anm. 2 sagt, wird Thl. 2 beleuchtet werden.

2) Die Polemik richtet sich anerkanntermassen vornehmlich nach zwei Seiten, gegen *Doketismus und Gnosticismus* und gegen *Mangel an Liebe* (welcher bei unfruchtbarer Spekulation ja so oft stattfindet). Zur Polemik gegen den *Doketism.* vgl. 1, 14; (19, 34 doch siehe Weisse II, 327) 21, 10. Eine solche nehmen an Berth., Semler, Eckermann. Nicht erweislich dagegen ist Polemik gegen eigentliche *Gnostiker*, wie sie Storr, Michaelis, Hug, Eichhorn, Schmidt und Kleuker zu finden glaubten, wenn man unter den „eigentlichen Gnostikern" die des zweiten Jahrhunderts mit ihren ausgebildeten Systemen versteht. Dagegen hat Thiersch in seinem *Versuch* etc. etc. trefflich gezeigt, dass die Polemik der joh. Schriften sich allerdings gegen das erste, dämonische, wilde Auftreten eines Gnosticismus, wie er 2 *Petri*, *Jud.*, in den *Pastoralbriefen* und in der *Apok.* erscheint, und nur im ersten Jahrhundert denkbar ist, gerichtet hat. Davon s. später.

Christum *geworden*, 2) Gott sey (in seinem reinen Gegensatz zum Menschen, auf der *Gesetzesstufe*, wo das *φῶς* vom *σκότος rein* zurückgewiesen wird) unsehbar; der *Sohn* erst habe sein Wesen dargelegt.

So konnte der Plan des Evangelisten nur der seyn, den fleischgewordenen Logos als das leuchtende, belebende *Licht* ebenso *hintreten zu lassen vor die Leser*, wie er vor ihn selbst getreten war, dass auch diese ihn (vgl. v. 12) *aufnehmen* könnten. — Jesum darzustellen, wie in ihm die *δόξα* des Vaters erschienen war, das war der Plan des Johannes.

Hierin liegt nun auch der wesentliche Unterschied zwischen Johannes und den Synoptikern. Diese haben es mit ausserkirchlichen, Johannes hat es mit innerkirchlichen Gegnern zu thun. Mt. fasst die n. t. Offenbarung zunächst in ihrer *Identität* mit der a. t., Mk. fasst sie in ihrem einfachen erhabnen Gegensatze gegen die Thorheit des Heidenthums auf; nur Luk. scheint schon die Kämpfe des apostolischen Christenthums (Apost. 15) gegen die judenchristlichen Irrlehrer, oder zunächst wenigstens die durch Paulus entwickelte Form der christlichen Lehre vorauszusetzen. Johannes dagegen vertritt gegen die entfesselte Subjektivität und den Antinomismus der ersten Gnostiker (vgl. oben 7) *die Objektivität der thatsächlichen Menschwerdung Gottes in Christo.* Darum hat Johannes einen *vermittelteren bewussteren Plan* als die Synoptiker. Er lässt nicht bloss, wie Mk., das unmittelbare Bild Christi in seiner *δόξα* vor die Anschauung des Lesers hintreten, sondern er führt *die Idee und den Begriff der im geschichtlichen Jesus real erschienenen ewigen δόξα* durch, in bewusstem Gegensatze gegen die irrigen Ideen der Gnostiker über das Verhältniss des ewigen Logos zur zeitlichen Erscheinung Jesu. Die *δόξα* Christi ist ihm nicht Objekt der Phantasie, sondern der *Speculation.* Und weil das Verhältniss der Geschichte Jesu Christi zum ewigen Seyn des Logos beim Vater Objekt seiner Darstellung ist, so geht er über die historische Erscheinung hinaus, und *zieht den überirdischen und überhistorischen Gegensatz zwischen dem Vater und Reich des Lichtes und dem Vater und Reich der Finsterniss mit herein in seine Darstellung.* So hat er im voraus bestimmte *speculative Momente*, wonach er seine Schilderung mit bewusster Klarheit disponirt.

Welches sind nun diese Momente? Im Proömium erscheinen *drei Hauptgedanken*: a) In Jesu die *δόξα* des Vaters, oder: Jesus

der Logos. b) Der Kampf des φῶς mit der σκοτία c) Das Zeugniss des Johannes [3]).

In der Ausführung war es naturgemäss, letzteres, das Zeugniss des Johannes, um der Zeit willen voranzustellen. Im übrigen Verlaufe des eigentlichen Lebens Jesu konnten die beiden anderen Momente (die in Christo erscheinende δόξα, und der *Kampf)* neben einander klar werden. Nur so viel erhellet, dass Johannes solche Begebenheiten wird haben *auswählen* müssen, an welchen eines dieser beiden Momente besonders klar ward [4]).

Und so hat Frommann [5]) durchaus richtig gesehen, wenn

---

3) Letzteres scheint neben den beiden andern sehr vereinzelt zu stehen; ein rein historisches Moment neben speculativen Momenten. Doch ist v. 8 zu beachten. Johannes d. T. *war nicht das Licht*, sondern *zeugte nur vom Lichte.* Vergleicht man damit den 17ten Vers, so wird es ganz klar, wie der Vf. den Gegensatz des *gesetzlichen* und *evang.* Standpunktes im Auge hatte. Johannes, der israelitische Prophet, hatte, wie Moses, der israel. Gesetzgeber, nur die Aufgabe, vom φῶς zu *zeugen.* Vorbereitend, nicht wesenhaft, war die Stellung der a. t. Theokratie. (Derselbe Gedanke in anderer Form ist Gal. 3, 24. Bei Joh. *speculativ historisch,* bei Paulus *psychologisch.)* Nun wird auch die Verbindung von v. 5 und 6 klar. V. 5 redet von der Zeit, *bevor* der λόγος Fleisch ward. Er schien in der Finsterniss, aber als ein *rein anderes, fremdes.* So war der Logos ja eben im *alten Bunde;* die Wahrheit war da, aber als starre, fremde, unerreichte, als Gesetz, und nur die *Hoffnung* künftiger Vermittlung war gegeben in der Prophetie. Und so kann Joh. von v. 5 unmittelbar auf den Gipfelpunkt aller a. t. Entwicklung, auf *Joh. d. T.*, und auf deren *Wesen*, auf die μαρτυρία, übergehn. — V. 9 ff. enthält dann einen von v. 5 durchaus verschiednen Gedanken. V. 5 ein *Scheinen* des Lichts in der Finsterniss, die es rein abstösst. V. 9 ff. Ein *Kommen* des Lichts in die Welt, εἰς τὰ ἴδια, und ein *Nicht-aufgenommenwerden.* (Ueber diesen Unterschied zw. v. 5 u. 9 vgl. gegen Olsh. und Thol. besonders Bleek in Ullm. Stud. u. Krit. 33, 2.)

4) *Künstlich* ist die Eintheilung Frommanns (pag. 880 ff.): Joh. stelle Christum dar als die Quelle alles physischen, wie geistigen Lebens cap. 1, 1—18, so erscheine er 1) durch sein eignes Thun v. 14, 2) durch das Zeugniss des Johannes v. 15, 3) durch die Erfolge seines Wirkens v. 16. — Was namentlich die Idee des Logos als Quelle alles *physischen* Lebens betrifft, so ist diese freilich im Ev. Joh. auf das entschiedenste vorhanden, doch tritt sie gegen die Idee vom Logos als Quell des geistigen Lebens so zurück, dass man nicht sie, sondern die *Einheit beider Ideen* (Jesus das Leben aus sich, die δόξα des Vaters) als *Mittelpunkt* des johanneischen Ideenkreises annehmen muss.

5) A. a. O.

er in der Absicht, den *Kampf* Jesu mit der *σκοτία* und den *Sieg* durch *scheinbaren Untergang* [6]) darzustellen, den Grund sieht, weshalb Johannes vorzugsweise aus den *Festreisen* und aus dem Aufenthalte Jesu in Jerusalem seine Begebenheiten auswählt. In Jerusalem war die *Macht* der *σκοτία* concentrirt; in Jerusalem erschien Jesu Auftreten zehnfach bedeutender als in Galiläa; in Jerusalem stand alles auf der Spitze. Die drei Osterreisen namentlich bilden drei *Hauptepochen* des sich *steigernden Kampfes*. [Mein Ev. Joh. p 17—21.]

Hienach wissen wir von vorneherein, was wir in Betreff der *Akoluthie* zu erwarten haben. Aus dem Plan des Johannes allein schon wird klar, dass er es mit den einzelnen Festreisen so gemeint haben wird, als seyen sie nach einander geschehen. Dasselbe erhellet *zweitens* aus der Art, wie er Begebenheiten verbindet. Bei ihm nämlich finden wir nicht jene Menge kleiner, lose angereihter, trennbarer Züge, sondern meist giebt er lange, ausgeführte Erzählungen; den Ort anzugeben vergisst er niemals (z. B. cap. 7, 9. Blieb in Galiläa 10. Da aber seine Brüder waren hinaufgegangen, ging er auch nach Jerusalem. 14. In der Mitte des Festes.. in den Tempel [8, 1 an den Oelberg. 2. Wieder in den Tempel] 59 zum Tempel hinaus. 10, 40. Jenseit des Jordans u. s. w.). Und so schliessen sich durch genaue Angaben, wie Jesus von einem Orte zum andern ging, alle je auf einer Reise vorgefallenen Begebnisse aneinander. — Die Frage wäre also nur, *ob die einzelnen Festreisen unter sich chronologisch geordnet seyen,* weiter, *ob nicht etwa ganze Reisen ausgelassen seyen* [7]).

Beides ist erstlich darum unwahrscheinlich, weil *Joh.* sonst Ort und Zeit mit solcher Genauigkeit anzugeben pflegt; ferner, weil er nicht allein akoluthistische, sondern selbst chronologische Data giebt (3, 24; 4, 1 ff. die Bezugnahme auf *Johannis Gefangennehmung* als auf einen fixen Punkt ferner 6, 14; 7, 2). Ferner sind wirklich auch die *einzelnen Reisen* durch akoluthistische Data verbunden. (Vgl. 5, 1 *μετὰ ταῦτα;* 6, 1 *μετα ταῦτα;* 7, 1 *μετὰ ταῦτα;* ferner die enge Anschliessung 10, 39 ff., worauf dann gleich die letzte Katastrophe folgt). Am entscheidensten sind

---

6) Vgl. 12, 31; 14, 30; 16, 11. Als Gipfelpunkt die *Auferstehung*.

7) Letzteres behauptet Weisse (I, 127), aber ohne allen Beweis. Ueber den Schauplatz der Begebenheiten lasse, meint er, Joh. uns *völlig im Unklaren!* Das einzige Beispiel, was er dafür aufzubringen weiss, ist, dass Joh. (5, 1) ein Fest nennt, ohne zu sagen, was für ein Fest es gewesen sey.

aber Stellen, wie 4, 46; 7, 1, wo Johannes *Ortsveränderungen ohne Fakta* nennt. Hieraus sieht man, wie ihm die Lokal- und Temporal-Data an sich schon wichtig waren, und wie er in Einer Folge zu erzählen beabsichtigte.

Dass also Joh. durchweg akoluthistisch und chronologisch zu schreiben beabsichtigt habe, müssen wir zugeben, und in Betreff seiner können wir das Strauss'sche Diktum, *die Evsten hätten sich geschmeichelt, chronologisch zu schreiben,* nicht ableugnen. Nur diese Fragen sind noch übrig, 1) *ob denn die Chronologie des Johannes nicht etwa mit der Akoluthie der Synoptiker in Widerspruch stehe?* 2) *ob mithin diese in jene sich einfügen lasse?*

Wir bedürfen hier keiner *solchen* akoluthistischen Tabelle, wie wir bei den Synopt. sie gaben, da ja bei Joh. von lose stehenden *Synechieen* gar nicht die Rede ist. Wohl aber stellen wir zu bequemerer Vergleichung den Inhalt des Joh. in einer *chronologischen Tabelle* zusammen.

Cap.	Zeit.	Ort.	Begebenheiten.
1.		Bethania.	Frage der Pharisäer an Johannes.
	Des andern Tags.		„Siehe das ist Gottes Lamm".
	Des andern Tags.		Zwei Jünger folgen Jesu nach, und *bleiben bis zum Abend bei ihm.*
	(Bald darauf.)		Kommt Simon zu Jesus.
	Des andern Tags.	(Auf der Reise nach Galiläa 1, 43.)	Jesus findet Philippum, dieser Nathanael.
2.	Am dritten Tage (nach der Abreise v. 44, also zwei Tage nach der letztgenannten Begebenheit).	Kana.	Hochzeit zu Kana.
	Darnach.	Kapernaum.	Jesus geht *auf kurze Zeit* (v. 12) nach Kapernaum.

Cap.	Zeit.	Ort.	Begebenheiten.
	Ostern.	Jerusalem.	Reinigung des Tempels.
3.			Nikodemus.
	Joh. d. T. *noch nicht* gefangen v. 24.	Jüd. Land.	Jesus zieht in Judäa umher, seine Jünger taufen.
			Frage der Johannisjünger an Joh. d. T.
4.		Reise nach Galiläa 4, 3 u. 45.	Samar. Weib.
	Nach zwei Tagen.	Kana.	*Βασιλικὸς* von Kapernaum.
5.	Ein Fest der Juden.	Jerusalem.	Kranker von Bethesda.
6.	Ostern nahe.	Jenseit des Meeres.	Speisung der 5000. Jes. wandelt auf dem Meer.
	Des andern Tags?	Kapernaum.	Rede vom Himmelsbrod.
7.	Ostern.		Jesus zieht in Galiläa umher.
	Laubrüst nahe.	Jerusalem.	Reden Jesu im Tempel.
8.			(Ehebrecherin.)
9.			Blindgeborener.
10.			Vom guten Hirten.
	Kirchweihe.	Halle Salomos.	Reden Jesu.
		Ort, wo Johannes getauft.	Jesus bleibt daselbst.
11.		Bethanien.	Lazari Erweckung. Rath der Pharisäer, Jesum zu tödten.
12.	Sechs Tage vor Ostern.	Wieder in Bethanien.	Salbung durch Maria.
	Des andern Tags.		Einzug in Jerusalem.
	Ostern.		

§. 36.

Synoptische Vergleichung des Joh. mit den Synoptikern.

Ist nun vor allem durch Präjudiz zu bestimmen, welche von diesen Begebenheiten für identisch mit ähnlichen bei den Synopt. gelten dürfen, so halten wir das *Bekanntwerden Petri u. s. w. mit Jesu* (Joh. 1) für *nicht identisch* mit der *Berufung der vier Jünger* Mt. 4. Zwar behaupten (trotz der Verschiedenheit des *Ortes*) De Wette (ex. Hdb. Bd. 1. Thl. 3. pag. 34) und Strauss (L. J. I, 547 ff.) in der Art die Identität beider Fakta, dass nach De Wette Joh. das Faktum in seiner *ursprünglicheren* Gestalt überliefert hätte, nach Strauss beides Mythen wären. De Wette läge es ob, die Unmöglichkeit zu beweisen, dass Jesus, nachdem er vier Johannisjünger vorübergehend kennen gelernt, dieselben, als er sie später in der Heimath wieder traf, zu Jüngern und bleibenden Begleitern berufen habe. Strauss freilich verhilft uns dazu, diese Unmöglichkeit recht genau einzusehen. Es sey nicht wahr, behauptet er (p. 549), dass bei Johannes von einer nur vorübergehenden Bekanntschaft die Rede sey. Denn „wenn „man in der synoptischen Relation die Aufforderung Jesu δεῦτε „ὀπίσω μου und die Bezeichnung des Erfolgs durch ἠκολούθησαν „αὐτῷ von beständiger Begleitung versteht, so *fällt es auf*, wie „man in der johanneïschen Erzählung das gleiche ἀκολούθει μοι „in andrer Bedeutung nehmen kann [könne]". Wir antworten: Wenn jemand ein Leben Jesu schreibt, so *fällt es auf*, dass ein solcher nicht einmal v. 40 gelesen hat. Denn allda steht geschrieben: jene Jünger seyen jenen ganzen Tag bei Jesu geblieben, woraus denn doch für einen weniger scharfsinnigen, ordinären Verstand zu folgen scheint, dass sie *den andern Tag wieder weggingen*, und dass ἀκολουθεῖν hier eben doch nur von *momentanem Nachgehen* gebraucht ist [1]).

Was die *Reinigung des Tempels* betrifft, so wollen wir die Untersuchung, ob eine Wiederholung derselben wahrscheinlich gewesen, bis Abth. 2 versparen.

Dass der *Königische* nicht identisch sey mit dem *Centurio*, und dass ein Vorgefallenseyn *beider* Begebenheiten nichts unmögliches in sich schliesse, haben wir §. 19 bereits auseinandergesetzt.

Die *Salbung durch Maria* sehen wir für identisch an mit der bei Mt. und Mk. berichteten Salbung, und zwar wegen der *Zeit*-

---

1) Näheres siehe §. 57.

angabe. Die Rechtfertigung kann, wie bei all diesen präjudicialen Sätzen erst Abth. 2 folgen.

Dagegen erscheint uns die *Speisung der* 5000 nebst dem *Wandeln auf dem Meer* schon um der gleichen akoluth. Verbindung willen als identisch. —

§. 37.

Akoluthistische Vergleichung. (Die erste Syndesme. Die Festreisen, Das Fest Joh. 5, 1.)

Gehen wir nun zur *akoluthistischen* Vergleichung über, so reihen sich die bei den Synoptikern gewonnenen *Syndesmen* folgendermassen leicht und zwanglos in das *johanneïsche Schema* ein.

1) Die Syndesme A beginnt *nach der Gefangennehmung Joh. d. T.*, und meldet nach kurzem Aufenthalt Jesu in *Nazareth* (Luk.) eine *Uebersiedelung nach Kapernaum.* — Wo ist sie nun bei Joh. einzuschalten? Offenbar nicht cap. 1, 43; denn erstlich folgt cap. 3, 24 die Notiz, dass Joh. d. T. *noch nicht gefangen gewesen sey;* sodann lesen wir auch cap. 2, 12 dass Jesus zwar schon *vor* dem ersten Ostern einmal nach *Kapernaum* gekommen sey, aber nur auf kurze Zeit. — Vielmehr ist die Mt. 4 u. s. w. erzählte Uebersiedlung nach Galiläa identisch mit der *nach dem ersten Ostern* fallenden Reise Joh. 4, 3 u. 45. — So erklärt sich auch, wie die *Hochzeit zu Kana* und der *βασιλικός* die zwei *ersten* Wunder des Herrn waren (Joh. 2, 11; 4, 54).

Die Sache stellt sich also so. Nach seiner Versuchung (welche nach den Synopt. unmittelbar nach der Taufe fiel) zog Jesus, mit zwei Jüngern, Philipp. und Nathan., nach Galiläa, und wohnte fürerst mit seiner Mutter (also wohl noch nicht mit jenen Jüngern) zusammen (Joh. 2, 1 und 12), aber nur kurze Zeit. Am *ersten Ostern* ging er wieder nach Judäa, und *zog in Judäa umher* (3, 22 ff.). Alsdann erst siedelte er nach Nazareth, und von da nach Kapernaum über [1]).

1) Der *βασιλικός* findet seine Stelle, wie Jes. noch in Nazareth wohnte, so, dass Jes. einmal von *Nazareth* aus nach Kana (Joh. 4, 46) gegangen und da vom *βασιλικός* gebeten worden seyn muss, der ihn etwa bei dem frühern Aufenthalte (2, 12) kennen gelernt haben kann; nicht aber nach der fixen Uebersiedlung nach Kapernaum, wo dann Jesus, jedoch noch vor der Bergpredigt, einmal von dort aus nach Kana gegangen seyn, und der *βασιλικός* ihm dahin nachgeschickt haben müsste. Für ersteres ist v. 47 *ἀκούσας, ὅτι κλ.* besonders aber die Bestimmung: *nach zwei Tagen.*

Den ersten, kurzen Aufenthalt in Galiläa (Joh. 1, 43 bis 2, 13) *übergehen* die Synoptiker. Wenn sie aber Mt. 4, 12 und par.) berichten, Jesus sey *nach* Joh. d. Täufers Ueberantwortung nach Galiläa gezogen, so geben sie, da die Zeit der Gefangennehmung Joh. d. T. offenbar wie ein den Lesern geläufiger, fixer Punkt angeführt wird, zu verstehen, dass Jesus vorher eben in *Judäa* sich müsse aufgehalten haben, deuten also ebenso gut, wie Johannes, den an Ereignissen leeren Aufenthalt Jesu in *Judäa* (Joh. 3, 22 ff.) an.

Johannes seinerseit nimmt auf die Synoptiker *offenbare Rücksicht.* Seine Tendenz ist, *jeder Enantiophanie vorzubeugen.* Deshalb setzt er 2, 12, wo er einen Aufenthalt in Kapernaum berichtet, ausdrücklich hinzu, Jesus sey *nicht lange* da geblieben, damit nicht etwa die Leser diesen kürzeren Aufenthalt mit der Mt. 4, 12 und parall. berichteten fixen Uebersiedlung nach Kapernaum und die Reise 1, 43 mit der Mt. a. a. O. berichteten Reise verwechseln möchten. Zu eben dem Ende setzt er denn auch 3, 24 die ausdrückliche Bemerkung hinzu, *damals sey Joh. noch nicht gefangen gewesen,* was doch ziemlich eben so viel ist, wie: *die cap.* 2—3 *erzählten Fakta seyen* vor *Joh. Gef. geschehen.*

Anstatt nun aber (wie schon Gerson und unter den Neueren Olshausen, Lücke, Meyer, Tholuck) aus der *verschiedenen Zeit* (Mt. 4, 12 vgl. Joh. 1, 43) auf Verschiedenheit der Mt. 4, 12; Joh. 1, 43 berichteten Reisen zu schliessen, setzen viele Kritiker die Identität beider Reisen voraus, und schliessen dann von den verschiedenen Zeitangaben (Mt. 4, 12 und Joh. 3, 28) auf *Widersprüche.* Ja sie schieben dem Joh. sogar die Absicht unter, er habe die Synopt. bestimmt widerlegen wollen (vgl. De Wette pag. 54).

Der einzige scheinbare Grund, der hiefür aufgeführt werden kann, ist der von De Wette aufgeführte, welchem Strauss (L. J. I, p. 485) B. B. (Joh. p. 58), Gfrörer (heil. Sage I, p. 155), Baur (Evv. S. 59) und Bleek (Beitr. S. 16) folgen. *Jesus beginne nach Joh. schon Kap.* 2 *in Judäa seine öffentliche Wirksamkeit, wie er sie Mt.* 4, 12 *in Kapernaum beginne;* Mt. 4, 12 ist nun aber davon, dass Jesus nach der Gefangennehmung des Täufers *seine Wirksamkeit begonnen habe,* gar keine Rede, sondern nur davon, dass er damals nach Galiläa und Kapernaum übersiedelte. Bleek beruft sich auf Mt. 4, 17; allein auch dort steht nicht, dass Jesus erst in Kapernaum *zu predigen anfing,* sondern dass er damals in Kapernaum *„anfing zu predigen und zu sprechen: Thut Busse, denn „das Reich der Himmel ist nahe."* Mit *dieser* Predigt, mit der direk-

ten Ankündigung, dass die Erfüllung der Weissagungen von der Aufrichtung des Jehovahreiches nun bevorstehe, mit der direkten Aufforderung, sich an ihn, als den Gründer dieses Reiches, anzuschliessen, kann also Jesus allerdings nicht schon in Judäa begonnen haben. Als Rabbi, der öffentlich und zu jenem offen ausgesprochenen bestimmten Zwecke einen Kreis von Jüngern um sich sammelte, kann Jesus nicht schon in Judäa aufgetreten seyn. Von einer derartigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Judäa sagt aber auch Joh. nichts, wie ich schon in der ersten Aufl. bemerkt habe. Baur hat dies Wort „derartig" ganz ignorirt, und fragt: „kann es ein *nichtswürdigeres* Verfahren ge-„ben, als dieses Ebrard'sche", und auch Bleek ist auf jene meine Argumentation nicht gut zu sprechen. Ich bin mir aber keiner Nichtswürdigkeit bewusst, sondern habe höchstens die Schuld auf mir, mich nicht klar genug ausgedrückt zu haben, ein Fehler, der nun gut gemacht werden soll. — Von einer *öffentlichen* Wirksamkeit Jesu in *andrem* Sinn weiss allerdings Joh. schon in Judäa zu erzählen. Zwar das erste Zeichen, das Jesus that, fiel im Familienkreise vor; zwar auch die Jünger, die er Joh. 1, 37 ff. um sich sammelte, sammelte er in der anspruchlosen Form der Privatfreundschaft; sie blieben nicht perpetuirlich um ihn (vgl. oben §. 36), sondern begleiteten ihn nur von Zeit zu Zeit, besonders auf den beiden Reisen Joh. 2, 1; 3, 22. Aber auf der zweiten dieser beiden Reisen, in Jerusalem, trat Jesus freilich *öffentlich* auf, wenn er den Tempel reinigte, nur eben nicht mit einer öffentlichen *Wirksamkeit als Rabbi, der zum Eintritt ins Gottesreich aufforderte* und ein *selbständiges messianisches Wirken begann*, sondern *mit einer Zelotenthat, die jeder Privatmann als solcher thun konnte.* Und so braucht man auch zur Erklärung, wie doch der *ἄρχων* Nicodemus auf Jesum aufmerksam geworden sey (Baur) nichts andres, als eben diese einzelne That. Es bleibt also nichts übrig als die Stellen Joh. 3, 22; 4, 1 ff., wo Jesus — aber nicht in Jerusalem, sondern am Jordan, — eine grössere Zahl von Jüngern sammelt. Es wird sich aber ohne Zweifel *diese* öffentliche Wirksamkeit Jesu zu *der*, welche nach Mt. in Kapernaum begann, ebenso verhalten haben, wie die Berufung der ersten Jünger in Judäa Joh. 1 zu der Berufung derselben Jünger in Galiläa Mt. 4. Schon die Stelle Joh. 4, 2 giebt uns hierüber genügenden Aufschluss. Nicht *Jesus* selbst, sondern Jesu *Jünger* — ehemals Jünger des *Täufers* — waren es, die hier — *in der Nähe des Täufers* — zu taufen anfingen. Offenbar meinten sie, in derselben Weise wie der Täufer für ihren Herrn wirken zu müssen.

Jedenfalls wirkten sie *in derselben Form wie der Täufer.* Wie die von letztrem getauften nicht bei ihm blieben, sondern wieder heimgingen, so werden die von Jesu Jüngern getauften auch ein jeder wieder heimgegangen seyn. Wie der Täufer sich begnügte, die zu ihm kommenden *hinzuweisen ein für allemal* auf das Lamm Gottes, so begnügten sich auch Jesu Jünger hiemit. Auch hier war also von einer derartigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu, wie Jesus sie nach Mt. 4 in Kapernaum begann, noch keine Rede. Seine Jünger wirkten *noch ganz an die Form des Täufers sich anschliessend,* und Jesus liess das eine Weile geschehen, aber gerade nur solange, bis eine *wirkliche öffentliche* Wirksamkeit in vollerem Sinne daraus zu werden (Joh. 4, 1 ff.) bis eine *selbständige,* von der des Täufers *abgelöste* Wirksamkeit daraus zu werden drohte; denn eine solche wollte *er* nach *seiner* Weise — und zwar eben erst in Galiläa — beginnen, und wollte nicht durch den gutgemeinten Eifer seiner Jünger in eine *ihm fremdartige* selbständig-öffentliche Wirksamkeit *hineingezogen werden.*

So trefflich vereinigt sich Joh. 4, 1 ff. mit Mt. 4, 17. Die Synoptiker *übergehen* jene früheren Ereignisse, und beginnen ihre Erzählung da, wo Jesus seine *selbständige* öffentliche Wirksamkeit in *Kapernaum,* d. h. sein *Auftreten als Rabbi,* der einen permanenten Kreis von Jüngern *bleibend um sich hatte,* und *mit ihnen wohnte und hauste,* begann, und mit der direkten Aufforderung, sich an sein Werk anzuschliessen, hervortrat.

Es bleibt also dabei: *Mt.* 4, 12 *ist parallel mit* Joh. 4, 3 u. 45.

Inkonsequent ist es, wenn De Wette (pag. 39) Joh. 2, 12 für identisch mit Mt. 4, 12 und doch für widerspruchlos hält. Er sollte von rechts wegen auch hier zwischen dem *kurzen* Aufenhalt in Kapernaum und der *fixen* Uebersiedlung einen Widerspruch finden. — Dass Kuinöl mit vollstem Rechte in dieser Verschiedenheit einen neuen Beweis sieht, dass Joh. 2, 12 wie Joh. 1, 43 nicht mit Mt. 4, 12 identisch seyn könne, nennt De Wette willkührlich.

Das ist aber wohl nicht „willkührlich", wenn Ein Schriftsteller sagt: das Faktum A geschah vor dem Zeitpunkt m, und ein andrer, das Faktum B geschah nach m, und wenn nun der Kritiker sagt: „A und B sind einerlei, die zwei Schriftsteller wider„sprechen sich also in der Zeit." — ?!

Vielmehr erklärt sich a) die Bemerkung Joh. 2, 12 wie die 3, 24 *mindestens eben so gut* aus dem Streben, Widerspruch mit den Synopt zu vermeiden, als aus dem Trieb, sie „zu berichtigen", b) die Art, wie Jes. Mt. 4, 18 ff. jene vier Jünger beruft,

erklärt sich aus seiner Joh. 8 erzählten früheren, wenn auch kurzen Bekanntschaft [2]). c) Der Widerspruch, die Synopt. wüssten nichts von einem Aufenthalte Jesu in Jerusalem, löst sich, was einstweilen den Anfang des Lebens Jesu betrifft, dahin auf, dass sie mit den Worten, „*nach* Joh. Gef. sey Jesus nach Galil. übersiedelt", andeuten, zuvor sey er in *Judäa* gewesen.

2) Damit wir aber gleich von vorne, (ehe wir die übrigen Syndesmen betrachten) die letztgenannte Frage, *ob die Synoptiker nichts von Jesu Festreisen gewusst hätten*, erledigen, so erinnern wir an folgende, zum Theil schon von De Wette und Tholuck angezogene Stellen:

a) Mt. 23, 37 und Luk. 13, 34, „Jerusalem, Jerusalem, *wie* „*oft* habe ich wollen versammeln deine Kinder?"

b) Mt. 27, 57; Luk. 10, 38. Der in Jerusalem wohnende (denn da hatte er sein Grab Mt. 27, 60.) *Joseph von Arimathia* war ein *Jünger Jesu.*

c) Luk. 10, 38 ff. Jesus steht mit einer Familie in Bethanien, nahe bei Jerusalem, in vertrautem Freundschaftsverhältniss.

d) Mt. 4, 25; Mk. 3, 7. *καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας... καὶ Ἱεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας κλ.* — *Καὶ πολὺ πλῆθος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἠκολούθησαν αὐτῷ καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων κλ.* Wie kamen die Bewohner Judäas und *Jerusalems* dazu, Jesu *nachzufolgen*, wenn er nie nach Judäa und Jerusalem kam? Ist es wahrscheinlich, dass das blosse Gerücht von ihm ein *πολὺ πλῆθος* angelockt habe, auf geradewohl — ohne um Jesu jeweiligen Aufenthalt zu wissen — nach Galiläa zu wallfahrten und dort ihn zu suchen, wo

---

2) Strauss (I, 551) findet „nichts entschiedener gegen die Absicht der beiden ersten Evangelisten, als die Voraussetzung eines schon vorher zwischen Jesu und den berufenen Brüderpaaren bestandenen Verhältnisses." Denn auf das wunderbare *εὐθέως* werde alles Gewicht gelegt. — Das monströse, portentöse, was Strauss gern in alle Wunder bringen möchte, leidet vielleicht unter jener Voraussetzung, die wahre, für Strauss leider ungeniessbare Hoheit und innere Schicklichkeit gewiss nicht! Nach dem wahren Sinn der Evsten *bedurfte* Jesus nicht einer vorherigen Bekanntschaft, um jene Männer kennen zu lernen, noch bedurften *sie* deren, um durch den gewaltigen Eindruck Jesu schnell und sicher zur Nachfolge bestimmt zu werden. (Vgl. die Berufung von Levi.) Aber *war* eine vorherige Bekanntschaft vorangegangen, so wird dadurch jener Eindruck der Hoheit und Allgewalt Jesu doch in keiner Weise alterirt, und was ausserdem als *möglich* erscheint, wird nun noch *anschaulicher* und *begreiflicher.*

er gerade wäre, und dann erst ihm weiter nachzufolgen? Oder müssen Mt. und Mk. durch diese allgemeine Formel nicht vielmehr unwillkührlich angedeutet haben, dass Jes. selbst zuweilen durch die genannten Länder gezogen sey?

e) *Luk.* giebt hin und wieder als lose Zeitbestimmung: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ.* Mit 17, 11 vgl. 9, 51. An der letzteren Stelle ist die Reise ausdrücklich als die *letzte* bezeichnet. Dagegen redet Luk. an der ersteren von dem „Reisen nach Jerusalem" so unbestimmt und ohne weitere Erklärung, wie von einer Sache, die sich von selbst verstehe.

3) Vor allem erhebt sich nun die Frage, ob unter der Joh. 5, 1 genannten *„ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων"* ein *Osterfest* zu verstehen sey. Dies war wenigstens, nach dem Vorgange des Irenäus und Luther, die Meinung von Calov, Lightfoot und vielen Anderen, selbst von Chemnitz. Jetzt aber kann sie, nur noch von Paulus und Hengstenberg vertreten, fast als antiquirt betrachtet werden, wiewohl die Gründe, womit man sie zu widerlegen meinte, zuweilen ziemlich schwach sind. Wenn z. B. De Wette (ex. Hdb. p. 68) sagt: *„der Ausdruck μετὰ ταῦτα müsste „sonst, da sich Jesus schwerlich seit* 2, 1 *bis in's Spätjahr in Judäa „aufgehalten hat, einen Zeitraum von sechs Monaten umfassen"*, so muss man ihn erstens erinnern, dass der betreffende Aufenthalt in Jerusalem nicht Joh. 2, 1 sondern 2, 13 beginnt. Zweitens aber erregt bei De Wette's Argumentation die Sicherheit Erstaunen, womit er uns berichtet Jesus werde sich schwerlich bis in's Spätjahr in Judäa aufgehalten haben, da doch aus der Erzählung des Evsten das gerade Gegentheil erhellet, wenn man nicht, wie De Wette, die entscheidende Stelle 3, 22 völlig ausser Acht lässt.

In der letzteren hören wir, dass es zur Zeit, als Jesus auf der Rückreise nach Galiläa begriffen war, *noch vier Monate bis zur Erndte waren.* Es fragt sich nun erstlich, ob die Erndte der Winter- oder der Sommer-Frucht gemeint sey. Erstere begann im Mai, letztere im September[3]). Drei Fälle könnten nun gedacht werden. a) Es sey die Winterfrucht-Erndte desselben Jahrganges gemeint, in welchen das cap. 2, 13 erwähnte erste Ostern fiel. Dieser Fall ist schlechterdings unmöglich. Denn Jesus reiste *nach* Ostern nach Galiläa. Mag nun Ostern noch so früh gefallen seyn, so kann die Reise doch nicht vor Ende März stattgefunden haben, Wo kommen aber nun die *vier Monate bis zur Erndte* hin, wenn die im Mai beginnende Winterfrucht-Erndte

3) v. Raumer, Palästina, pag. 70.

gemeint seyn soll? b) Es werde also die Sommerfrucht-Erndte desselben Jahres unter dem $\vartheta\acute{\varepsilon}\varrho o\varsigma$ verstanden. „Vier Monate vor derselben" — fällt in's Ende des April. Und so könnte sich diese Stelle noch günstig für De Wette's Vermuthung gestalten dass Jesus nicht bis in den Spätherbst geblieben seyn werde. Aber nun tritt eben die andere Stelle 3, 22 ein, wo von einem *Bleiben, Herumziehen und Taufen Jesu in Judäa* geredet wird. Und zwar muss man Jesu (nach 4, 1 ff.) Zeit lassen, „mehr Jünger zu sammeln, denn Johannes". Wo bleibt diese Zeit, wenn er Ende April oder Anfang Mai schon wieder umkehrte? — Und war es überhaupt natürlich, in dem Augenblicke, wo die Winterfrucht-Erndte begonnen wurde, dieselbe völlig zu ignoriren und mit Bezugnahme auf die spätere Erndte der Sommerfrucht zu sagen: „Es sind noch vier Monate zu *der* Erndte" —? Und konnte dann Jesus das von der geistigen Erndte zu verstehende Paradoxon; „und hebet eure Augen auf, und sehet, das Feld *ist schon* weiss u. s. w." — welches *nur als Paradoxon* einen Sinn hat — mit Hoffnung auf einigen Effekt beifügen? — c) So müsste also die in den *nächsten* Frühling (in die Zeit des *zweiten Ostern*) fallende Erndte der Winterfrucht gemeint seyn. Bis tief in's Spätjahr, *bis Ende December oder Anfang Januar wäre Jesus hienach in Jerusalem geblieben.* In dem Januar kam er in Galiläa an. In diesen Monat fiel auch noch die Heilung des Sohnes des $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\iota\kappa\acute{o}\varsigma$.

Hienach könnte das bald nachher fallende Fest *ebensogut ein Oster- als ein Purim-Fest,* nicht aber das der *Tempelweihe* gewesen seyn [4]).

Gegen das Osterfest spricht nun nicht sowohl das (von De Wette dafür angeführte) bald darauf erwähnte neue Osterfest (6, 4) [5]) als vielmehr die Bezeichnung $\acute{\varepsilon}o\varrho\tau\grave{\eta}$ $\tau\tilde{\omega}\nu$ $'I o\upsilon\delta\alpha\acute{\iota}\omega\nu$ ohne Artikel. Dass man überhaupt ein Passah so bezeichnet haben

---

4) Gegen letzteres spricht nicht, wie De Wette meint, die Winterkälte, die den Kranken aus den Hallen des Teiches Bethesda gescheucht haben würde; denn vertäfelte Zimmer hatte man wohl in ganz Jerusalem, auch in den Privathäusern nicht. Aber das spricht dagegen, dass Jesus erst *Ende* Dec. von Judäa nach Galiläa kam, die Tempelweihe aber schon *in* den December mithin vor Jesu Rückkehr nach Galiläa, und um so mehr vor die neue Reise nach Judäa fiel.

5) Geradezu *unmöglich* wäre es denn doch nicht, dass Joh., der die galil. Ereignisse fast ausnahmslos verschweigt, ein ganzes in Galiläa verlebtes Jahr übergangen hätte. — Hug freilich liest (Einl. n. T. II, p. 220) aus dem $\mu\varepsilon\tau\grave{\alpha}$ $\tau\alpha\tilde{\upsilon}\tau\alpha$, 6, 1 ein „wenige Tage" heraus.

sollte[6]), wie auch namentlich, dass Johannes gerade an dieser Stelle von seiner sonstigen Bezeichnungsweise sollte abgewichen seyn — dafür lässt sich auch nicht der entfernteste Grund beibringen.

So würde als die Annahme des, etwa einen Monat vor Ostern fallenden *Purimfestes* immer die beste bleiben, nicht zwar aus dem von Hug (Einl. II, p. 231) angeführten Grunde, dass ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων „*das* Fest der Juden" d. h. das ganz absonderlich die Juden und ihre Rettung betreffende Fest heisse, sondern darum vielmehr, weil zwischen Januar und März kein anderes, nur halbweg bedeutendes Fest fiel.

Allein nun entsteht die zweite Frage, ob die Stelle Joh. 4, 35 überhaupt (wie ich selbst früher mit Wieseler chron. Syn. S. 115 f. gegen Lücke und De Wette annahm) ein chronologisches Datum enthalte. Krafft (S. 73 f.) hat mit Verweisung auf das analoge λέγετε Matth. 16, 2, die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit erwiesen, dass die Worte Joh. 4, 35 ein, *allerdings* sonst *nur zur Saatzeit* (wegen des ἔτι) *gebräuchliches* Sprüchwort, ein Sprüchwort der Saatleute, gewesen seyn können, welches Jesus aber *in tropischem Sinn* auch zu andrer Jahreszeit anwenden konnte. Das Sprüchwort sagt: „Von der Saat zur Erndte sind 4 Monate". Jesus will nun (mit Bezug auf die schnelle Bekehrung der Samariter V. 28 ff.) sagen: Auf meinem geistigen Acker ist die Zwischenzeit zwischen Saat und Erndte nicht so lang. Und so bleibt denn die Möglichkeit, unter der ἑορτή Joh. 5, 1 ein *Laubhüttenfest* zu verstehen, wofür Krafft (S. 98) einige beachtenswerthe innere Gründe beigebracht hat. Im Laubhüttenfeste lag eine demüthigende Erinnerung an die 38 zur Strafe in der Wüste verlebten Jahre. Zwischen der 38jährigen, nach Joh. 5, 14 *verschuldeten* Krankheit des Geheilten und jenen 38 Strafjahren in der Wüste ist allerdings eine typische Parallele, ebenso wie zwischen dem Erlöser Josua damals und dem Erlöser Jesus hier. Die Warnung Joh. 5, 14 war dann zugleich eine Warnung an Israel, den ישוע

---

6) Cf. dagegen Joh. 2, 13 und 23; 6, 4; 11, 55; 12, 1; 13. Auch Joh. 4, 45 steht wenigstens der Artikel, und das Fest ist auch durch den Context bereits als Osterfest bestimmt. In den Stellen Mt. 27, 15 *cum parall.* aber heisst κατὰ ἑορτὴν nur: „von Fest zu Fest" oder „an jedem Fest", wo es dann auch erst aus dem Zusammenhange sich ergiebt, dass nicht alle kleineren, sondern nur die drei Haupt-Feste gemeint seyn werden. (Dass das Passah allein gemeint sey, wird durch Joh. 18, 39 keineswegs bewiesen. Vgl. De Wette zu Mt. 27, 15.)

nicht von sich zu stossen, um nicht ein ärgeres Gericht über sich hereinzuziehen. —

Ist aber das Fest Joh. 5, 1 ein Laubhüttenfest, so kann es begreiflicherweise nicht das *nächste* Laubhüttenfest nach dem ersten Ostern (Joh. 2, 13) gewesen seyn, da die grosse Syndesme A zwischen dem Oster- und Laubhüttenfest ein und desselben Jahres unmöglich Platz finden würde. Sie umfasst ja einen längern Aufenthalt in Judäa, eine Reise nach Galiläa, einen Aufenthalt in Nazareth, die Uebersiedlung nach Kapernaum und einen längeren von mehreren Reisen unterbrochenen Aufenthalt daselbst. Es muss also zwischen das Joh. 2, 13 und Joh. 6, 4 erwähnte Osterfest noch ein Osterfest fallen. Ein solches findet sich wirklich (vgl. Krafft S. 18 ff.) Luk. 6, 1 angedeutet. Vgl. oben p. 136 f.

§. 38.

Fortsetzung und Schluss. Die übrigen Syndesmen.

1) Die Syndesme A fällt also unmittelbar nach der Rückkehr Jesu vom *ersten Osterfeste* [1]). Nennen wir das Jahr des ersten Osterfestes (Jahr in unserm Sinne genommen, von Jan. bis Dec.) das *erste,* so fällt die Syndesme A in den Jan. bis Sept. des zweiten Jahres.

(Jesus, zurückgekommen nach Galiläa, *wohnt in Nazareth.* Auf einem Besuch, den er in Kana macht, kömmt der *βασιλικός* mit seiner Bitte. — Der von Luk. berichtete Vorfall in der Schule bestimmt den Herrn, nach *Kapernaum* zu ziehen. Von da macht er die *Reise nach Gadara,* später die *Wanderung zur Bergpredigt.)*

2) Die Syndesme J fällt in die Zeit nach dem Purimfest, in die Osterzeit des *„dritten Jahres* Joh. 7, (und zwar war nun Johannes d. T. bereits enthauptet.)

(Jes. sendet die Jünger aus, erwartet ihre Zurückkunft, macht die *Wanderung in die Wüste* zur Speisung der 5000, wandelt auf dem Meere.)

3) Kurz darauf fällt die Reise zum Lauberhüttenfest, und in den December des dritten Jahres die zum Encänienfest. Von da — heisst es bei Joh. — ging Jesus nicht wieder nach Galiläa,

---

1) Da Joh. 1 bei den verschiedenen Malen, wo Jes. in die Nähe des Johannes kömmt, die Tage bis zur Abreise nach Galiläa zählt, da er die Taufe als früher geschehen erwähnt, da er Jesum (v. 26) als bereits öffentlich aufgetreten voraussetzt, so versteht es sich von selbst, dass die Vorfälle Joh. 1 *nach der Versuchung* fallen.

sondern nach *Peräa*, und *blieb* da (mit Ausnahme der einzigen Wanderung nach Bethanien zur Auferweckung des Lazarus) bis zum vierten, letzten Osterfeste.

Auch bei den Synopt. finden wir (in der Syndesme V) die Nachricht, dass Jesus vor seinem Leiden in die Gegend Peräas ging, wo dieses Land an Judäa grenzt, und dass er da blieb.

So schlösse sich beides auf das bequemste aneinander, wenn nicht ein Hinderniss wäre. Nämlich bei Joh. geht Jesus *von Jerusalem* (Encänienfest) *aus*, bei den Synopt. *von Galiläa aus* nach Peräa.

Dies Hinderniss liesse sich auf zweierlei Art beseitigen. a) Joh. sage, Jes. sey vom Encänienfeste aus nach Peräa gegangen, und *lasse* dabei *aus*, dass Jes. zuvor noch einmal nach Galiläa ging. b) Oder die Synopt. lassen zwischen den *Reden über den Ehrgeiz* u. s. w. und der *Reise nach Peräa* die Reise zum Encänienfeste aus.

Die erstre Annahme erscheint auf den ersten Blick als äusserst gezwungen. Johannes, der so genau zu beschreiben pflegt, wohin Jesus ging, und wie oft er nach Galiläa zurückkehrte, soll einen so langen Aufenthalt daselbst, wie er in der ersten Hälfte der Syndesme V vorliegt, rein übergangen haben?

Aber ist die zweite Annahme weniger gezwungen? — Sagt doch Matth. (19, 1) *„und da Jes. diese Rede vollendet hatte, erhob er „sich aus Galiläa, und kam an die Grenze des jüdischen Landes“.* — Aber die Härte und Gezwungenheit verschwindet, sowie wir die Sache näher in's Auge fassen. Aus Johannes erhellt, dass Jes. vom Encänienfest an nicht mehr nach Galiläa kam, sondern die letzten vollen vier Monate vor seinem Leiden sich an der Grenze zwischen Peräa und Judäa aufhielt. (Joh. 10, 40; 11, 54.) Ist es nun so unglaublich, (wie es noch Bleek S. 17 finden will) [2]) dass Matth. sammt den andern Synopt., der keine der einzelnen Festreisen nach Jerusal. berichtet hatte, auch diesen Umstand,

---

2) Bleek meint, „wenn Mt. *gewusst hätte*“, dass Jesus erst auf das Encänienfest und von da nach Peräa gegangen, so hätte er sich unmöglich so ausdrücken können. — Und warum nicht? Zwei Seiten früher beweist Bleek selbst, dass Mt. von den Festreisen Jesu im allgemeinen wusste, und doch hat er es nach Bleek nicht für wichtig gehalten, nähere Erkundigungen über dieselben einzuziehen. Es muss ihm also nach Bleek's eigner Ansicht an der genauen chronologisch-akoluthistischen Erzählung nichts gelegen gewesen seyn. Dass sein Plan wirklich ein ganz andrer war, haben wir §. 21 bewiesen. *Unsre* Annahme, dass der Verf. des aram. Ev. Mt., das unserm kanon. Mt. jedenfalls zu Grunde liegt, jene

dass Jesus auf der Reise nach der Nordspitze des todten Meeres über Jerusalem gieng, um da dem Encänienfeste beizuwohnen, *überging;* ist es undenkbar, dass er nur *als allgemeine Notiz über Jesu Wohnort* uns erzählt: „Jesus verliess nunmehr Galiläa, und zog in die Gegend, wo Judäa an Peräa stösst, um *dort* zu bleiben“ —? Gewiss nicht!

Sonach fallen die *Reise nach Phönizien, die in die Dekapolis* (Speisung der 4000) die *Wandrung zur Verklärung* und die *letzte Wandrung durch Galiläa* in den *Herbst des dritten Jahres.*

So sehen wir also: bei all der Freiheit, womit die Evsten die *Zeit* der einzelnen Begebenheiten — diese Nebensache — behandeln, haben sich doch in den Evv. so viele einzelne Notizen über die Aufeinanderfolge einzelner Begebenheiten erhalten, dass, wer *aufrichtigen Sinnes* an's Werk geht, und *nichts hineinträgt,* sondern sich *lediglich* an die *bestimmten* Data hält, welche *vorliegen,* zu einem genügenden Resultate über die Akoluthie des Lebens Jesu kömmt. Wer an einen lebendigen Gott zu glauben sich nicht schämt, der wird sich auch nicht schämen, in dieser Natur der Evv., in dieser Möglichkeit der Herstellung einer so vollständigen Akoluthie den *Finger Gottes* zu erkennen. Aber auch für die *rein histor. Axiopistie* der Evv. möchten sich wichtige Folgerungen ergeben. Strauss *träumte* von vier Schriftstellern, deren jeder „sich schmeichelte“, akoluthistisch zu schreiben, und die doch in unzählige Widersprüche untereinander geriethen. Wir *fanden* vier Schriftsteller, von denen dreien gar nicht im Sinne noch am Herzen lag, akolutistisch zu schreiben, und die doch durch rein unwillkührliche, völlig zerstreute *vereinzelte Angaben* uns in den Stand setzen, eine Akoluthie herzustellen, und zwar eine Akoluthie, welche sich dem prüfenden Auge der *innern* Kritik erst recht bewahrheiten wird. Und dabei wagen wir's kecklich und fordern jene Meister des Zweifels — sie, die kurzhin schreiben, die von den Synopt. erzählten Fakta liessen sich in das von Joh. gegebne Schema schlechterdings nicht einordnen [3]) — sie, die

---

Reisen selbst mitgemacht, aber gar kein Interesse gehabt habe, das Detail der Aufeinanderfolge derselben mitzutheilen, ist also um nichts unwahrscheinlicher, als die Ansicht Bleek's.

3) Strauss L. J. I, §. 60 verlangt: wenn sich der von den Synoptikern gelieferte Stoff in die johanneïschen Fächer solle eintragen lassen, so müssten die drei ersten Evsten, so oft bei dem vierten von einem Festaufenthalte die Rede sey, eine Abreise Jesu aus Galiläa anzeigen; Johannes aber müsste die von den Synopt. in einem Zuge berichteten galiläi-

dazu auch nicht den mindesten Versuch gemacht haben, — sie fordren wir auf, uns *Einen* Punkt nachzuweisen, wo wir uns nicht scharf an die im Texte gegebenen akoluthistischen Data gehalten, wo wir das mindeste hineingetragen hätten.

Einige Rezensenten der ersten Auflage haben seitdem wirklich Miene gemacht, einige Punkte meiner akoluthistischen Tabellen anzugreifen. Einestheils bestehen diese Angriffe in der einfachen *Behauptung*, dass Ereignisse, die bei einem Evsten *wirk-*

---

schen Begebenheiten zwischen die Feste vertheilt erzählen oder andeuten!!! — Das heisst doch wohl: „Wenn mir (Str.) die Bibel recht seyn „soll, muss sie recht thöricht seyn"! Ich möchte wohl sehen, was der Mann in Stuttgart sagen würde, wenn es sich so verhielte, wie er verlangt, wenn nämlich wirklich die Synopt. von Zeit zu Zeit vermeldeten *„nunmehr reiste Jesus weg von Galiläa. Als er wieder kam etc."* — oder wenn Joh. — etwa nach Art des Marcion'schen Lukas — zwischen die Festreisen hinein einen kleinen Katalog der aus den Synoptikern dahin gehörigen Geschichten einfügte, etwa *„nun schiffte Jesus nach „Gadara, stillte den Sturm, trieb Teufel aus, kam zurück, er- „weckte Jairi Tochter"* u. s. w. — *Str.* geht eben hiebei von jener Voraussetzung aus: *die Synopt. hätten akoluth schreiben wollen* (oder gar *müssen*); denn schrieben sie nicht akoluthistisch: wie will er verlangen, dass sie *an den betreffenden Zeitpunkten des Lebens Jesu* die Festreisen andeuten sollen?! — Da die Synopt. nicht akoluth. schrieben, so ist von einem *Auslassen der Festreisen aus den Stellen, wo sie hingehört hätten*, gar nicht mehr zu reden. Sondern da die Synopt. *von Jesu Festreisen wussten,* (siehe §. 37, Nro. 2), so ist die einzige Frage die, weshalb sie nicht unter den vielen, ausser der Ordnung berichteten Faktis aus Galiläa, auch zufällig Fakta aus Jerusalem berichtet hätten. Diese Frage ist aber leicht zu lösen. Die jerusalem. Fakta, welche die Synopt. etwa hätten berichten können, waren nur — — *drei* (Kranker von Bethesda. Blindgeborener. Erweckung des Lazarus), der galiläischen eine Legion. Zwar hat Jesus nach Joh. 2, 23 auf dem ersten Osterfest noch mehrere Zeichen gethan. Aber da selbst Johannes diese nicht näher erzählt, darf man von den Syn., die ihren Bericht erst mit dem Zeitpunkt Joh. 4, 3 beginnen, noch weniger eine Erzählung derselben erwarten. Was aber jene drei von Joh. erzählten jerus. Wunder betrifft, so wird über Lazari Erweckung seines Orts speciell die Rede seyn. Was die Bethesdener Heilung und den Blinden betrifft, so sind diese nur durch Reden Jesu, nicht aber an sich so ausgezeichnet, dass sie den Synopt. besonders hätte auffallen sollen, — Johannes hat es sich offenbar zum *Plane* gemacht, jerusalemitische Fakta zu geben. Dass *er* also die *galiläischen* meist übergeht, ist begreiflich. Jener „noch von Keinem genügend gelöste Umstand" (Weisse I, 122) lässt sich also doch wohl genügend lösen!

lich und sichtlich durch bestimmte akol. Formeln verbunden sind (wie z. B. Mt. 12, 1—8 und V. 9—14) in der Wirklichkeit *nicht* nacheinandervorgefallen, sondern nur vom Evsten wegen der Verwandtschaft zusammengestellt seyen. (Z. B. Bleek S. 11) Allein mit dieser Behauptung ist mir ja noch kein Fehler in der Behandlung nachgewiesen! *Man giebt mir ja zu, jene Formeln seyen akoluthistisch.* Nun, mehr will ich auch nicht; ich habe nur bewiesen, dass solche zufällige und vereinzelte Notizen uns in den Stand setzen, eine Akoluthistik herzustellen; habe bewiesen, dass es ganz wahrscheinlich und höchst natürlich sey, dass die Jünger Jesu sich bei einzelnen Begebenheiten der Reihenfolge noch erinnerten, bei andern aber nicht mehr. Wer nun solchen ausdrücklichen akol. Datis zum Trotz glauben will, dieselben seyen *bloss erfunden*, der mag es thun, der soll aber mir nicht vorwerfen, mein Versuch, aus jenen vereinzelten Datis eine Akoluthie herzustellen, sey nur dadurch mir gelungen, dass ich einzelne Verbindungsformeln in andrem als dem natürlichen Sinn verstanden hätte! Uebrigens bemerke ich noch, dass gerade auf jene angegriffne Formel Mt. 12, 9 bei meiner Akoluthistik gar nichts ankömmt! Die beiden durch dieselbe verbundenen Vorfälle stehen ganz lose und uneingereiht für sich (vgl. §. 39, Anm. 1) — Anderntheils soll ich Formeln, durch die der Evst habe enge verbinden wollen, für lose Formeln erklärt und mir so auf bequeme Weise Schwierigkeiten weggeräumt haben. Man hat hier die Stellen Mt. 8, 5 u. 14 u. 23 u. 28; 9, 1 angeführt, *über welche ich §. 23 Anm. 7 nachzulesen bitte.* Man hat ferner die Stellen Mk. 2, 1; 3, 1 herbeigezogen. Gesetzt, ich hätte Mk. 3, 1 geirrt, so hat man *gänzlich übersehen, dass gerade* auf dieser Stelle bei mir *gar keine weiteren Folgerungen und Resultate beruhen,* und dass, wenn man 3, 1 mit Bleek lieber für eine *mittelbare,* als mit mir für eine *lose* Formel halten will, das *Resultat* meiner akoluth. Untersuchung dadurch um kein Haar verändert wird! Meine ganze Schuld besteht darin, dass ich mich in Betreff der Stelle Mk. 2, 1 das zu thun erkühnt habe, was Bleek in Betreff der Stelle Mt. 12, 9 that. Bleek hat kein Bedenken, bei den Worten καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς — anzunehmen, der Evst habe die Stellung der Begebenheiten nicht mehr gewusst, *obgleich* er zwei Vorfälle *ausdrücklich unmittelbar verbindet.* Ich wagte es, bei den *viel unbestimmteren* Worten καὶ πάλιν δι' ἡμερῶν die *nämliche* Muthmassung zu äussern, dass der Evst die Stellung der Begebenheiten nicht gekannt, und wohl nicht einmal gewusst habe, welcher der zwei Vorfälle vorher, und welcher nachher geschehen sey — — und

nun tadelt man mich, dass ich *hier* das that, was man *selbst dort* von mir verlangt! Was würde wohl Bleek erst gesagt haben, wenn ich das Gegentheil gethan, und Mk. 2, 1 als ein sichres akoluth. Datum behandelt hätte! Der ganze Unterschied meines Verfahrens von dem Bleek's besteht darin, dass ich *nur bei offenbar zweifelhaften Formeln* nichts über die Akoluthie zu entscheiden wage, und meine akoluth. Resultate *nur auf offenbar unzweideutige Formeln* gründe, während für Bleek auch die bestimmtesten akoluthistischen Verbindungsformeln zweifelhaft bleiben, und er argwöhnt, die Evsten (denen doch so ganz offenbar an einer solchen Aeusserlichkeit wie die Akoluthie ist, so wenig gelegen war, dass sie in zwei Dritttheilen der Fälle gar keine Akoluthie angaben!) hätten, *wo* sie bestimmtere akoluth. Formeln geben, dieselben nur ersonnen. — Wer aber künftig meine Akoluthistik angreifen will, den bitte ich, den Angriff nicht (was ebenso bequem als fruchtlos) auf §. 23 und 25, sondern auf §. 27—29 u. 34 zu richten, und mir zu sagen, ob eine *derjenigen* akoluth. Formeln, *auf die ich bestimmte Schlüsse zu bauen gewagt habe*, unnatürlich aufgefasst und ausgelegt sey.

§. 39.

Gesammtresultat der akoluthistischen Untersuchungen.

Zur bequemen Uebersicht und zugleich als Andeutung, in welcher Ordnung wir in Abth. 2 die einzelnen Begebenheiten des öffentlichen Lebens Jesu betrachten wollen, lassen wir eine Tabelle folgen, welche wir nun nicht nach den Syndesmen, noch nach dem lediglich formalen Fachwerk der einzelnen Feste, sondern nach sachlichen Abschnitten eintheilen.

Zeit und Ort.	Begebenheiten.	Quellen.
Erstes Jahr. (Judäa.)	*I. Jesus und Joh. d. T.*	
	Predigt Johannis.	Syn. u. Joh.
	Taufe Jesu.	Synopt.
	Versuchung.	
	Zeugniss des Täufers. Erstes Zusammentreffen mit späteren Jüngern.	Joh.

Zeit und Ort.	Begebenheiten.	Quellen.
(Galiläa.)	*II. Jesus noch im Hause seiner Aeltern.*	
Zweites Jahr.	Hochzeit zu Kana. Jesus kurze Zeit in Kapernaum.	
Ostern (Judäa.)	*Erste Osterreise.* Reinigung des Tempels.	
	Gespräch mit Nikodemus.	
	Längerer Aufenthalt in Judäa. Jes. u. Joh. d. T. am Jordan.	
Drittes Jahr.	*Reise nach Galiläa* (nach der Gefangennehmung des Täufers).	
(Samaria.)	Samarit. Weib.	
(Nazareth.)	*Jesus in Nazareth.* Excursion nach Kana. *Βασιλικός.*	
	Jesus in der Schule zu Nazareth.	Luk.
	III. Jesus in Kapernaum.	
(Kapernaum.)	Berufung zweier Brüderpaare. (Petri Fischzug.)	Syndesme G.
	Heilung eines Blinden u. Stummen. Beschuldigung eines Bundes mit Belzebub.	
	Seligpreissendes Weib.	
	Pharisäer verlangen ein Zeichen.	(Luk.)
	Mutter und Brüder wollen Jesum sehen.	
	Gadarener Reise.	
	Schriftgelehrter will folgen.	
	Gleichnisse.	
	Stillung des Sturmes.	
(Gadara.)	Gadarener.	
(Kapernaum.)	Frage nach dem Fasten.	
	Jairi Tochter und blutflüssiges Weib.	
	Zwei Blinde. Besessenstummer.	
	Gichtbrüchiger wird durch das Dach zu Jesu gebracht.	

Zeit und Ort.	Begebenheiten.	Quellen.
	Berufung Levi's und Gastmahl.	
(Nazareth.)	Frage: „Ist er nicht des Zimmermanns Sohn?"	
	Excursion zur Bergpredigt.	B.
	Wahl der zwölf Jünger.	
	Bergpredigt.	
(Galiläa.)	Aussätziger.	
	Die Leute in der Herberge wollen Jesum festnehmen.	(Mk.)
(Kapernaum.)	Knecht des Centurio.	
	Besessener in der Schule.	
	Petri Schwieger.	
(Nain.)	Jesus geht in die Wüste. Jüngling zu Nain.	(Luk.)
	Sendung der Johannisjünger.	b.
	Gebet Jesu.	
	IV. Zwei Reisen nach Jerusalem.	
(Jerusalem.)	Reise zum Laubhüttenfeste.	Joh.
	Kranker von Bethesda.	
Viertes Jahr. Ostern.		
(Galiläa.)	Aussendung der Zwölfe.	J. und Joh.
	Furcht des Herodes. Rückkehr der Zwölfe.	
(See Genesareth.)	Speisung der 5000.	
	Jesus wandelt auf dem Meer.	
(Kapernaum.)	Rede vom Brode des Lebens.	Joh.
Sept. (Jerusalem.)	Reise zum Laubhüttenfest.	
	Reden Jesu im Tempel. (Ehebrecherin.)	
	Blindgeborener.	
	Vom guten Hirten.	
Sept. bis Dec.	*V. Letzter Aufenthalt in Galiläa.*	V.
	Schriftgelehrte kommen von Jerusalem. Reden.	
(Phöniz.)	Kanan. Weib.	

Zeit und Ort.	Begebenheiten.	Quellen.
(Dekapolis.)	Taubstummer.	
	Speisung der 4000.	(Mk.)
	Pharisäer verlangen ein Zeichen. Gespräch vom Sauertaig.	
(Bethsaida.)	Blindgeborener.	
(Cäsarea Phil.)	Petri Bekenntniss. Erste Leidensverkündigung.	
(Galiläa.)	Verklärung. Besessener Knabe.	
	Wanderungen durch Galiläa. Zweite Leidensverkündigung.	
(Kapernaum.)	Gespräch, wer der grösste. *Rückkehr.* Stater.	
	Reden vom Ehrgeiz. Aergerniss.	
	VI. Jesus an der judäisch-peräischen Grenze.	
(Jerusalem.)	Encänienfest. Reden in der Halle Salomo's.	Joh.
(Jordan.)	Gespräch über Ehescheidung. Kindlein kommen lassen.	V.
Fünftes Jahr.		
(Bethan.)	Erweckung des Lazarus.	Joh.
(Jordan.)	Reise nach Jerusalem. „Guter Meister". Alles verlassen.	V.
	Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg.	
	Worte des Petrus: „Herr wir haben alles verlassen".	(Luk.)
	Dritte Leidensverkündigung.	
	Bitte der Zebedäiden.	
(Jericho.)	Blinde von Jer. Zachäus.	
	Einzug in Jerusalem [1]).	

1) Zwischen IV und V wird dann die Betrachtung jener, besonders bei Luk. sich findenden Begebenheiten einzureihen seyn, über deren akoluth. Verhältniss zu einander und zu den übrigen Geschichten wir keine Data be-

Noch muss darauf aufmerksam gemacht werden, wie innerlichpassend dies Resultat ist, wie planvoll und einheitlich sich Jesu Wirken darstellt. Von seiner Uebersiedlung nach Kapernaum an zerfällt dieselbe in *drei Perioden.* In der ersten Periode (vom Spätsommer des zweiten Jahres bis zum Spätsommer des dritten) tritt Jesus in *Galiläa* als *Rabbi* auf, verkündet, dass das Reich Gottes herbeigekommen sey, sucht die Menschen zu Gliedern dieses Reiches, zu Jüngern zu machen. Er lädt sie ein durch ihre *Bekehrung* (*μετάνοια*) die Aufrichtung des längstverheissenen Reiches Gottes möglich zu machen. Diese Thätigkeit hat in der *Bergpredigt* ihren *Schlusspunkt* (nicht Anfangspunkt!). Jesus trat nicht mit dieser seiner geistlichen Thronrede und Gesetzgebung pomphaft ohne Vorbereitung auf, sondern er wartete, bis sein *anspruchloses* Wirken von selbst eine grosse Volksmenge um ihn gesammelt hatte; *nun* legte er sein Reichsgrundgesetz dar. Und *nun,* wo eine Scheidung zwischen denen, die sich bekehrten, und den Andern nicht länger mehr hinauszuschieben war, *organisirte* er förmlich seine Anhängerschaft und sein Wirken, indem er aus der Gesammtzahl seiner Anhänger *die Zwölfe* zu seinen speziellen Organen aussonderte. — Von da beginnt die zweite Periode seiner Thätigkeit, die sich bis in den Herbst des folgenden, des vierten Jahres erstreckt. Hier tritt er mit Macht und Energie unter das Volk hin, und beginnt recht eigentlich den *geistlichen Krieg* mit dem Volk. Er sendet seine Jünger förmlich aus in die Städte; er erscheint wiederholt in Jerusalem, und kündet sich als Messias an; er sucht durch eine Reihe der gewaltigsten Wunder das Volk zu erschüttern; kurz er sucht die Bekehrung Israels zu *erkämpfen.* Aber Israel in Masse verstockt sich; die Feindschaft gegen Ihn concentrirt und organisirt sich. Da erreicht diese zweite Periode ihren Schlusspunkt in der *Verklärung,* wo der Gesetzgeber und der Prophet ihm die, vom verstockten Volk geweigerte Huldigung und Anerkennung darbrin-

---

sitzen. Es sind folgende: Aehrenraufen. Verdorrte Hand. Salbung durch die Sünderin. Vorfall in Samaria. Sendung und Rückkehr der 70 Jünger. Schriftgelehrter (Luk. 10). Barmh. Samariter. Maria und Martha. Rede vom Gebet. Pharisäersmahl. Rede Luk. 11, 7 ff. Jesus zum Schiedsrichter gefordert und Rede. Botschaft von der Niedermetzelung der Galiläer. Achtzehnjähr. Kranker. Gleichnisse vom Himmelreich Luk. 13. „Gehet ein durch die enge Pforte". Warnung vor Herodes. Wassersüchtiger und Reden. Gleichnisse und Reden Luk. 16—17. Zehn Aussätzige. Eschatol. Reden. Harter Richter. Pharisäer und Zöllner.

gen. — In der **dritten** Periode, vom Spätsommer des vierten bis Ostern des fünften Jahres, *zieht er sich in die Einsamkeit zurück* (nur einmal noch, beim Encänienfeste einen letzten Bekehrungsversuch machend) und wendet alle Kraft darauf, *seine Jünger* zu erziehen zu ihrem künftigen Beruf, zu künftigen Zeugen vor Israel. Als dann seine Stunde gekommen, stellte er sich frei und öffentlich seinen Feinden dar.

Endlich aber gewinnt *unser* akol. Resultat noch eine bedeutende Bestätigung durch die Vergleichung mit der *Chronologie*, zu welcher wir nun übergehen.

Sechstes Kapitel.

Die Chronologie der Evv.

---

§. 40.

Die Schatzung des Quirinius.

Das erste chron. Datum, welches wir im n. Test. finden, (zur Bezeichnung der Zeit, da Christus geboren) ist die *Schatzung des Quirinius*, Luk. 2, 1 ff., das andere, komplicirtere, dient zur Zeit-Angabe des Jahres, in welchem *Joh. d. T. auftrat.* Die gegen die *Schatzung des Quirinius* von jeher erhobenen und von Strauss [1]) und Br. Bauer [2]) neuerdings geltend gemachten Zweifel lassen sich in folgende vier Fragen zusammenfassen:

1) *Hat Augustus je über sein ganzes Reich eine ἀπογραφή ausgeschrieben?*

2) *Konnte Judäa unter Herodes katastrirt werden?*

3) *Hat Luk. die Schatzung unter Herodes mit der späteren des Quirinius verwechselt?*

4) *Wie erklärt es sich, dass Joseph und Maria behufs der Katastrirung an ihren Stammort reisten?*

Die *erste* dieser Fragen bezieht sich darauf, dass kein gleichzeitiger Schriftsteller von einem das ganze Reich betreffenden Steueredikt des Augustus etwas berichte.

Die *zweite* Frage betrifft den Umstand, dass in Ländern, die noch nicht *in formam provinciae* redigirt waren, sondern noch von *regibus sociis* verwaltet wurden, (wie Judäa unter Herod. d. Gr.) das *Besteuerungsrecht* diesen regibus sociis und nicht den Römern zustand [3]). Die *dritte* Schwierigkeit besteht darin, dass nach

---

1) *L. J.* I, §. 32.

2) *Syn.* 1, 79.

3) Mit *Jos. ant.* 14, 10, 5 f. u. 22 vgl. 14, 11, 2, auch 18, 1, 1.

Jos. ant. 18, 1, 1 (act. 5, 37) Quirinius erst im Jahr 11 der dion. Aera, nach der Verweisung des Archelaus, in Judäa einen *census* hielt, während Luk. an unserer Stelle offenbar zu sagen scheint, schon im Jahr 5 v. Chr. nach dion. Aera habe jener Census stattgefunden. Die *vierte* Schwierigkeit endlich beruht darauf, dass nach röm. Form ein Reisen nach dem Stammort ebenso wenig, als ein persönliches Erscheinen der Frauen, nöthig war.

Bevor wir auf diese Schwierigkeiten näher eingehen, ist es gut, *zwei Bemerkungen* vorauszuschicken. Die erste: dass Luk. (act. 5, 37) den quirinischen Census recht wohl gekannt hat [4]). Die andere: dass *ἀπογράφεσθαι* [5]) sowohl *katastriren* (eine Liste der einzelnen Einwohner und ihres Vermögens entwerfen) als *besteuern* (auf Grund jener Liste eine Steuer einführen) heisst. Für letzteres (den eigentlichen *census*) hat der Grieche noch ein besonderes Wort: *ἀποτίμησις*.

Was nun die *erste Schwierigkeit* betrifft, so wollen wir sie weder durch jene selbst von Hug nicht verlassene gezwungene Exegese entfernen, wonach *πᾶσα ἡ οἰκουμένη* das Land Judäa bezeichnen soll, noch durch Lange's Ansicht (geschichtl. Char. S. 83, vgl. L. J. II, S. 94) „da das Schatzungsgebot, auch wenn „es aus dem Kabinet des Augustus zu verschiedenen Zeiten in „verschiedene Provinzen ging, immer *doch im Grunde* nur Eine „Verfügung blieb, so kann Luk. hier die Schatzungen, welche in „jenen Zeiten im röm. Reich hin und wieder statt fanden, mit „im Sinne haben" — denn Luk. redet zu klar von *einem in jenen Tagen erlassenen δόγμα*, das die *ἀπογραφή* des *ganzen* orbis als *eine einzige* zum Inhalte hatte [6]). Auch wollen wir es Strauss und

4) Dies sahen selbst Ammon (Gesch. des L. J. I, 201 f.) und Schweizer (Zeller's Jahrb. 1847, 1, S. 9) ein. Man braucht ihm dabei wahrlich keinen „besondern Einfluss auf die Concipirung der Rede des Gamaliel" zuzuschreiben (Bleek S. 18). Kannte er die Schatzung nicht sonst schon, so kannte er sie allerwenigstens aus jener Rede des Gamaliel.

5) Vgl. Tholuck Glaubw. p. 180. Winer Realw. p. 469 u. 470 f.

6) Sehr unsicher scheint mir die Hypothese, V. 1 stamme aus einem schriftlichen Bericht der Maria, welche „nach der Politik eines hohen weiblichen Gemüthes" den *Ursprung* der politischen Verwaltungsmassregeln ins Auge fasste; Luk. aber füge V. 2 leise berichtigend bei, dass die Schatzung selbst erst unter Quirinius geschah. — Berichtigung wäre es gewesen, wenn er beigefügt hätte, *dass eigentlich Herodes das Edikt erlassen habe;* denn *darin* bestand ja nach Lange zunächst die ideale Ungenauigkeit im Bericht der Maria, dass sie den Kaiser statt des Hero-

Bauer gerne zugestehn, dass die Spur von einem allgemeinen Reichscensus, die Savigny [7]) in *Cassiodor.* 3, 52 und *Suidas* s. v. ἀπογραφή gefunden zu haben glaubte, und die Tholuck aufgriff, keinen sichern histor. Halt gewähre, indem es nur zu wahrscheinlich, dass jene beiden Quellen selbst ihre Nachrichten erst aus Luk. 2 geschöpft hätten.

Und dennoch behaupten wir, dass der Annahme, *Aug.* habe einen Befehl zur Katastrirung des ganzen *orbis* gegeben, nichts im Wege stehe. Wir berufen uns auf nichts anderes, als jenes in dieser Sache schon so oft beigebrachte *breviarium imperii (Tac. ann.* 1, 11; *Suet. Octav.* 101). Nach des Augustus Tode nämlich liess Tiberius dem Senat einen libellus vorlesen, in welchem: *opes publicae continebantur; quantum civium* sociorumque *in armis; quot classes, regna, provinciae,* tributa aut vectigalia *et necessitates ac largitiones* quae cuncta sua manu perscripserat Augustus. Strauss meint freilich (p. 230) „die Truppenzahl und Summen, „die die jüd. Fürsten zu prästiren hatten, habe Aug. auch ohne „eine römische Schatzung wissen können" aber wer redet denn von einer *römischen* Schatzung? Wenn es sich darum handelt, weshalb Joseph habe nach Bethlehem ziehen müssen, so sagt Strauss, es lasse sich kein Grund davon absehn; denn nach *römischer* Schatzungsform sey das nicht nöthig gewesen. Hier beim *breviar. imp.* findet er eine *röm.* Schatzung in Palästina unnöthig, an einer andern Stelle sogar undenkbar. Wohl, so war die Katastrirung eben, soweit sie Judäa betraf, *keine römische,*

---

des nannte. — Sollte hingegen die Berichtigung des Luk. die *Zeit* der Schatzung betreffen, so müsste vorausgesetzt werden, Maria habe sich in ihrem Berichte in Betreff dieser Zeit geirrt. Wie soll man sich das aber denken? Soll Jesus *vor* der Schatzung geboren seyn, und sollte Maria die Zeit ihrer Niederkunft mit der spätern Zeit der Schatzung verwechselt haben, sodass Luk. sagen wollte: die Schatzung geschah nicht zur Zeit der Geburt Jesu, sondern später? Eine solche Verwechslung wäre bei Maria noch undenkbarer, als bei Luk. Oder ist V. 1 die Katastrirung, V. 2 die spätere Schatzung gemeint? Dann bedarf es aber gar nicht der Annahme, dass V. 1 von Maria, V. 2 von Luk. stamme; im Gegentheil, wenn Luk. V. 2 als *Berichtigung* oder *Vervollständigung* eines solchen Berichtes der Maria beigefügt hätte, hätte er die *Schatzung* von der *Katastrirung* deutlicher unterscheiden müssen. Weit natürlicher ist also die Annahme, dass der eine und selbige Luk. beide Verse geschrieben, und sogleich V. 1 absichtlich das doppelsinnige ἀπογράφεσθαι gewählt habe.

7) *Zeitschr. f. geschichtl. Rechtswissenschaft,* VI, 350.

sondern eine vom Kaiser dem rex socius anbefohlene *jüdische*. Denn *irgend eine Katastrirung* musste doch wohl in den einzelnen Provinzen und Socialstaaten des röm. Reiches vorgenommen werden, wenn Augustus die tributa aut vectigalia und das *quantum* sociorum *in armis* erfahren sollte [8])! Meint nun Strauss, „für Judäa habe ja Augustus den späteren quirinischen Census „vor sich gehabt" so fragen wir ihn, ob wohl ein Kaiser, dem an der Ordnung der Reichsadministration und namentlich an jenem *libellus* soviel gelegen war, dass er letzteren *sua manu* niederschrieb, wohl gewartet haben wird, bis ein Socialstaat nach dem andern zufällig *in formam provinciae* redigirt wurde — ? ob er, was speciell Judäa betraf, zwei und vierzig Regierungsjahre hindurch sich ohne Katastrirung wird begnügt haben, bis *zufällig* im 43ten Jahre ein Archelaus vertrieben ward — ? Da ist es denn doch immer wahrscheinlicher, dass Augustus, wann er einmal die Zahl der *cives und socii in armis* u. dgl. wissen wollte, (nach Luk. 5 v. Chr. nach dionys. Aera, also im 27ten oder 28ten Regierungsjahre) *ungenirt* seine bescheidenen Wünsche den Proconsuln und Bundeskönigen zu wissen that.

„Aber kein gleichzeitiger Autor meldet davon". Was das Schweigen des Josephus bedeute, hat Hug (Gutachten pag. 99 f.) auf das treffendste nachgewiesen. Sonst könnten wir mit Tholuck [9]) daran erinnern, dass wir ausser dem so sehr kurzen Sueton keine andre Quelle über diese Zeit haben, indem *Dio Cass.* gerade hier eine *Lücke* von 10 Jahren hat. Aber auch ganz abgesehen hievon, ist es denn so stehende Sitte, dass die Geschichtschreiber solche *rein administrative,* fast möchte man sagen *polizeiliche* Massregeln referiren? Handelte es sich um eine *Schatzung* — wohl, diese hätte auch eine politische Seite; sie wäre ein wichtiger Schritt zur Vernichtung eines Socialstaates; aber wir wissen, dass *ἀπογραφή Katastrirung* heissen kann und heisst. Ein Befehl zur Anfertigung von Bevölkerungslisten und Steuerkatastern war mit einem Federstrich gegeben, und machte so wenig

8) Vgl. Winer Realw. II, p. 470 f. „Kaiser Aug. besass ein solches *bre*„*viar. imp.*, in welchem auch stand: *quantum sociorum in armis*, „und da konnte Palästina nicht wohl fehlen." Gegen Winer also, nicht gegen mich, hätte Bleek (S. 18) sich wenden sollen mit dem Ein„wurfe: „um sich eine Kenntniss zu verschaffen, quantum civium *in* „*armis* hatte er eine Zählung der *sämmtlichen Bewohner* gar nicht nöthig". — Wo bleiben aber bei Bleek die *tributa et vectigalia?* Waren nur die *Soldaten* steuerpflichtig?

9) Glaubw. pag. 194.

Aufsehn und erschien einem *röm.* Autor so unbedeutend, dass das Schweigen von zehn Schriftstellern darüber nicht auffallen dürfte, geschweige das des Einen, kompendiösen Biographen.

Hiemit ist denn zugleich schon die *zweite* Frage erledigt: *ob Augustus das Land eines rex socius habe katastriren können.* Haben wir erst den Einwurf von Strauss (pag. 229), dass ein *römischer Census* (Steuererhebung) im Land eines *rex socius* unmöglich gewesen, mit der wiederholten Erinnerung daran zurückgewiesen, dass nichts in der Welt uns nöthige, an einen *Census* zu denken, dass vielmehr nur von *Katastrirung* die Rede sey, so erinnern wir weiter mit Winer [10]) daran, dass „den staatsrechtlichen Verhältnissen „des Herodes die Anordnung einer solchen *ἀπογραφὴ* gar nicht „zuwider war“, ja dass, *wenn auch die Katastrirung nebenbei zum Zweck einer künftigen röm. Steuerordnung angestellt wurde*, doch „ihre „Möglichkeit nicht schlechthin abgeleugnet werden könne“ [11]). Endlich aber bemerken wir, dass eben aus der Reise des Joseph nach Bethlehem hervorgeht, jene Katastrirung sey nach *jüdischer* Form gehalten worden.

Und so erlediget sich zugleich ein Theil der *vierten* Schwierigkeit, dass nämlich Joseph nach Bethl. zog, was nach *römischer* Form nicht nöthig war. Die eine und selbige Annahme, die Katastrirung sey, soweit sie Judäa betraf, nach *jüd.* Form vorgenommen worden, löst alle Schwierigkeiten. (Vgl. Hug Gutachten pag. 104.) So wird begreiflich, wie eine solche in des Herodes Land und doch auf des Augustus Befehl geschehen konnte, so, weshalb Joseph nach Bethlehem zog. Aber freilich die neg. Kritik hat das Recht der *Logik* auf ihrer Seite, wenn sie *erst* ohne Grund *voraussetzt:* „die Katastrirung muss eine *röm.* gewesen seyn“, und dann daraus schliesst: „folglich war sie nicht „möglich“ und: „war sie nicht möglich, so konnte doch Joseph „nicht dadurch zur Reise nach Bethl. veranlasst werden“!

Nehmen wir den andern Theil der *vierten* Frage gleich hinzu, nämlich: *weshalb Maria mit nach Bethl. habe ziehen müssen.* Da möchte es denn doch bedenklich seyn, mit Tholuck, nachdem man pag. 190 zur Erklärung von Josephs Reise die *jüdische* Form vertheidigt hat, pag. 191, damit sich nun auch die Reise der *Maria*

---

10) Realw. pag. 471.

11) Unter den von Winer a. a. O. citirten Stellen (*Jos. ant.* 16, 4, 1; 17, 5, 8; 17, 2, 4; 16, 9, 3) vgl. besonders die letztere. Augustus „*γράφει πρὸς τὸν Ἡρώδην, τότε ἄλλα χαλεπῶς, καὶ τοῦτο τῆς ἐπιστολῆς τὸ κεφάλαιον, ὅτι πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται.*

erkläre, den Gegnern die *röm.* Form zugestehen, nach welcher „das Mitreisen der Frau unerlässlich gewesen" [12]). Denn es kann doch nur *eine* von beiden Formen, nicht für Joseph die jüd. und für Maria die röm. stattgefunden haben. Bleiben wir also bei der *jüdischen*, die ihre (oben erwähnten) guten Gründe für sich hat. Und was die Reise der Maria betrifft, so werden wir aller Mühe des Conjekturirens überhoben, wenn wir lesen, was der Evangelist Luk. ganz schlicht und einfach sagt. Nachdem er nämlich als Motiv der Reise Josephs angegeben hatte: *διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ*, setzt er bei Maria hinzu *οὔσῃ ἐγκύῳ*. Nicht der Katastrirung wegen zog Maria mit, sondern Joseph ging nach Bethlehem, und nahm Maria mit sich, *die schwanger war.* Es bedarf wohl keiner Erläuterung, dass in so bewegten Zeiten, in Zeiten einer Katastrirung, wo Aufstand und Unruhen befürchtet werden konnten, Joseph sein der Entbindung nahes Weib nicht werde unter fremden Händen gelassen, sondern am liebsten bei sich gehabt haben; und dass er in Bethlehem keine Herberge mehr finden würde, konnte er ja doch nicht vorher wissen.

So ist nur noch die *dritte* Schwierigkeit übrig. Lukas sagt: „diese Katastrirung geschah als erste, während Quirinius Proconsul Syriens war" und doch war die bekannte Schatzung unter Quirinius erst 11 n. Chr.

Dass nun Luk. von dieser letzteren Schatzung nicht allein etwas gewusst habe, dass sie ihm vielmehr sammt den genaueren Nebenumständen bekannt war, geht [13]) aus Vergleichung von *act.* 5, 37 mit *Jos. ant.* 18, 1, 1; 20, 5, 2; *b. j.* 2, 9, 1 hervor, und so ist es schon deshalb völlig undenkbar, dass er die *Zeit* derselben nicht sollte gewusst haben, um so mehr, da er sie act. 5, 37 *ἡ ἀπογραφὴ* „die — die einzige, weltbekannte — Schatzung" „die Schatzung *κατ' ἐξοχὴν*" nennt.

Deswegen nimmt Winer [14]) nach dem Vorgange von Ca-

---

12) Inzwischen hat schon Winer a. a. O. richtig bemerkt, dass aus *Dion. Halic.* ant. Rom. 4, 15 nur folge, dass die Weiber *angegeben werden* — nicht, dass sie *persönlich erscheinen* mussten.

13) Vgl. Tholuck, Glaubw., pag. 178 f. Vier Punkte giebt Luk. in dem einzigen Vers, die sich auch bei Joseph. wiederfinden.

14) *Realw.* p. 349. Auch Hug, Gutachten, pag. 101 f. Wenn Hug sagt, der Census sey nie Amt der Prokonsuln gewesen, so *zwingt* das wenigstens nicht zu der Annahme, Quirinius *könne gar nicht* Proconsul gewesen seyn während der *ἀπογραφή*. Denn Luk. sagt ja nicht, dass *er* sie *gehalten habe.*

saubonus, Grotius, Münter u. a. an, Quirinius, welcher (nach Tacit. ann. 3, 48) gerade damals (5 v. Chr.) als *magistratus extraordinarius* im Orient war, habe auf besonderen Befehl des Augustus einen Census in Judäa gehalten. Nur wehrt er sich mit Recht gegen die falsche Exegese seiner Vorgänger, welche ἡγεμονεύειν von dem Verwalten einer solchen ausserordentlichen Magistratur erklären wollen. Ἡγεμονεύειν τῆς Συρίας — sagt er — kann nur heissen: *über Syrien herrschen*, nicht: *in Syrien ein hohes Amt bekleiden*, und — können wir hinzufügen — wie ist es denkbar, dass Luk., der den späteren unter dem Proconsulat des Quirinius gehaltnen Census kannte, einen etwaigen früheren von Quirinius, *aber nicht von ihm als Proconsul* gehaltenen Census nicht sollte *unterschieden* haben! geschweige, dass er noch das *zweideutige, geradezu irreleitende* Wort ἡγεμονεύειν gebraucht hätte!

Winer also zeigt sich zwar der Annahme, Quirinius habe als mag. extr. bereits einen Census gehalten, nicht abgeneigt, nimmt aber dann eben an, *Luk. habe sich in Betreff des ἡγεμονεύειν geirrt*, d. h. Luk. habe geglaubt, Quirinius sey schon während des ersteren von ihm gehaltenen Census Proconsul gewesen [15]).

Obwohl nun hiemit die Annahme: diese erstere von Quirin. als ausserordentlichem Magistrat gehaltene oder wenigstens durch ihn dem Herodes anbefohlene *Katastrirung* sey eben ein Theil der von Augustus befohlenen Reichsregistrirung gewesen, sich gut verbinden liesse [16]), so bleibt es doch nach wie vor unbegreiflich, wie der von den einzelnen Umständen der späteren Schatzung so wohl unterrichtete Luk. nicht gewusst haben sollte, wann Quirinius Proconsul geworden, wie Luk. gar nichts beigefügt haben sollte, um die frühere unbekannte und folgenlose Katastrirung irgendwie von dem späteren berühmten Census zu unterscheiden. Glaubte er auch, Quirin. sey schon während der ersteren ἀπογραφὴ Proconsul gewesen, so musste er doch schreiben: αὕτη ἡ ἀπογραφὴ ἦν ἡ πρώτη τοῦ Κυρηνίου τοῦ τῆς Συρίας ἡγεμονεύοντος.

Auch Winer's Annahme ist also kein Ausweg. Es bleibt

---

15) Pag. 350. „Die ἀπογραφὴ selbst wird man für eine Thatsache halten „müssen; auch mag Quirinius sie geleitet haben; nur in der Bezeichnung „des letzteren als Präses von Syrien irrte Luk. An ein parachronist. „Zurückdatiren der oben erwähnten ἀπογρ. des Quir. ist sicher nicht zu „denken, da Luk. diese recht wohl kennt."

16) Vgl. die von Winer a. a. O. namhaft gemachte Inschrift bei Murat. thes. inscr. I, pag. 670. Palicanus Secundus habe jussu Quirinii einen Census in Apamea gehalten.

bei dem Widerspruche: a) *Act.* 5, 37 kennt Luk. den 11 p. c. gehaltenen Census des Quirinius, und sollte demnach die frühere Katastrirung auf irgend eine deutliche Art davon unterscheiden. b) Und Ev. 2, 2 sagt er: die 5 v. C. gehaltene Katastrirung sey unter dem Proconsulate des Quirinius geschehen, gerade als ob beide Katastrirungen identisch wären.

Mit den mancherlei Textverdrehungen, wodurch man in Luk. 2, 2 einen andern Sinn zu bringen suchte, wollen wir uns nicht lange aufhalten. *Πρώτη ἡγεμονεύοντος* für *πρὸ τοῦ ἡγεμονεύειν* zu fassen, erweist sich als unmöglich, sobald man die Probe des Exempels macht; wer wird nämlich die Worte: bevor Quirin. herrschte" mit *πρώτη ἡγεμονεύοντος rückübersetzen* [17])? Dasselbe gilt von der Uebersetzung „erst unter Quirinius" [18]). Auch diesen Gedanken hätte Luk. nicht so unklar ausgedrückt. Unter den Conjekturen von Heumann, Whiston, Capellus, Michaelis ist nur die des letzteren (nach *πρώτη* ein *πρὸ τῆς* einzuschieben) einer vernünftigen Umbildung fähig. Man könnte nämlich nicht *nach* sondern *anstatt πρώτη* jene zwei Wörter einschieben. (Sodass in *ΠΡΟΤΗCΕΓ κλ.* das C verloren gegangen und *ΠΡΩΤΗΕΓ κλ.* entstanden wäre). Aber auch *πρὸ τῆς ἐγένετο ἡγεμονεύοντος* etc. wäre unausstehlich hart.

Und doch liegt die einfachste, leichteste Lösung so nah! Was erstlich *πρώτη* betrifft, so haben wir schon p. 121 darauf aufmerksam gemacht, dass Luk. dies Wort sicherlich in der Absicht beifüge, um zu sagen, dass, gerade als Christus geboren ward, die ersten Schritte zu der *neuen, unerhörten* Erniedrigung des theokr. Volks geschahen. „Die Schatzung geschah — und zwar als *erste* — da Quirinius u. s. w."

Ist *πρώτη* auf diese Weise beseitigt, so fragt es sich, wie es mit dem übrigen stehe. Zweierlei, sahen wir, geht aus act. 5, 37 hervor: 1) so gewiss es ist, dass das dritte Ev. und die Akta *einen* Verfasser haben, so gewiss ist, dass Luk., den 11 p. c. gehaltenen quirinischen Census nicht parachronistisch zurückdatirt haben kann. 2) Luk. *muss*, wenn er eine Schatzung zur Zeit der Geb. Christi berichtete, diese von der quirinischen *unterschieden haben* (da er letztere act. 5, 37 „*ἡ ἀπογραφή*" *κατ' ἐξοχὴν* nennt).

---

17) So noch Wieseler.

18) Doch sind alle diese Erklärungen noch Gold gegen die von Weisse (I, 206) „*die* erste der unter Quirinius geschehenen Schatzungen." Das würde heissen *ἦν ἡ πρώτη τῶν τοῦ Κυρηνίου τοῦ ἡγεμονεύοντος*.

Eine Erklärung, die mit diesen beiden Sätzen übereinstimmt, wird die richtige seyn.

Schon **Paulus** hat sie gegeben (Comment. 1, pag. 143). Er „verwandelt" zwar nicht *αὕτη* in *αὐτή*, wie **Winer** schreibt — denn was ist da zu verwandeln, da das Autographum des Luk. weder *αὕτη* noch *αὐτή* sondern *AYTH* las? — aber es accentuirt allerdings dieses unbestimmte *AYTH* als *αὐτή*. „*Die Schatzung selbst*" übersetzt er, „geschah als Quir. u. s. w." So giebt denn allerdings Luk. das Verhältniss der *ἀπογραφή* Luk. 2, 1 ff. zum quirinischen Census an.

Welches war dies Verhältniss? **Winer** sagt (pag. 350) „dass „der einmal ausgeschriebene *Census* auf mehrere Jahre verscho- „ben worden sey, sey weder erweislich, noch wahrscheinlich." Es ist aber weder von einem Census, noch von einem Verschieben desselben die Rede, und pag. 469, wo er die Bedeutung *Schatzung* gegen die: *Katastrirung* aufgegeben hat, sagt er selbst, wenn der durch die Erklärung von *πρώτη* als *πρὸ τοῦ* fälschlich erzielte Sinn in der Stelle liegen sollte, so müsste stehen: *αὐτὴ δὲ ἡ ἀπογραφή* (wobei zu bemerken, dass das *δὲ* wohl fehlen kann, da zwar der *Begriff αὐτὴ ἡ ἀπογραφή* im Gegensatze zu *δόγμα . . . ἀπογράφεσθαι* steht, nicht aber der ganze *Satz* dem vorigen *Satze* entgegengesetzt, sondern vielmehr als *Parenthese* behandelt ist).

In der That stellt sich also die Sache so. Augustus erliess ein (die Administration angehendes) Edikt, dass durch das ganze Reich und bei den Socialstaaten *Zählungen* in Betreff von Einwohnerzahl und (was sich auf leichte Weise damit verband) von Vermögen und Steuerbarkeit vorgenommen werden sollten. Obgleich in Socialstaaten, wie Judäa, die Zählung von den Socialfürsten nach Landesform vorgenommen ward, lag bei Augustus doch — wie auch der schwächere Politiker zu durchschauen vermochte — die Absicht im stillen Hintergrunde, diese Staaten nach und nach, bei schicklichen Anlässen zu Provinzen zu machen, und die *römische Besteuerung* in ihnen einzuführen. In Judäa geschah letzteres wie bekannt bei des Archelaus Verweisung, 11 n. Chr., durch Quirinius [19]).

---

19) *Dreierlei* war es also, was geschah: a) das *einmalige* Ausgehn des Ediktes, dass *allmählich* in dem *ganzen* orbis terrarum *Zählungen* vorgenommen werden sollten. b) Eine dieser Zählungen in Judäa unter Herodes ausgeführt. c) Die Einführung *Einer Steuer* im ganzen Reich (in Judäa ums Jahr 11), auf welche Einführung schon jenes Edikt berechnet war. — Luk. stellt v. 2 nur c (nicht aber b) dem a gegenüber.

Lukas aber will zeigen, wie die Geburt des Messias und Israels geistige Errettung mit seiner politischen Knechtung in Ein Zeitmoment zusammenfiel [20]. Er seinerseits hat denn auch sicher ein gutes Recht, jene Katastrirung mit dem quirinischen Census zusammen (der dann doch ohne Zweifel auf jene Katastrirung basirt ward) als *Ein Ganzes*, und die Katastrirung als *ersten Schritt zum Census* anzusehn. Und nur insofern kann jene nach jüdischer Form vorgenommene Katastrirung ihm bereits als Anfang der *Knechtung Israels* gelten. Aber diese *seine Ansicht* will er *auch dem Leser* nahe legen. Deshalb fügt er zu jenem „Dogma des Kaisers" die Parenthese bei „die ἀπογραφή selbst „geschah — als erste — unter dem Proconsulat des Quirinius." Der quirinische Census verhält sich also in der Anschauung des Luk. zur augusteischen Katastrirung, wie „das *Geschehen* der *ἀπογραφή selbst*" zu dem *„Ausgehn des Edikts einer ἀπογραφή"*. Ein ἀπογράφεσθαι nun (im Sinn von *katastriren) geschah* zwar auch schon zu Zeiten von Jesu Geburt [21]; da aber ἀπογραφή neben der Bedeutung von *Kataster* auch die vollere von *Census* hat, so konnte Luk. diesen Doppelsinn leicht und zwanglos benützen, um darzustellen, wie das in der *augusteischen Katastrirung begonnene* Werk der ἀπογραφή sich in der *quirinischen Besteuerung vollendete*. Und aus eben diesem Grunde konnte er das Wort ἀποτίμησις, welches Bleek erwartet (S. 18), V. 2 *nicht* brauchen. Er wollte ja eben darstellen, dass die Katastrirung mit der spätern Schatzung Einen einheitlichen Gesammtakt bilde.

So erhält das πρώτη einen Sinn; so wird die Konstruktion klar; der ganze Endzweck der Stelle leuchtet ein; der lexicale Sinn der Worte und die grammat. Konstruktion werden gewahrt; die Geschichte stimmt überein, und vor allem wird der bei den Behauptungen von Strauss u. a. auftauchende Widerspruch ge-

---

So möchte sich das von Wies. p. 115 gegen mich erhobene Bedenken leicht und einfach lösen. Ich denke mir das v. 1 erwähnte Edikt allerdings als ein den orbis terrarum betreffendes. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass Luk. als letzte Ausführung des *einmal* erlassenen Zählungs-Ediktes die *spätere* und *allmähliche* Einführung einer röm. Steuer denkt, und dass er die Zeit dieser Einführung nicht von allen Socialstaaten, sondern nur von Judäa nennt, kann ich ebenfalls nur natürlich finden.

20) Bleek hält dies für „verschroben". Warum?

21) Diese Worte muss Wieseler völlig übersehen haben, wenn er mir die Ansicht aufbürdet, es sey im Geburtsjahr Jesu gar keine ἀπογρ. in keinerlei Sinn *vorgenommen*, sondern *nur ein Edikt* darüber gegeben worden.

löst, dass Luk. das was er act. 5, 37 recht gut weiss, Ev. 2, 1 ff. nicht gewusst haben sollte [22].

Anm. Ein in *Zeller's Jahrb.* 1847, 1, S. 1 ff. unter dem Namen von Al. Schweizer erschienener Aufsatz stellt die Berechtigung jedes Versuches, Luk. 2, 1 mit der Thatsache der frühern Geburt Christi zu vereinigen in Abrede. Der Aufsatz beginnt mit einer Diatribe gegen den „unwürdigen Schrecken über die negative Kritik". Ueber eine solche Kritik, wie sie dort geübt wird, zu erschrecken, wäre allerdings eines besonnenen Mannes unwürdig. Der Verf. des Aufsatzes zieht daraus, dass „dem Lukas *act.* 1, 21 f. die eigentliche ev. Geschichte zwischen der Taufe und Hinwegnahme Jesu liege", den Schluss, dass Luk. „gemäss dieser Anschauung seine chronologische Berechnung Luk. 3, 1 f. beim Auftreten des Täufers gebe. Daraus folgt ihm dann aber auch sofort, dass Jesu Auftreten „ungefähr gleichzeitig" gewesen seyn müsse; die Möglichkeit, dass der Täufer etwa ein Jahr vor Jesu öffentlichem Auftreten sein Werk angefangen hätte, ist für ihn nicht da. Da nun Jesus nach Luk. bei seinem Auftreten „ungefähr 30 Jahre alt war", so folgt daraus, dass es „exegetische Künste" und „advocatenmässiges" Beginnen wäre, mit Bezug auf das „ungefähr" anzunehmen, Jesus könne etwa 32 oder 34 Jahre alt gewesen seyn. (S. 20.) Es soll also dieser Stelle nach felsenfest und bestimmt seyn, dass Jesus gerade 752 geboren war, und jeder Versuch, jenes Datum des Lukas mit Mt. 2, wonach Jesus noch unter Herodes also vor 750 geboren war, zu vereinigen, wird mit schwerem Banne belegt! Ist doch eine Differenz von 2—3 Jahren da. Wie könnte das ὡσεί Luk. 3, 23 die Möglichkeit von drei Jahren mehr umspannen?! — Während der Verf. hier einer seltenen Scrupulosität huldigt, so weiss er sich dagegen über die Differenz von *sieben* Jahren, die seiner Erklärung nach zwischen dem Datum Luk. 3, 23 und Luk. 2, 1 besteht, desto leichter abzufinden. Luk. 2, 1 soll nämlich schlechterdings nicht anders gedeutet werden dürfen, als dass Jesus im Jahr der Schatzung des Quirinius selbst, also 759 oder 760 geboren wäre. Dieser Widerspruch des Luk. mit sich selbst hat für den Verf. gar keine Schwierigkeit. „Die „Zeit der Schatzung", sagt er S. 9, „trifft allerdings nicht zusammen mit der „von Luk. selbst 3, 1 f. gegebnen Chronologie; aber eine Differenz von 7 „Jahren *wäre so unerträglich nicht*, wenn nicht wegen Einmischung „matthäischer Vorstellungen die Geburt Jesu schon unter Her. d. Gr. (also „noch 2 Jahre früher) gesucht worden wäre. — Die Differenz *ist nicht „erheblich*, denn beide Data fallen ins erste Decennium nach dem Tode „des Herodes." Ganz ruhig kann er sich deshalb zu der Annahme verstehen, dass Luk., *ohne die so „unerhebliche" Differenz von* 7 *Jahren*

---

22) Wäre nicht V. 1 von einer früheren, unter Herodes d. Gr. geschehenen Schatzung die Rede, so bliebe die Reise Josephs nach Bethlehem rein unbegreiflich. Ein unter dem galil. Tetrarchen Herodes Antipas lebender Galiläer würde dann, wenn auch aus Bethlehem stammend, doch sicher nicht in das einem andern Fürsten angehörige Land Judäa haben reisen müssen.

nur selbst zu „beachten", beide einander widersprechende Data in sein Ev. aufgenommen habe! — Nun ist aber noch die fatale Stelle Luk. 1, 5 übrig, wo die Geburtszeit Christi — also nicht bloss bei Mt., sondern *im Luk. selbst — in die Tage Herodis des Königs der Juden* gesetzt wird. Auch diese Stelle soll uns noch kein Recht geben, eine Ausgleichung von Luk. 2, 1 mit den übrigen chronol. Angaben zu versuchen! Lieber sollen wir mit dem Verf. annehmen: „Luk. rechne 3, 1 so, dass die Geburt Jesu ins „Jahr 752 fallen würde; er nehme aber 2, 1 eine Erzählung auf, welche „Christi Geburt mit der Schatzung des Quirinius zusammenstellt, *ohne „nachzurechnen*, dass diese ins Jahr 759 fällt; endlich nehme er Kap. 1 „eine Erzählung auf von Zacharias etc., welcher in den Tagen des Königs „Herodes gelebt, jedenfalls vor 750". — Man fragt billig, ob es psychologisch möglich sey, dass ein Autor so sinnlos drei widersprechende Data aufnahm, ohne den Widerspruch zu beachten, ohne nachzurechnen? Der Verf. weiss sich über diese kitzliche Frage zu trösten. „Es gab keinen so „anschaulichen und einfachen Kalender in jener Zeit und Gegend, keine „geläufige Reihe von Jahreszahlen; um die Jahre zu bezeichnen, musste „man Regierungsjahre von Fürsten und Statthaltern nachrechnen; das aber „pflegen Schriftsteller wie unsere Evsten entweder gar nicht zu thun oder „wie Luk. ein für allemal abzumachen." Man sollte denken, die Aera post urbem conditam wäre mindestens ebenso einfach gewesen, als die dionysische: und unsre Kalender wiederum enthielten ebensowenig eine anschauliche Tabelle über eine *Reihe* von Jahren und Jahreszahlen als die damaligen. Man sollte ferner meinen, der Luk., der nach S. 5 jenes Aufsatzes ein Interesse gehabt, chronologische Data aufzunehmen, und der sich einmal 3, 1 die Mühe gegeben, das Eine Datum so genau anzugeben, werde soviel Fleiss besessen haben, um die übrigen chron. Data, die er fand, mindestens *anzusehen*; man sollte meinen, die Prüfung des Luk. 2, 1 gegebnen Datums müsse ihm nicht einmal so schwer geworden seyn, da der Verf. besagten Aufsatzes S. 9 aus *act.* 5, 37 den ganz richtigen Schluss zieht, dass Luk. die Thatsache jener Schatzung kannte. Dergleichen Scrupeln fechten jedoch den Verf. jenes Aufsatzes nicht an. Er wiederholt S. 11 „entweder „habe der Evst das Luk. 2, 1 liegende *chronologisch brauchbare* Moment „als solches *gar nicht beachtet*, oder das Schatzungsjahr sey ihm nicht „bekannt und gegenwärtig" (also selbst das sollte denkbar seyn, dass Luk. das chron. Moment beachtete, aber, da ihm das Jahr der Schatzung grade unbekannt, sich nicht die Mühe gegeben habe, darnach näher zu fragen,) „oder *er irre sich chronologisch um 7 Jahre.*" Um 7 Jahre! Und S. 14 lesen wir „Luk. 1 und L. 2 können nicht aus Einer Quelle geflossen „seyn; denn Herodes des Grossen Regierung und die Schatzung des Quiri„nius sind, *wenn man es auch mit der Zeit nicht genau nimmt,* doch „politisch (?!) nicht combinirbare Dinge." Also der (vom Vf. supponirte) erste Aufzeichner der „sagenhaften" Berichte Luk. 1 und 2, der es mit der Zeit *nicht genau nahm*, soll doch nicht Aufzeichner von *beiden* Kapiteln resp. *beiden* „Sagen" gewesen seyn können, weil er sonst den Widerspruch zwischen Luk. 1, 5 und 2, 1 *nothwendig gemerkt haben müsse!!* aber Luk., der es *mit der Zeit genau nahm* und *ein chronol. Interesse mit*

brachte, soll, *ohne einen „politischen" oder chronologischen Widerspruch zu merken*, nicht allein jene zwei Data, sondern obendrein noch ein Drittes, beiden widersprechendes, in seine Schrift aufgenommen haben!! *Diese* Kritik trägt allerdings einen „advokatenmässigen Charakter". — Der genannte Aufsatz schliesst mit den Worten: „es liesse sich fragen, auf „welcher Seite (nämlich der kritischen Thätigkeit) beziehungsweise die tüch-„tigern und geradern Männer zu finden seyen." Ueber die Tüchtigkeit erlaube ich mir kein Urtheil; ein grösseres Quantum von beziehungsweiser Geradheit wird aber jedenfalls auf derjenigen Seite seyn, wo man auch Fünfe, als wo man bloss Viere gerad seyn lässt.

§. 41.

Lysanias von Abilene.

Sehr genau ist die Zeitbestimmung, welche *Luk.* 3, 1 im Anfange des dritten Kapitels für das Auftreten Joh. d. Täufers giebt. Er setzt dasselbe

1) *unter die Hegemonie des Pontius Pilatus in Judäa*
2) *in die Zeit der Tetrarchie des Herodes (Antipas) in Galiläa*
3) *der Tetrarchie des Philippus in Ituräa und Trachonitis*
4) *der Tetrarchie des Lysanias in Abilene*
5) *des Hohenpriesterthums von Annas und Kaiphas*
6) *in das* 15*te Jahr des Tiberius.*

Abgesehen von Nr. 4 stimmen nun alle diese Data anerkanntermassen auf das schönste überein [1]. Denn *Pontius Pilatus* regierte als Landpfleger in Judäa von ungefähr 25—36 p. C. [2] also vom 12ten bis 23sten Jahre des Tiberius. *Herodes Antipas* [3] war vom Jahre 1 der *Aera Dion.* bis zum Tode jenes Kaisers (also vor und während seiner ganzen Regierungszeit) Tetrarch von Galiläa. *Philippus* herrschte von 1 der *Dion. Aera* bis in's 19te Jahr des Tiberius (33 p. C.). — *Annas* wurde auch nach seiner Absetzung noch seines Einflusses wegen als Hohepriester neben Kaiphas betrachtet [4]. *Kaiphas* aber war von *Valerius Gratus* 25 p. C. (im 11ten Jahr des Tiberius) zum Hohepriester gemacht worden [5], und blieb es bis in's Jahr 36, wo ihn der Proconsul *Vitellius* absetzte [6].

---

1) Vgl. Str. L. J. I, pag. 341.
2) Vgl. Jos. *Antiq.* 18, 4, 1 und 2 und 3.
3) Vgl. die Stellen aus *Jos.* in Raumer's *Palästina*, p. 290 ff. Ebenso für *Philippus.*
4) Vgl. Joh. 18, 13; act. 4, 6; Str. L. J. a. a. O.
5) *Jos.* ant. 18, 2, 2.
6) Ibid. 18, 4, 3.

Soweit nun stimmen alle Data zusammen. Anders aber soll es mit *Lysanias von Abilene* aussehen. Strauss belehrt uns nämlich (I, pag. 341) dass „zwar auch *Josephus* von einer *Ἀβίλα ἡ Λυ-„σανίου* rede, und einen Lysanias als Herrscher von Chalkis am „Libanon, in dessen Nähe auch das Gebiet von Abila zu suchen „sey, aufführe, der *also ohne Zweifel* auch der Beherrscher des „letzteren gewesen; aber dieser Lysanias sey bereits 34 a. C. auf „Anstiften der Kleopatra ermordet worden, und *eines andern Ly-„sanias erwähne weder* Josephus, *noch sonst ein Schriftsteller über „jene Zeit.*" Zum Beweis für das alles führt er in einer *Anm.* eine Menge Stellen aus *Joseph.* und *Dio Cass.* an, (zum Theil dahergehörig, zum Theil nicht) welche sich ungefähr ebenso in Winer's *Realwörterb.* pag. 9 f. beisammen finden. Diese Citate wollen wir dem Rathe von Strauss gemäss auf das genaueste beachten.

1) Dass ein *Ptolemäus, Sohn des Mennäus*, über *Chalkis* (am Libanon) geherrscht habe, lesen wir *antiq.* 14, 7, 4: *τοὺς δὲ ἀδελφοὺς αὐτοῦ Πτολεμαῖος ὁ Μενναίου παρέλαβε, δυναςεύων Χαλκίδος τῆς ὑπὸ τῷ Λιβάνῳ ὄρει.*

2) Dass der Sohn und Nachfolger dieses Ptolemäus Mennäi *Lysanias* geheissen habe. B. j. 1, 13, 1. *Λυσανίας διαδεδεγμένος ἤδη τὴν ἀρχὴν τοῦ πατρὸς τελευτήσαντος (Πτολεμαῖος δ' ἦν οὗτος τοῦ Μενναίου).*

3) Dass eben dieser *Lysanias von Chalkis* [7]) auf Anstiften der Kleopatra von Antonius (34 v. Chr.) ermordet worden sey (nebst anderen syrischen Fürsten.) Antiq. 15, 4, 1. *Καὶ διαβᾶσα σὺν ἐκείνῳ τὴν Συρίαν, ἐπενόει κτῆμα ποιήσασθαι. Λυσανίαν μὲν τὸν Πτολεμαίου, Πάρθους αἰτιασαμένη τοῖς πράγμασιν ἐπάγειν, κτίννυσιν· ἤτει δὲ παρ' Ἀντονίῳ τήν τε Ἰουδαίαν κλ.*

4) Dass (75 Jahre später, nämlich 41 n. Chr.) *Agrippa I.* von *Claudius* in's väterliche Reich wieder eingesetzt worden sey, und dazu noch ein „Abila *des Lysanias*" bekommen habe. Antiq. 19, 5, 1. *Κλαύδιος δὲ τοῦ ςρατιωτικοῦ πᾶν ὅτι ἦν ὕποπτον ἐκ τοῦ ὄξεως ἀποσκευασάμενος, διάταγμα* [alii *διάγραμμα*] *προυτίθει, τήν τε ἀρχὴν Ἀγρίππα βεβαιῶν, ἣν ὁ Γάϊος παρέσχε, καὶ δι' ἐγκωμίων ἄγων τὸν βασιλέα. Προςθηκὴν δὲ αὐτῷ ποιεῖται πᾶσαν τὴν ὑπὸ Ἡρώδου βασιλευθεῖσαν, ὃς ἦν πάππος αὐτοῦ, Ἰουδαίαν καὶ Σαμαρίαν. Καὶ ταύτα μὲν ὡς ὀφειλόμενα τῇ οἰκότητι τοῦ γένους ἀπεδίδου, Ἄβιλαν* [so *Haverc.* nach *Lugd. Bat.*; *Weidmann* u. a. *Ἄβελαν*] *δὲ τοῖ Λυσανίου καὶ ὁπόσα ἐν τῷ Λιβάνῳ ὄρει, ἐκ τῶν αὐτοι*

---

7) Bruno Bauer in seiner Gelehrsamkeit macht ihn (*Synopt.* I, pag. 130) zum „Fürsten von Abilene" — !!

προςετίθον. Und b. j. 2, 11, 5. Καὶ τὸν Ἀγρίππαν εὐθέως ἐδωρεῖτο τῇ πατρῴᾳ βασιλείᾳ πάσῃ, προςτιθεὶς ἔξωθεν καὶ τὰς ὑπ' Αὐγούςου δοθείσας Ἡρώδῃ, Τραχωνῖτιν καὶ Αὐρανῖτιν, χωρὶς δὲ τούτων ἑτέραν βασιλείαν τὴν Λυσανίου καλουμένην. Und ferner die ähnliche Schenkung an Agr. II. (52): B. j. 2, 12, 8: ἐκ δὲ τοῦ Χαλκιδικοῦ Ἀγρίππαν εἰς μείζονα βασιλείαν μετατίθησι, δοὺς αὐτῷ τήν τε Φιλίππου γενομένην τετραρχίαν· αὕτη δὲ ἦν Βαταναῖα καὶ Τραχωνῖτις καὶ Γαυλανῖτις· προςέθηκε δὲ τήν τε Λυσανίου βασιλείαν, καὶ τὴν Οὐάρου γενομένην ἐπαρχίαν.

Prüfen wir nun die Strauss'schen Behauptungen.

a) Gesetzt, wir hätten die wichtige Stelle b. j. 2, 12, 8 nebst einer anderen, weiter unten anzuführenden (antiq. 20, 5, 2) *nicht*, so stünden dann die Sachen so, wie Winer und Tholuck sie auffassten. Nämlich die *Vermuthung* von Winer: Der in den Stellen Nro. 4 erwähnte Lysanias wäre identisch mit dem in den Stellen Nro 2 und 3 erwähnten Sohne des Ptolemäus Mennäi" — wäre *möglich*.

Was würde aber daraus folgen? Nichts anderes, als was Winer folgert, der doch eben kein leichtgläubiger, unkritischer Mann ist. *Joseph. erwähnt einen früheren Lysanias, der schon* 34 *v. Chr. starb; Luk. erwähnt einen späteren; es wird also* zwei *Männer dieses Namens gegeben haben.* Oder näher: es sey *recht gut möglich*, dass *August.* den Nachkommen des alten Lysanias einen Theil von dessen Besitzungen zurückgegeben habe, „wogegen das Still- „schweigen des Josephus, *der von diesem ausserpaläst. Distrikt nur „gelegentlich berichtete*, nicht geltend gemacht werden kann" [8]).

Also Winer's *Vermuthung*, dass, obgleich der in den Stellen Nro. 4 erwähnte Lysanias mit dem Nro. 2. 3. erwähnten *identisch* sey, doch ein späterer Lysanias noch existirt haben *könne*, wird daraus *nicht* widerlegt, dass *Josephus* an den Stellen Nro. 4 nicht eine ausdrückliche Notiz beibringt: *„wenn er jenen Landstrich βα- „σιλεία τοῦ Λυσανίου nenne, so thue er es nicht um des* 34 *v. Chr. „erwähnten Lysanias Ptolem. willen, sondern in Betreff eines gewissen „späteren Lysanias"*. —

---

8) Vgl. Winer a. a. O. Tholuck, Glaubwürdigk., p. 202 f. „Es kann nun „durchaus nichts Befremdliches haben, wenn Josephus auch noch in Be- „zug auf die Zeiten des Agrippa I und II den stehend gewordenen (?) „Namen gebraucht, und hat vor Agrippa I eine Zeitlang ein zweiter „Lysanias das Land beherrscht, so hiesse es eine schulmeisterliche Ge- „nauigkeit von dem Historiker erwarten, wenn man verlangt(e), dass er „durch eine besondere Notiz das hätte bemerklich machen müssen."

Aber jene von **Winer** vermuthete Identität, deren *Möglichkeit* wir oben einstweilen zugegeben haben, erweist sich bei näherer Betrachtung als *unwahrscheinlich.* Erstlich ist der Schluss: „*Chalkis,* „worüber Lys. Ptol. geherrscht, lag am Libanon; Abila, das als „Reich des Lysanias zu Jos. Zeiten genannt wird, lag nach ant. „19, 5, 1 auch am Libanon, folglich sind beide *Reiche* und beide „*Fürsten* wohl identisch" — viel zu rasch; denn ant. 19, 5, 1 wird Abila durch ein *καὶ* von den *ὁπόσα ἐν τῷ Λιβάνῳ ὄρει* unterschieden, so dass es weit vom Libanon weg gelegen haben oder wenigstens von Abilene verschieden gewesen seyn kann. Doch noch ein andrer Umstand muss uns gegen **Winer's** Vermuthung argwöhnisch machen. Redet nicht *Joseph.* in der Stelle B. j. 2, 12, 8 so ohne weiteres von der *βασ. τοῦ Λυσανίου* neben Trachonitis und Gaulanitis, wie wenn er damit sagen wollte, *damals habe sie als βασιλ. τοῦ Λυσανίου noch existirt.* Wer in aller Welt wird einen Landstrich, der 70 Jahre lang keinen Lysanias mehr zum Herrscher gehabt hatte, und vor diesen 70 Jahren *nur 6 Jahre lang von einem Lysanias beherrscht worden war* [9]), noch ohne weiteres „Reich des Lysanias" nennen?

Und so hat **Tholuck** keineswegs Unrecht, wenn er sagt, *Josephus* selbst meine in den von uns unter Nr. 4 angeführten Stellen einen *zweiten* Lysanias, welchen er *als zweiten* zwar **nicht ausdrücklich bezeichne**, von welchen es sich indessen gleichsam von selbst verstehe, dass es nicht mehr der erstere (in den Stellen Nro. 2—3 vorgekommene) seyn könne.

Doch auch diese Conjektur haben wir nicht nöthig. Gottlob, wir bedürfen **keiner** *Möglichkeiten* und **keiner** *Wahrscheinlichkeiten,* wo wir *Gewissheit* haben.

Agrippa II hat, bevor Claudius seine Herrschaft vergrösserte, schon über **Chalkis** geherrscht. B. j. 2, 12, 8. *ἐκ δὲ τοῦ Χαλκιδικοῦ Ἀγρίππαν εἰς μείζονα βασιλείαν μετατίθησι, δοὺς αὐτῷ. . . . . προςέθηκε δὲ τήν τε Λυσανίου βασιλείαν,* und antiq. 20, 5, 2: *ὁ δὲ τῆς Χαλκίδος βασιλεὺς Ἡρώδης κλ.* (der daselbst erwähnte Vorfall geschah, als der Procurator Tiber.

---

9) Kurz bevor *Antigonus* (40 v. Chr.) der Sohn des Hyrkan, sich in Besitz von Jerusalem setzte, war Lysanias seinem Vater nachgefolgt (b. j. 1, 13, 1.) Im Jahre 34 schon ward er ermordet. S. oben. Bleiben also c. 6 Jahre. Dergl. historische Kleinlichkeiten hindern aber freilich den im Adlerschwung der Idee befangenen **Bruno Bauer** nicht, zu konjekturiren: Luk. habe für „den vierten Distrikt" einen Fürsten leicht schaffen können „da der Name des Lysanias *mit demselben verwachsen war*".

Alex. sein Amt antrat c. 48 p. C.). Schon von 47 an[10]) herrschte Agrippa über *Chalkis*.

Erst im Jahre 52 (vgl. die letzte Stelle unter Nro. 4) musste er *Chalkis* mit der Tetrarchie des Philippus vertauschen, und bekam hiezu noch das *Reich des Lysanias*, oder *Abila des Lysanias* [11]).

Nun bestand aber das Reich des frühern, von Kleopatra getödteten Lysanias in Chalkis.

Würde nun *Jos.* mit dem in den Stellen Nro. 4 erwähnten Lysanias den von Kleopatra ermordeten *Fürsten von Chalkis* haben bezeichnen wollen, so würde er sagen: Agrippa habe Chalkis verloren, dafür aber *Batanea*, *Trachonitis* und auch Chalkis bekommen.

Strauss möge nun selbst entscheiden, ob Josephus mit dem Reich des aus Jesu Zeit erwähnten Lysanias das des aus Kleopatra's Zeit erwähnten — mithin mit jenem Lysanias diesen meinen könne. Zugleich möchten wir ihm den Rath ertheilen, in Zukunft doch keine fremden Citate abzuschreiben, ehe er dieselben auch selbst nachgelesen hat.

Resultat. Josephus selbst kennt einen späteren Lysanias. Die chronol. Angaben des *Luk.* sind fehlerfrei und richtig und äusserst genau, und verrathen specielle Kenntniss der so verwickelten damaligen Geschichte Judäas.

§. 42.

Chronologie der evang. Geschichte

A. Das im letztgenannten §. schon erwähnte Datum Luk. 3, 1 liefert uns nun einen sicheren Ausgangspunkt für eine Reduktion unserer akol. Resultate auf die objektive Chronologie jener Zeit [1]). Johannes der Täufer trat auf im 15ten Reg. j. des Tiberius, welches das Jahr 28 — 29 aer. Dion. war (August 781 — August

---

10) Vgl. auch Gieseler Kgsche 1, §. 15.

11) Als beiläufige Bemerkung sey es erlaubt anzuführen, dass Ἄβιλα τοῦ Λυσανίου durch diesen Beisatz von dem Ἄβιλα κατὰ τὴν Περαίαν b. j. 2, 13, 2 (nach *Weidmann* 2, 12) unterschieden wird, welches Agrippa erst im Jahr 54 nach Nero's Regierungsantritt nebst Julias, Tarichäa und Tiberias bekam.

1) Warum wir nicht vom Geburtsjahr Christi ausgehen können, ist einleuchtend. Die Frist von Jesu Geburt bis zu seinem öffentlichen Auftreten wird nirgends chronologisch genau angegeben. Doch wird sich uns §. 48 ein ziemlich wahrscheinliches Resultat auch über Jesu Geburtsjahr ergeben.

782, vgl. Wies. *chron. Syn.* S. 172). Wir sind also berechtigt, das Auftreten des Täufers in den Sommer 29 zu setzen. Denn im Sept. 28, kurz vor dem Eintritt des Frühregens wird Joh. seine Taufthätigkeit schwerlich begonnen haben, am wenigsten dann im Winter; er wird jedenfalls das Ende des Spatregens (März und April) abgewartet haben [2]).

B. Ein weiterer chronologischer Anhaltspunkt ist *die Gefangennehmung des Täufers.* In Betreff ihrer hat Wieseler überzeugend dargethan, a) dass der Krieg zwischen Herodes Antipas und dem ältern Aretas, seinem Schwiegervater, sich nicht unmittelbar an die Verstossung der Tochter des Aretas angeschlossen habe, und daher überhaupt kein chronol. Moment für unsern Zweck darbiete (Wies. S. 239 f. nach *meinem* Vorgang in §. 77 der *ersten Auflage* dieses Buches). b) Antipas war mit Herodias (nach *Jos.* ant. 18, 6, 1 ff.) bereits vermählt, als Agrippa I von Rom nach Palästina zurückkehrte. Agrippa kehrte aber (*Jos.* l. c.) zurück, nachdem Tiberius die Art der (früher schon, nämlich 23 aer. Dion. geschehenen) Ermordung seines Sohnes Drusus durch Sejan erfahren hatte (vgl. mit *Suet.* Tib. 52, und *Tacit.* Ann. 4, 8 und 13 die Stellen *Dio Cass.* 58, 11 und *Suet.* Tib. 62), und diese Nachricht erhielt er wenige Tage nach Sejans Hinrichtung durch dessen Wittwe, im Nov. 31 (*Tac.* 4, 8; 6, 25). Darauf also, schwerlich mehr im stürmischen Spätherbst, sondern *wohl Anfang* 32 wird Agrippa I nach Palästina zurückgekehrt seyn. Also Anfang 32 war Antipas mit Herodias bereits vermählt. — c) Nach *Jos.* ant. 18, 5, 1 fasste Antipas auf einer Geschäftsreise nach Rom den Plan, Herodias zu heirathen, und bevor er zurückkam, erhielt seine erste Gemahlin, die Tochter des Aretas, bereits Kunde davon, und entfloh. Diese Reise kann nicht nach dem Tod des Sejan (Herbst 31) gefallen seyn, da Antipas (*Jos.* ant. 18, 7, 2) später eines mit Sejan geschlossenen geheimen Bündnisses beschuldigt wurde. Wies. hat es aber sehr wahrscheinlich gemacht, dass der Tod der Livia (29) der Anlass zu dieser Reise war. *Wir können also die Rückreise des Antipas in den Frühling* 30 *setzen.* Dann fand im Sommer 30 die Vermählung

---

2) Die Stelle Joh. 2, 20 kann gegen dies unzweideutige Datum keine Instanz bilden (wie Wies. chr. Syn. S. 165 ff. will). Ich folge in ihrer Erklärung Olshausen. Der Grammatik und dem Context nach heisst die Stelle nicht: „*Seit* 46 Jahren *wird* am Tempel gebaut", sondern „*in* 46 Jahren *wurde* er gebaut". Das 46ste Jahr nach dem 18ten Jahr des Herodes (das Jahr 27) lag also damals jedenfalls schon in der Vergangenheit.

mit Herodias statt, und einige Zeit darauf wird Johannes gefangen genommen worden seyn. Sein Gefängniss dauerte jedenfalls längere Zeit. Sein Tod wird also etwa um Ostern 32 erfolgt seyn, und in der That hat Wies. (S. 295 ff.) es wahrscheinlich gemacht, dass jene γενέσια des Herodes das Fest seines Regierungsantritts waren und kurz vor Ostern fielen.

C. Dies chronologische Resultat stimmt nun ganz mit unsern akoluthistischen Resultaten §. 39 überein. Das Auftreten Johannis fällt in den Sommer 29, Jesu Taufe und Versuchung und das erste Zusammentreffen Jesu mit seinen nachherigen Jüngern fällt ebenfalls noch in den Verlauf dieses Sommers, sodass Jesus etwa vor Eintritt des Frühregens (vor November) nach Kapernaum gezogen seyn wird. *An Ostern* 30 besuchte er das Fest in Jerusalem, wobei er den Tempel reinigte, und hielt sich darauf länger in Judäa auf. Seine Rückreise nach Galiläa fällt nach der Gefangennehmung des Täufers, welche im Laufe des Jahres 30 erfolgt, (jedenfalls erst im Herbst, da Jesus mit dem am Jordan *taufenden* Johannes im Sommer noch zusammengetroffen war.) Der Aufenthalt Jesu in Nazareth wird in den Herbst oder Winter fallen. Dann zog Jesus nach Kapernaum, und wir gewinnen nun *für die Syndesme A die Zeit vom Anfang des Jahres* 31 *bis zum Laubhüttenfest desselben Jahres.* (Während dessen war der Täufer gefangen.) *Vor Ostern* 32, also etwa nach 1½jähriger Gefangenschaft, wurde er getödtet. In dies Jahr 32 fallen nun die Speisung der 5000 u. s. w., die (zweite) Reise zum Laubhüttenfest, der letzte Aufenthalt in Galiläa, das Encänienfest. Der Tod Christi erfolgte alsdann *Ostern* 33.

Dies letztere Ergebniss wird aber dadurch bestätigt, dass (Wies. *chr. Syn.* S. 446) im Jahre 33 aer. Dion. der 15te Nisan auf einen Sonnabend fiel. Wir werden seinerzeit uns überzeugen, dass Jesu Todestag, der Freitag, wirklich der Tag *vor* dem 15*ten* Nisan war.

Das Resultat unsrer chronologischen Untersuchungen ist also dies, dass §. 39

das erste Jahr	—	das	Jahr	29	
„ zweite „	—	„	„	30	
„ dritte „	—	„	„	31	
„ vierte „	—	„	„	32	
„ fünfte „	—	„	„	33	aer. Dion. war.

Bei *dieser* Chronologie ergiebt sich für die Thätigkeit des Täufers, welche nach der Darstellung der Evv. offenbar einen längern Zeitraum umfasste, und ebenso für die Gefangenschaft

desselben, ein bequemerer Raum, als bei Wieseler, welcher um Raum für *ersteres* zu gewinnen, die Stelle Luk. 3, 1 auf das Auftreten *Christi*, nicht des *Täufers*, beziehen muss (S. 203), und welcher den Täufer nur vom 19. März 29 (S. 246) bis zum 11. April desselben Jahres (S. 297) gefangen seyn lässt, also etwas über drei Wochen. Wie passt dazu Mk. 6, 20? Und wie stimmt dazu die Sendung der Johannisjünger? Diese müssen doch wohl spätestens 8 Tage vor seinem Tode von ihm abgesandt worden seyn. Konnte es nun für den *erst vierzehn Tage gefangenen* eine überraschende Neuigkeit seyn, dass Jesus Wunder that und lehrte?

Wie viel passender stellt sich dies heraus nach *unseren* Resultaten, wonach ja Jesus *vor* der Gefangennehmung Johannis seine eigentliche selbständige Wirksamkeit noch gar nicht begonnen hatte, dagegen zwischen der Gefangennehmung Johannis und der Sendung der Johannisjünger alle jene Ereignisse des zweiten und dritten Jahres (die ganze Syndesme A inbegriffen) erfolgt waren.

Zweite Abtheilung.

Betrachtung des in den vier Evangelien uns vorliegenden Stoffes nach seiner materialen Seite.

Fünftes Kapitel.

Christi Jugendgeschichte bis zu seinem öffentlichen Auftreten

---

§. 43.

Die Genealogieen.

Matth.	Luk.
	Adam.
	:
1. *Abraham.*	*Abraham.*
2. *Isaak.*	*Isaak.*
3. *Jakob.*	*Jakob.*
4. *Juda* und seine Brüder.	*Juda.*
5. *Farez* und Zara von der Thamar.	*Farez.*
6. *Esrom.*	*Esrom.*
7. *Aram.*	*Aram.*
8. *Aminadab.*	*Aminadab.*
9. *Naasson.*	*Naasson.*
10. *Salmon.*	*Salmon.*
11. *Boas* von der Rahab.	*Boas.*
12. *Obed* von der Ruth.	*Obed.*
13. *Jesse.*	*Jesse.*
14. König *David.*	*David.*
	1. Nathan.
	2. Mattatha.
1. *Salomo* vom Weib des Uria.	3. Mainan.

2. *Roboam.*	4. Melea.
3. *Abia.*	5. Eliakim.
4. *Assa.*	6. Jonan.
5. *Josaphat.*	7. *Joseph.*
6. *Joram.*	8. *Juda.*
7. *Ozias.*	9. *Symeon.*
8. *Jotham.*	10. *Levi.*
9. *Achas.*	11. Matthat.
10. *Ezekias.*	12. Joreim.
11. *Manasse.*	13. Eliezer.
12. *Amon.*	14. Jose.
13. *Josias.*	15. Er.
14. *Jechonja* und seine Brüder bei der bab. Gefang.	16. Elmodam.
	17. Kosam.
	18. Addi.
	19. Melchi.
	20. Neri.
1. *Salathiel.*	1. *Salathiel.*
2. *Zorobabel.*	2. *Zorobabel.*
3. *Abiud.*	3. Resa.
4. *Eliakim.*	4. Joanne.
5. *Azor.*	5. Juda.
6. *Sadok.*	6. Joseph.
7. *Acheim.*	7. Semei.
8. *Eliud.*	8. Mattathias.
9. *Eleazar.*	9. Maath.
10. *Mathan.*	10. Naggai.
11. *Jakob.*	11. Esli.
12. *Joseph*, Mann der:	12. *Naum.*
13. Maria.	13. *Amos.*
14. *Christus.*	14. Mattathias.
	15. Joseph.
	16. Janna.
	17. Melchi.
	18. Levi.
	19. Matthat.
	20. *Eli.*
	21. *Joseph* (Maria.)
	22. *Jesus.*

1) Genealogie des Matthäus. Sie giebt sich v. 16 als die *Josephs.* Daraus, wie aus dem Anfangen bei Abraham, dem Ge-

wicht, was auf den „König David" gelegt wird, den steten Hinweisungen auf *theokratisch* wichtige Personen oder Fakta, endlich aus der Abtheilung in drei Perioden, deren mittelste die des theokratischen Königthums ist, ergiebt sich die mit dem sonstigen Charakter des Evang. übereinstimmende Absicht des Vf., nicht Notizen über Jesu *leibliche Abstammung* zu geben, sondern den Beweis zu führen, dass er *berechtigt zur theokratischen Thronfolge* gewesen sey. Hieraus lösen sich auch alle vermeintlichen Schwierigkeiten.

Hauptfragen sind 1) was der Vf. mit den 3⋈14 Gliedern gemeint habe, 2) wie sie gezählt werden müssen, 3) wie die Auslassungen (Ahasja, Joas, Amazia — Jojakim und Zedekia) zu erklären seyen.

Gewöhnliche Annahme ist, der Vf. sey der Meinung gewesen, die Geneal. vollständig zu geben. Entweder er habe sich selbst geirrt bei Anfertigung derselben, oder habe die Gen. vorgefunden, und dieselbe ohne die darin vorkommenden Fehler zu bemerken, in sein Ev. aufgenommen. (Z. B. er oder sein Gewährsmann habe Ahasja und Usia, Jojakim und Jojachin confundirt.) Dies ist unmöglich. Da er die Gen. so sorgfältig ausgearbeitet hat, wie es die unten zu betrachtende Erwähnung von Thamar, Rahab u. s. w. darthut, und da er sich die Mühe gegeben haben muss, so genau zu vergleichen, dass er die 3⋈14 herausfand, so ist undenkbar, wie einem sonst im alten Testament so bewanderten Manne die Auslassung von *fünf Königen* nicht sollte aufgefallen seyn. (Wie wenn jetzt jemand Karl d. Gr. mit Karl dem Dicken confundirte!) Vollends konnte eine Schrift, die mit solcher Ignoranz anfing, sich unter Judenchristen sicher nicht empfehlen und verbreiten.

Oder man nimmt an, er habe die Absicht gehabt, die 3⋈14 heraus zu bekommen, und deshalb die Genealogie gemodelt zu seinem *Zweck*. Aber warum lag ihm an den 3⋈14 so viel? Und wie konnte er — wollte er wirklich (nach De Wette pag. 13, Hoffm. pag. 154) dem Leser glauben machen, es seyen merkwürdigerweise die Reihen von Abr. bis Dav., von da bis Jech., und von da bis Jes. unter sich gleich gewesen (denn die von Kuin., Mey., Surenh., Paulus untergeschobnen Zwecke einer Erleichterung des Gedächtnisses oder kabbal. Verhältnisse (Hug) sind als antiquirt zu betrachten, und ebenso die von *Orig.* hom. in Num. c. 3 und Gfrörer, Philo 2te Abth. p. 429 einer Erinnerung an die 42 Lagerstätten der Israeliten in der Wüste) — wie

konnte er hoffen, man werde eine auf so plumbe Fälschung basirte Curiosität ohne Prüfung hinnehmen?

Es bleibt nur *die* Annahme: Die 3⋊14 waren dem Vf. nicht Zweck sondern Mittel. *Absichtlich* allerdings *machte* er die drei Perioden (Abr. — Dav. — Jech. — Jes.) einander gleich, aber nicht um 6⋊7 heraus zu bekommen, nicht um den Lesern vorzuspiegeln, jene Perioden seyen wirklich gleichlang gewesen, sondern *um den Leser aufzufordern zu näherer, genauerer Betrachtung der Genealogie*, um den Leser zur Entdeckung aller in derselben verborgenen Beziehungen und Andeutungen zu veranlassen.

Was lag nun dem Leser zunächst?

1) Er musste sehen, ob wirklich 3⋊14 Glieder daständen. Aber nun fand er in der dritten Periode nur 13, *es sey denn, dass Maria mitgezählt wurde* [1]. Wie aber kann Maria als Mittelglied *neben Joseph* stehen? — Eben weil es kein geneal, sondern ein juridischer Stammbaum ist. Das Recht der theokr. Thronfolge hat Jesus nicht unmittelbar von Joseph, sondern erst dadurch geerbt, dass seine Mutter Maria den Joseph ehelichte [2].

2) War nun der Leser einmal auf die *theokr.* Natur der Geneal. hingewiesen, und zählte er weiter nach, so musste ihm die Auslassung der fünf Könige *auffallen,* und er musste darüber *nach-*

---

1) Mit De Wette (pag. 12) die *μετοιχ.* als Glied zu zählen, geht nicht, weil v. 12 *Salathiel* unmittelbar an *Jechonja* geschlossen wird. Alle andern Lösungen (namentlich die von Strauss L. J. 4. Aufl. I, 138) haben den Buchstaben von v. 17 gegen sich. Offenbar hat schon Anton Thysius (bei de Dieu comm. z. d. St.) das richtige getroffen, wenn er (wie auch Lange thut) Maria mitzählt. Verkehrt ist der Schluss von Strauss, dass man dann auch Thamar u. s. w. mitzählen müsste. Zwischen einem *τὸν ἄνδρα τῆς . . . ἐξ ἧς ἐγένετο* und einem *nebenbei bemerkten ἀπὸ τῆς* ist doch ein Unterschied! Ebenso triftig ist die Bemerkung, nach Lange's Voraussetzung dürfte Joseph gar nicht mitgenannt seyn. Farez hatte sein Erbrecht unmittelbar von Juda, nicht erst durch Thamar. Dagegen bei Chr. ging das von Salomo u. s. w. herabgeerbte Recht erst auf Joseph, dann auf Maria, dann auf Jesus. Auch Bleek hat dieser Zählungsart nichts entgegenzusetzen gewusst (S. 20) als die *Behauptung* „sie sey sicher die am wenigsten wahrscheinliche „Erklärungsweise". Gründe?

2) Hiemit allein schon ist die Annahme von Str. u. a. widerlegt, dass der Stammb. zunächst auf Jesum als *Josephs Sohn* gelautet und der Vf. des Ev. erst die Worte *τὸν ἄνδρα κλ.* angeflickt habe. Vielmehr ist der ganze Stammbaum offenbar in dem Bewusstseyn angelegt, dass Jesus *nicht* Josephs Sohn ist.

denken. Einem im mos. Gesetz bewanderten Leser konnte es nicht lange verborgen bleiben, warum *Ahasja, Joas* und *Amazia* fehlten. Heidnische Weiber zu nehmen, war Deut. 7, 2 f. als Greuel verpönt, und Strafe der *Vertilgung* darauf gesetzt. Da nun nach dem Dekalog die Sünden der Väter bis zum vierten Gliede herab gestraft werden sollten, da auch Joram, *der die Tochter der Jesabel zum Weibe hatte* (2 Kön. 8, 18) und *„auf dem Wege der Könige Israels wandelte, wie das Haus Ahabs"*, noch im vierten Gliede seiner Nachkommenschaft Vertilgung verdient hätte, und da nur „um Davids willen" (ibid. v. 19) Juda verschont wurde — so darf es uns wohl nicht zu sehr wundern, wenn der Vf. des Ev. hierin Anlass genug sah [3]), die *Nachkommen der Heidin Jesabel bis in's vierte Glied* auszulassen, und sie hiemit der theokr. Thronfolge für unwürdig zu erklären.

Einen ähnlichen Grund hat die Auslassung *Jojakims.* Unter ihm gerieth das Land in fremde Botmässigkeit (2 Kön. 24, 4 ולא אבה יהוה לסלח), unter ihm *erlosch* also eigentlich das theokr. Königsrecht. Und so kömmt dem Jojachin eigentlich keine besondere Stelle in der theokr. Reihenfolge zu. Er und Jojakim bilden zusammen eigentlich nur ein Glied theokratischer Berechtigung. Warum nun als Repräsentant dieses einen Gliedes gerade der zweite, Jojachin, und nicht Jojakim genannt werde, erklärt sich daraus, dass Jojakim der *unwürdigere* war. Er, der die Königswürde durch seine Schuld vollends verscherzt hatte, er, unter dem die Sünde bis zur Unmöglichkeit des Vergebens sich consummirt, er von dem es 2 Kön. 24, 4 heisst: גם דם הנקי אשר שפך וימלא את ירושלם דם נקי, er war, mit Jechonja verglichen, offenbar der *unwürdigere*, als Vorfahre dessen zu stehen, der *sein* unschuldiges Blut für *andre,* nicht *anderer* unschuldiges Blut für *sich* vergossen hatte. — In Jojakim und Jojachin theilt sich gleichsam *Schuld* und *Strafe* des Verlustes der Autokratie. Der die *Strafe* zu tragen hatte, Jechonja musste schon um der Erwähnung der theokrat. so wichtigen *μετοιϰ.* willen (deren Hauptdatum unter Jechonja fiel) genannt werden.

---

3) Denn es ist doch höchst bedenklich, mit Osiander (Apol. D. L. J. Kap. 2) anzunehmen, Mt. habe von Abr. bis Dav. und von Salath. bis Christ. bereits zwei Tessarodek. gefunden, (was in Betreff der letzteren, statt deren Luk. 22 Glieder hat, besonders unwahrscheinlich ist) und habe dann, *ohne weiteren Zweck,* auch die mittlere Reihe gleich machen wollen, und deshalb *ohne bestimmtes Motiv* gerade diese und jene Glieder ausgelassen. „Ohne Zweck" sagten wir, denn was wir uns unter „religiös-pragmatischer Symmetrie" denken sollen, wissen wir nicht.

3) Dem aufmerksamen Leser musste ferner der Parallelismus auffallen zwischen Ἰουδὰν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ v. 2 und Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ v. 11. Beidemale ein Gehen in fremdes Land zusammt allen Brüdern, zusammt *dem ganzen theokr. Geschlecht.* Hieraus allein schon erklären sich die so sehr angefochtenen Brüder des Jechonja. „Brüder“ also im theokr. Sinn = Verwandte, Volksgenossen. (Für diesen Gebrauch von „Brüder“ im a. und n. T. vgl. Ex. 2, 11; 4, 18; Num. 20, 3; act. 3, 22; 7, 23.)

Uebrigens ist die Behauptung, *Jechonja habe* keine leiblichen Brüder *gehabt,* nicht einmal begründet. De Wette sagt (pag. 11), 1 Chron. 3, 16 werde Zedekia ein *Sohn* des Jechonja genannt, 2 Chron. 36, 10 heisse er dagegen dessen *Bruder;* aber aus 2 Reg. 24, 17 und Jer. 37, 1 erhelle deutlich, dass er weder Bruder noch Sohn, sondern *Oheim* des Jechonja (דוֹד patruus) und Sohn des Josia gewesen.

Vor allem erledigt sich nun die Stelle 2 Chron. 36, 10 in Vergleich mit den beiden letzteren. Es heisst וימלך את צדקיהו אחיו. Vom *Könige* Zedekia ist also die Rede, von welchem 2 Reg. 24, 17 ausdrücklich erzählt wird, er sey *Oheim* des Jechonja gewesen; und nach dem bekannten *weiten* Sprachgebrauch des Wortes אח wird er hier Bruder genannt. (Vgl. die Stellen in Winers Lex. pag. 42).

Wie steht es aber um 1 Chron. 3, 16. Hier soll nach De Wette Zedekia ein *Sohn* des Jechonja genannt seyn. Die Worte heissen aber: וּבְנֵי יְהוֹיָקִים יְכָנְיָה בְנוֹ צִדְקִיָּה בְנוֹ.

Wem in aller Welt wird es einfallen, hier das suff. des letzten בנו auf יכניה zu beziehen?! Da vollends die Söhne des Jechonja erst v. 17 aufgeführt, und zwar als בני יכניה aufgeführt werden! Offenbar ist zu übersetzen:

„Und die Söhne Jojakims:
„Jechonjah, sein Sohn,
„Zidkijah, sein Sohn,“

sodass das suff. beidemale auf Jojakim geht und dass Zidkijah und Jechonjah *Brüder* sind.

Nun darf man sich aber nicht etwa einfallen lassen, der Chron. mit Rücksicht auf II, 36, 10 aufzubürden, sie habe den Zedek. für einen *Bruder* des Jechonja gehalten, und von einem Onkel des Jech., der auch Zed. geheissen, nichts gewusst. Denn v. 15 wird auch unter Josia's Söhnen ein Zed. aufgeführt. So kennt sie also *zwei* Zedekia's, den *berühmteren* (Sohn Josia's, Bruder Jojakims, Oheim Jechonja's v. 15, der II, 36, 10 אח im

weitern Sinn genannt wird) und den *obscureren* (Sohn Jojakims, Bruder Jechonjas v. 16). Und hieraus folgt denn schliesslich, *dass Jechonja einen Bruder hatte* [4]).

4) Die *drei Reihen* haben nun noch eine weitere sinnige Bedeutung. Die Geschichte Israels verlief in drei Perioden. Dem Abraham wurde im Gesichte geoffenbart (*Gen* 15), sein Same solle in fremdem Lande gefangen seyn, und in der Zeit der vierten Generation befreit werden (V. 16). Abrahams Nachkommen geriethen wirklich in Aegypten in Dienstbarkeit, und wurden durch Moses befreit, aber nur unvollkommen; Moses brachte sie nicht in's gelobte Land; Josua brachte sie hinein, eroberte aber das Land nicht völlig; nach einer neuen Dienstbarkeit (Jud. 13, 1 vgl. 1 Sam. 4, 2; 7, 2 u. 13) raffte sich Israel auf, und wollte durch einen König sich stärken und sicher stellen; aber Saul erfüllte die Hoffnung nicht; erst *David* war es, der den dem Abraham geweissagten und seither vom Volk ersehnten siegreichen, herrlichen Zustand herbeiführte. *Von Abraham bis David steigt Israels Geschichte erst abwärts dann aufwärts.* — Das Gesicht Abrahams war in Erfüllung gegangen; durch Erniedrigung (von der Zeit Abrahams bis zur Zeit Arams, des 7ten Gliedes) war es zur Erhöhung (von Aminadab bis David) gekommen. Aber nach Gottes Rath war dies die rechte Erhöhung noch nicht. Was in irdischer Sphäre geschehen war, sollte in geistlicher Sphäre sich wiederholen. So folgten nun auf diese *erste Periode* zwei andre Perioden, die den beiden Hälften der ersten analog waren. Die äussere Herrlich-

---

4) Dies ist nicht der einzige Fall, wo De Wette an solchen Stellen, wo die Genealogie des Mt. gerade *merkwürdig genau* ist, ihr Fehler und Ungenauigkeiten Schuld giebt: — Zu v. 12 bemerkt er nämlich, *Phadajah* sey *zwischen* Salathiel und Serubabel ausgelassen, mit Berufung auf 1 Chron. 3, 19. Dass Esr. 5, 2 und Hagg. 1, 1 Serubabel ein „Sohn Sealthiels" heisst, ist ihm zwar nicht unbekannt; da aber in der cit. Stelle der Chron. Serubabel ein Sohn Phadajahs heisse, so meint er, stehe Phadajah *zwischen* jenen beiden. *De Wette* scheint mit diesen Worten vorauszusetzen, dass Phadajah ein *Sohn* Sealthiels gewesen. Sollte ihm aber unbekannt gewesen seyn, was sich aus 1 Chron. 3, 17 f. vgl. mit v. 19, ergiebt, dass Phadajah der *Bruder* des Sealthiels war, sodann dass Sealthiel und Malchiram keine Kinder gehabt haben müssen? So reicht die Stellung Serubabels als des Neffen und *nächsten männlichen Erben von Sealthiel* schon hin, um Mt. 1, 12 zu erklären. Als natürlich erscheint es denn vollends wegen Hagg. 1, 1; Esr. 5, 2, mit Hug Einl. II, 269 anzunehmen: Phadajah habe dem verstorbnen Sealthiel den Serubabel in einer *Leviratsehe* gezeugt.

keit des Davidischen Reiches sank in Trümmer. Das Reich theilte sich; die Gottesfurcht verfiel mehr und mehr und mit ihr das Glück. In dieser Periode (von Salomo bis zur Gefangenschaft) weissagten die Propheten heller und immer heller einerseits eine neue Dienstbarkeit (das Exil) andrerseits einen *zweiten David* (Mich. 4; Jes. 11 u. a.), der das Volk aus dieser Dienstbarkeit befreien solle. — Nach 70 *Jahren* wurde Israel aus dem Exil, nicht aber aus der Dienstbarkeit befreit. Erst nach 70 *Jahrwochen* sollte letzteres geschehen. So erfolgte von Sealthiel bis Christus eine dritte Hauptperiode, an deren Ende das Volk äusserlich machtloser dastand als je, während innerlich die für die Aufnahme des geistlichen Erlösers vorbereitete ἐκλογή reif ward. — Auf diesen innern Entwicklungsgang der Offenbarung Gottes im alten Bunde will Mt. *vor allem* hinweisen. Dies ist sein *Zweck*. Zu *dessen* Erreichung bedient er sich des einfachen Mittels, drei auch numerisch gleiche Reihen *so* zu construiren, dass auch jene absichtlichen Auslassungen in der zweiten Reihe feine Andeutungen einzelner Nebengedanken enthalten.

5) Endlich ist ausser manchen andern Einzelheiten (z. B. dass David allein ὁ βασιλεὺς heisst) noch die Aufführung der *Bathseba, Thamar, Rahab* und *Ruth* auffallend. Gewiss nicht deshalb werden diese erwähnt, um den jüdischen Vorwurf unehelicher Geburt von Jesu abzuwenden (Wetstein). Dies Mittel wäre höchst sonderbar gewesen. Jener Vorwurf wurde aber den Christen erweislich auch erst in späterer Zeit gemacht. (Vgl. Mt. 13, 55 und parall. und Nitzsch's Abhandlung über den „Sohn der Panthera" in Ullm. Stud. u. Krit. 1840). Richtig sieht vielmehr De Wette, dass „diese Frauen durch die Auszeichnung, die ihnen „in der alten Geschichte geworden, Vorbilder der Maria wurden". Ueberhaupt ist es theokratischer Usus, dass der Herr in den Schwachen sich mächtig erweist. Vollends lag es gewiss in des Vf. Absicht, schon im voraus den Leser vorzubereiten zur Aufmerksamkeit auf die besondre Stellung der Maria in v. 16.

So ist das Ganze ein wohlgeordnetes, planvolles Kunstwerk. Wie sich aber die unsrer ganzen Erklärung zu Grunde liegende Annahme (dass der Vf. Jesu *Berechtigung zur Thronfolge beweisen*, nicht: seine *leibliche Abstammung erzählen* wollte) auch durch Vergleichung mit der Geneal. des Luk. bestätige, ist nun zu sehen.

2. Genealogie des Lukas. Wenn der Vf. des 3. Ev. seine Genealogie mit der Bemerkung anfängt, Jesus sey, *wie man glaubte*, ein Sohn Josephs gewesen, und alsdann mit τοῦ Ἡλὶ fortfährt,

so kann es seine Meinung und Absicht nicht gewesen seyn [5]), *Josephs* Genealogie zu geben. Ein theokratisches Interesse ist bei ihm nirgends sichtbar; an Heidenchristen sich wendend, führt er Jesu Geschlecht bis zu dem gemeinsamen Vater aller Völker hinauf; selbst wenn er also vorliegende Geneal. als die Josephs *vorfand*, konnte er sie nach einer Bemerkung, wie sein ὡς ἐνομίζετο ist, nicht einfügen, ohne bei seinen Lesern mit Recht den Schein der Abundanz und Zwecklosigkeit zu erregen. Ein *Präjudiz* ist also dafür offenbar vorhanden, dass der Vf. die Geneal. der Maria zu geben beabsichtigt habe.

Innere Schwierigkeiten waren in der Gen. des Luk. nicht bemerkt worden, bis **Bruno Bauer** die verzweifelte Entdeckung machte, dass vier Namen von Söhnen Jakobs (Joseph, Juda, Simeon und Levi) und — hätte er hinzufügen können — grade die Namen der vier *bedeutendsten* Stammväter *nach einander* vorkämen, dass ferner die Prophetennamen *Nahum* und *Amos* vorkommen, woraus er, wie aus dem Ueber-springen von lauter obscuren Namen auf die bekannten Namen *Sealthiel* und *Zorobabel*, mit gewohnter Leichtigkeit schliesst, die Genealogie sey fabricirt [6]).

Ich möchte nun wohl in des Fabrikanten seinen Kopf gesehn haben, der Jesum dadurch zu ehren glaubte, dass er unter seinen Vorfahren Jakobs Söhne *zu Jorams und Usia's* Zeit, und die Propheten Nahum und Amos *zwölf Menschenalter nach dem Exil* aufzählte [7]), oder dadurch vollends, dass er *bloss den gleichen Schall*

---

5) Wie wunderlich ist der besonders von **Gfrörer** (heil. Sage I, pag. 109) ausgeführte Schluss der neuern Kritik: „Wer wird 76 Geschlechtsfolgen „zusammenstellen, um nachher [?!] zu sagen, all dies beruhe auf einem „Irrthum.“ Folglich: habe der Verfasser der Geneal. Jesum für Josephs Sohn gehalten, Luk. aber, als er die bereits fertige Genealogie aufnahm, habe ein ὡς ἐνομίζετο eingeschaltet. (Ebenso **Bleek** S. 21.) — Ich meine, es wäre doch *logischer*, daraus, dass Luk. *vor* der Genealogie (nicht „nachher“) sagt, Jesus sey *nicht* Josephs Sohn gewesen, gleichwohl aber die Genealogie mittheilt, den Schluss zu ziehen: also wollte Luk. die Genealogie der Maria geben.

6) Und zwar nicht von Lukas selbst, aber aus welchem Grunde? — Da die Geneal. nicht am *Anfang* des Ev. stehe, zeige sie sich als ein fremder von aussen aufgedrungener Stoff, den Luk. noch nicht „überwältigt“ hatte!! Pag. 14 f.

7) Wie wenn ein geistvoller Kritiker die Geneal. des Luk. „in ihren Gegensatz umschlagen“ d. h. aus einer fabricirten zu einer ächten werden liesse, und dann daraus die Nachexilität des Nahum und Amos bewiese!

der Namen unter Jesu Vorfahren wiederkehren liesse. Was ist wahrscheinlicher, dass es *vor* Bruno Bauer's Zeit einen solchen Menschen gegeben habe, oder dass — bei der verhältnissmässig kleinen Anzahl hebr. Eigennamen — wirklich einmal ein Joseph, Juda, Simeon und Levi auf einander folgten? Unter den jetztlebenden Juden würde man wohl dutzendweise je vier Namen von Stammvätern aufeinanderfolgen sehn. Daraus auf Fabrikation jener Geneal. zu schliessen, ist ungefähr eben so genial, als wenn jemand aus den Namen der Päbste von 1261—1291 auf Erdichtung ihrer Geschichte schliessen wollte [8]).

Aber noch eine glückliche Bemerkung hat sich B. B. aufgedrängt, eine Bemerkung, von welcher man sich wundern muss, sie nicht schon bei Strauss zu finden. Matth. nennt einen *Abiud*, Luk. einen *Resa* als Söhne Serubabels, die Chronik aber (I, 3) weiss weder von dem einen noch dem andern, sondern nennt als Söhne Serubabels ganz andere Namen [9]). „Ja so ist es", ruft B. B., „der Verfasser hat nicht einmal an die Notiz der Chronik „von den Nachkommen Serubabels gedacht, und so ist das merk„würdige Resultat entstanden, dass Luk. und Matth. und jeder „wieder auf seine eigene Weise dem Serubabel eine Nachkom„menschaft schenken, von welcher die Bücher der Chronik noch „gar keine Ahnung hatten".

Abermals wäre es vortheilhaft für die neuere Kritik gewesen, die Stelle in der Chronik zuvor etwas genauer zu betrachten. Wollen wir dies an ihrer Statt thun. Es heisst: „Und *Sohn* „Serubabels: Meschullam und Chananjah und Schelomith, ihre „Schwester" (das בן statt בני darf nicht auffallen; es wiederholt sich bei *Chananjah* und *Nearjah* ebenso) „und *Chaschubah* und *Ohel* „und *Berechjah juschab chesed*, fünf."

„Und Sohn des Chananjah: *Phelatjah* und *Jeschajah*."

„Söhne Refajah, Söhne Arnan, Söhne Obadjah, Söhne Sche„canjah."

„Und *Söhne* Schecanjah: *Schemajah*."

---

8) Die Namen passen merkwürdig zu der Geschichte, bald ernstlich bald ironisch. Unter *Urban IV.* erobert Mich. Paläol. die *Stadt* Constantinopel. Unter *Clemens IV.* wird welsche *Gnade* dem letzten Hohenstaufen zu Theil. Der nachherige *Gregor X.* zieht mit der letzten *Schaar* von Kreuzrittern aus. Unter *Martin IV.* bricht der *Mars* der sicilischen Vesper los, und endlich unter *Nicolaus IV.* wird Ptolemais *überwunden*.

9) Wegen *Abiud* beruhigt sich Strauss mit der von Hug (Einl. n. T. II, 271) gegebenen Lösung. *Resa* fällt ihm nicht auf.

„Und Söhne Schemajah: *Chattusch* und *Jigeal* und *Bariach* und „*Nearjah* und *Schafat*, sechs."

„Und *Sohn* des Nearjah: *Eljoenaj* und *Hiskia* und *Asrikam*, drei."

„Und Söhne des Eljoenaj: *Chodajuh* und *Eljaschib* u. s. w., „sieben."

Zuvörderst ist nun nichts wunderlicher, als die Stelle: „*Söhne Refajah* u. s. w." Soll dies בני רפיה Apposition zu Phelatja und Jeschajah seyn? Aber dies waren Söhne Chananjah. Man müsste denn hier entweder wieder eine Leviratsehe (wobei Refajah der physische Vater) annehmen, woraus beiläufig gesagt folgen würde, dass die Aufzählung des physischen Vaters nicht beispiellos. Oder man müsste annehmen, Refajah werde als Grossvater von mütterlicher Seite genannt. Aber wie dann weiter? „*Söhne* Arnans" müsste wieder Apposition zu Refajah (singul.) seyn, und so würde es bis Schecanjah aufwärts gehen. Von hier würde es sich wieder, und zwar in einer andern Linie, abwärts wenden [10]). Der Stammbaum wäre also folgender:



Aber gegen diese ganze Auffassung ist entschieden *erstlich* die Schwierigkeit, dass der sing. Refajah eine pluralische Apposition *Söhne* Arnans haben, und diese Erscheinung sich dreimal wiederholen soll [11]). Sodann aber (um der Schwierigkeit bei Chananjah und Refajah, die beide als Väter derselben Söhne genannt würden, und der ähnlichen Schwierigkeit bei Obadjah und Schemajah nicht mehr zu erwähnen) fällt es auch auf, dass Esra 8, 2 unter den Zeitgenossen Esras, *fast ein Jahrhundert nach Serubabel*, ein *Chattusch* als *Nachkomme Davids* genannt, und Nehem. 10

---

10) Dafür könnte der plur. ובני שכניה zu sprechen scheinen. Da *Obadjah* schon als Sohn genannt, so würde nur noch *Schemajah* nachgebracht, durch בני aber angedeutet, dass er nicht der einzige war. — ?

11) Die von Hug (Gutachten, p. 76 f.) ausgesprochene Ansicht „Söhne NN." sey stehende Formel, auch wenn nur *ein* Sohn genannt werde, widerlegt sich augenscheinlich daraus, dass v. 11—14 und v. 21, wo stets ein Sohn genannt wird, die stehende Formel: בְּנֵי ist.

ebenfalls ein *Chattusch* und daneben ein *Obadjah* genannt wird [12]). Sind, wie das höchst wahrscheinlich ist, dieser Chattusch und Obadjah mit denen 1 Chron. 3, 21 f. identisch, so bestätigt sich, dass die Linie von Refajah an nicht *aufwärts* sondern *abwärts* geht.

Aber wie das? Einfach daraus ist es zu erklären, dass die ganze Geneal. corrupt ist. Das wäre eine kühne Hypothese, wenn nicht die *Beweise* vorlägen. Wird doch von Schemajah gesagt, er habe *sechs* Söhne gehabt, und nur *fünf* sind genannt! — Hienach betrachten wir den passus "בני רפיה" als vereinzelte Ueberschriften, zu welchen keine Ausfüllung mehr da war. Bis Phelatjah und Jeschajah hatte die Chronik die salomonisch-serubabelische Linie aufgefunden und angeführt; nun fanden sich noch Bruchstücke von Seitenlinien. Nämlich einzelne Nebenstammhäupter, in Form von Ueberschriften, aber ohne Ausfüllung. Nur bei Schecanjah fand sich die letztere. Wie sie waren, fragmentarisch, wurden sie eingefügt.

Ist erst dies anerkannt, so darf es uns auch nicht wundern, Serubabels Söhne *unvollständig*, ja *verworren* aufgeführt zu sehn. *Fünf* sollen es seyn. Aber man weiss schon nicht, wie man diese zählen soll. Dass man nicht, auf das Silluk und neuere Sof-passuk gestützt, etwa erst bei Chaschubah zu zählen anfangen darf, ist klar. Dass Juschabchesed nur Beiname zu Chasadjah, ist wegen des Fehlens des ו ebenfalls zweifellos. Aber selbst so bleiben *sechs* Söhne anstatt fünfen, man müsste denn Chaschubah, was sicherlich derselbe Name ist, wie 1 Chron. 7, 45; 10, 14; 26, 3; 27, 30; Esr. 8, 24; Nehem. 3, 17 u. s. w., und was ohne den Beisatz אחותם mitten unter Männernamen steht, als Namen einer Tochter fassen. Wir sehen also deutlich: auch hier war die Chronik sich nicht klar. Sie hatte eine Notiz von *fünf* Söhnen Serubabels. Dazu gehören Meschullam und Chananjah sicherlich. Die durch die Schwester Schelomith von diesen getrennten späteren Namen sind vielleicht die von Seitenverwandten.

Dazu kommt, dass *Abiud* (nach Hug, Einl. II, 27, vgl. Str. I, pag. 141) schon seiner Bildung mit *Abi* wegen, wahrscheinlich ein cognomentum war. (Man vgl. das cogn. Jaschubchesed bei

12) Was ein Beweis ist, dass Esra und Nehemia *gleichzeitig* in Jerusalem waren.

Dass Eljoenaj (Esr. 8) „Sohn Serajah" nicht mit dem 1 Chron. 3, 23 erwähnten Sohn Nearjas identisch, sondern vielmehr ein Sohn des Neh. 12, 12 erwähnten Priesters Serajah ist, ist klar. Ebenso, dass der Neh. 10 erwähnte Meschullam nicht Serubabels Sohn ist.

Chasadjah, wodurch die Sache nur um so wahrscheinlicher wird.) Endlich hat **Hofmann** (Weiss. u. Erf. II, p. 36) wahrscheinlich gemacht, dass der חנניה der Chronik mit dem *Ἰωαννᾶ* (יוחנן) dem Sohne Resa's bei Luk. identisch sey. Jedenfalls steht soviel fest: **Die Geneal. der Chronik wird hinter Serubabel durchaus lückenhaft und unklar, und dass eine vollständigere Genealogie sich als Privatbesitz einer Familie erhalten habe, hat nicht die mindeste Schwierigkeit.**

3. **Verhältniss der beiden Genealogien.** Dass Luk. von David bis Salathiel sechs Glieder mehr, als Mt. hat, erklärt sich daraus, dass dieser vier Glieder ausliess; die restirende Differenz zweier Glieder ist für einen Zeitraum von c. 370 Jahren ganz unbedeutend. Von Salathiel bis Jesus hat Mt. wieder 12 Glieder (Maria darf hier nicht als Generation zählen), Lukas 21. Zwölf Glieder sind für sechs Jahrhunderte offenbar zu wenig; klar ist, dass Matthäus, um die einmal gewählte, bequeme Form der drei Tessareskaidekaden, deren er zur Hinweisung auf die in der Gen. verborgnen Beziehungen bedurfte, beizubehalten, viele Glieder ausliess.

Die Divergenz von Joseph aufwärts bis Serubabel erklärt sich einfach daraus, dass Luk. den Stammbaum der Maria, Matth. den des Joseph giebt. Maria und Joseph stammten hienach beide von Serubabel ab.

Die Divergenz von Salathiel bis David erklärt sich durch eine **Leviratsehe**, welche nach Jechonjahs früher Wegführung in's Exil angenommen werden muss, **auch ohne Rücksicht auf unsre Genealogien** [13]). Mt., dem es um die theokr. Thronfolge zu thun ist, nennt den Vater des Salathiel dem Rechte nach, Luk. nennt den natürlichen Erzeuger. Und so bestätigt sich wieder der bereits aufgefundne Charakter beider Genealogieen.

Dass Luk. nicht den Stammbaum der Maria gebe, hat man durch mehrere schwache Gründe zu stützen gesucht. 1) „Auf die weibliche Linie", meint **De Wette** (II, 34), „nahm man in jüdischen „Genealogieen keine Rücksicht". Als ob Maria's Vater ein Weib gewesen! Dieser musste doch wohl einen Stammbaum haben! 2) „Da das *τοῦ* die ganze Reihe hindurch das Sohnesverhältniss „bezeichne, könne es dies einemal nicht das des Schwiegersohnes ausdrücken". (**Strauss** I, 153). Dagegen hätte **Hoffmann**

13) Dies sah im allg. schon **Hug**, Einl. in's n. T. II, 268 ff., der aber unhaltbare Hypothesen damit verband, wovon unten.

(pag. 166) nicht bloss an die *Möglichkeit* erinnern sollen, dass unter den 55 höhern Gliedern auch wohl manche uns nur nicht nachweisbare Schwiegersöhne, Stiefsöhne u. s. w. sich befinden könnten. Wozu Möglichkeiten, wo sich beweisen lässt? Heisst es nicht auch: *Ζοροβάβελ τοῦ Σαλαθιήλ*, und doch war Salathiel Zorobabels Neffe! [14]) — 3) Die *Hypothese,* dass Maria aus dem Stamme Levi, mithin nicht aus Davids Stamm, gewesen (so auch Schleiermacher Schr. des Luk. pag. 26), ist durch Luk. 1, 36 (*Ἐλισάβετ ἡ συγγενής σου*) schlecht begründet. Denn sollte man auch trotz den Stellen Luk. 1, 61 und act. 7, 14, wo *συγγένεια* offenbar *nicht* auf die *Blutsverwandten* zu beschränken ist, sollte man trotz der ähnlichen Stelle Mk. 6, 4, trotz der Etymologie, trotz dem sonstigen Usus behaupten wollen, an *Affinität* dürfe hier nicht gedacht werden, so konnte ja Maria immerhin von *mütterlicher* Seite her eine Blutsverwandte der Elisab., und vom Vater her gleichwohl aus dem Stamme Juda seyn [15]). Durch Hebr. 7, 13 f. wird aber die Annahme, dass Maria eine Levitin, geradezu unmöglich.

Ist nun dagegen, dass die Genealogie Luk. 3 die der *Maria* sey, nichts zu sagen [16]), so ist eine zweite Hauptfrage, ob Salath. und Serub. *identisch* mit denen bei Mt. Dies anzunehmen, ist, da sie bei beiden in der Mitte zwischen David und Jesus stehn [17]), an sich höchst natürlich, und nichts *dagegen* aufzubringen. Durch die Lösung der Divergenz zwischen David und Salathiel aber (welche sonst gemeinhin für eine Schwierigkeit galt) wird jene Annahme der Identität bestätiget.

Wir lesen 2 Reg. 24, 8 בן שמנה עשרה שנה יהויכין במלכו ושלשה חדשים מלך בירושלים. Ein achtzehnjähriger König, der

---

14) Es ist ein fataler Streich, der hier Herrn Dr. *Strauss* passirt. Er beruft sich I, 153 ganz besonders darauf, dass *„auch in der Mitte, zwischen „Salathiel und Serubabel"* — der Genitiv *nachweislich* das eigent„liche Sohnsverhältniss bezeichne."

15) Die bei Hoffm. pag. 165 angeführten rabb. Stellen, möchte ich nicht für den „stärksten Beweis" für Marias Abstammung von Eli erklären. Sie beweisen nur, dass *jene Rabb.* die Geneal. des Luk. für die der Maria *hielten.*

16) Ueber Luk. 1, 27 siehe §. 45, 1), über Luk. 2, 4 siehe pag. 173.

17) Dies übersah Olshausen (z. d. St.) völlig. Er hielt einseitig fest, dass zwischen Zorob. und Joseph bei Luk. 17, bei Mt. 9 Zwischenglieder stünden, übersah aber das völlig analoge Verhältn. beider Geneal. zw. Dav. und Zorob.

nur drei Monate regiert, nach v. 15 aber bereits נשים und סריסים d. h. ein Harem, hat, kann wohl an *Kindern* noch nicht gesegnet gewesen seyn. Hätte der so frühe in Lüste gestürzte Knabe auch wirklich Kinder gehabt, so lag es sowohl Nebukadnezar als Zidkijah nahe, dieselben als gefährliche Prätendenten, wo nicht zu tödten, doch in Verborgenheit zu schaffen, was, da die Kinder noch ganz klein seyn mussten, leicht war. Uebrigens ist und bleibt (wie auch Hug daraus mit Recht schliesst, dass 2 Kön. 24, 12 ff. keine Kinder neben den Weibern und der Mutter *erwähnt werden)* das Wahrscheinlichere, dass keine Kinder *da waren.* Nun wird v. 12 Jojachin in Gefangenschaft fortgeführt nebst seiner *Mutter*, seinen *Fürsten, Eunuchen* und *Knechten.* Nachdem Jojachin in Gewahrsam ist, lässt (v. 13) Nebukadnezar alle seine und des Tempels Schätze, alle Fürsten und Edlen und Künstler fortschaffen nach Babel; endlich v. 17 auch die *Mutter* des Königs (die hier nochmals erwähnt wird), die Hofbeamten, *Weiber* und Eunuchen fortbringen: הוליך גולה מירושלים בבלה. Nun ist wohl an sich schon offenbar, dass er dem entthronten König seinen Hofstaat und vor allem sein Harem nicht wird gelassen haben.

Aus 25, 27 aber geht hervor, dass Jechonja sogar in einen *Kerker* (בית כלא) geworfen ward, und 37 Jahre darin im eigentlichen Sinne *schmachtete*, und aus Vgl. von 1 Reg. 22, 27; Jer. 37, 15 (vgl. v. 16 das epexegetische בית הבור) besonders aber aus Jes. 42, 7 erhellt, dass mit בית כלא im Gegensatz zu מסגר die schrecklichste Art Kerker — ein *finsteres Loch* — bezeichnet wurde.

Wenn nun aber irgendwo Veranlassung gegeben war zu einer Leviratsehe, so war es hier, wo erstlich der berechtigte Hauptstamm der theokr. Thronfolge dem Erlöschen nahe war, wo andrerseits der theokr. Sinn des Volks durch das Unglück der Deportation aufs höchste gesteigert war.

Ein *naher Verwandter* Jechonjahs konnte Leviratsehe nicht vollziehen. Das hätte zuviel Aufsehn gemacht. Auch war ein solcher (vgl. Hug) gar nicht vorhanden. Aber ein *Davidide* musste es seyn. Er musste eines der in's Elend verstossnen Weiber des Königs ehelichen.

Nun sehen wir wirklich 1) dass *Jechonjah sieben* Kinder hatte (1 Chron. 3, 17 f.). In den drei Monaten seiner Herrschaft können diese begreiflich nicht geboren seyn. Auch lesen wir sie eingeführt als בני יכניה אסר, so dass sie am Ende seiner Tage, nachdem er, ein Mann von 56 Jahren, durch Evilmerodach aus der בית כלא wieder in erträglichere Lage versetzt war, auch

nicht können gezeugt worden seyn, da es ja auch an sich schon unwahrscheinlich ist, dass der 37 Jahre lang gefangne nachher noch die Freuden der Ehe sollte gesucht und in einer Zeit von nicht vollen zwei Jahren (denn er scheint Evilmerodach nicht überlebt zu haben, dieser aber regierte nur zwei Jahre, vgl. Hävernick Einl. in d. a. T. II, A, pag. 170) *sieben* Söhne erzeugt haben. Vollends aber mit Hoffm. (pag. 153) anzunehmen, „als Gefangener" habe Jechonjah diese Söhne gezeugt, geht eben wegen des Ausdrucks בית כלא und wegen der ganzen Stelle 2 Reg. 25, 27 nicht an, woraus erhellt, dass Jech. die 37 Jahre lang in *engem Gewahrsam* lag, mithin an Beibehaltung des Harems nicht zu denken ist.

Wir sehen aber weiter 2) dass die Genealogieen nun eben so viel Licht erhalten als geben. Die Leviratsehe für Jechonjah vollzog Neri, ein Davidide aus dem der königlichen Sippe zunächst verwandten *nathanisehen* Geschlecht (Hug l. c.). Weiter erklärt sich auch, wie der Einwurf De Wette's (pag. 34, vgl. Strauss I, 147 f.), „dass die Aufführung des *natürlichen* Vaters „ganz gegen die jüdische, gesetzlich bestimmte Sitte gewesen „wäre," hier nicht ihn Betracht kömmt, wo die in der Gefangenschaft lebenden Stammhalter (Neri und seine Nachkommen) theils ihrer niedern, unköniglichen Lage wegen, theils um nicht Aufsehn zu erregen, sich fort und fort als *Nathaniden* geben mussten, ja wo es speciell in ihrem Interesse lag, den Beweis für die Abstammung von Nathan nicht aus den Augen zu lassen, um die *Rechtmässigkeit* der theokr. so wichtigen Leviratsehe späterhin darthun zu können.

Und so finden wir es denn endlich auch ganz übereinstimmend mit dem Charakter des ersten und dritten Ev., dass Mt. die theokratischen, Luk. die physischen Vorfahren Sealthiels nennt.

Kaum ist es nöthig, noch ein Wort über die andern Hypothesen zur Lösung der Schwierigkeit zu sagen [18]). (Siehe dieselben bei De Wette II, 33 f., Strauss I, 146 ff.). Die An-

---

18) Die verschiedenen Lösungsversuche lassen sich folgendermassen classificiren:

A. Sealth. und Serub. nicht-identisch.

1. Luk. gebe den Stammb. der Maria.
2. Bei Jakob eine Leviratsehe durch einen Vetter oder Stiefbruder.
3. Bei Jakob eine Adoption.

nahme einer *zweimaligen* Leviratsehe (bei Joseph und Sealthiel) in einer Zeit von sechs Jahrhunderten (wozu freilich die dritte des Phadajah für Sealthiel kommen wird) hat an sich nichts unmögliches. Dass aber *beidemale* die Leviratsehe nicht durch *Brüder* vollzogen worden wäre, ist schwierig. Bei Jechonjah ist ein nachweisbarer Grund, bei Jakob fehlt ein solcher, und man müsste hier einen Stiefbruder oder Vetter von mütterlicher Seite (nach Michaelis, mos. Recht II, 200) annehmen, um die Divergenz in den Vorfahren von Jakob und Eli erklärlich zu machen. Die Annahme zweimaliger *Adoption* ist an sich schon härter, und Adoption bei Jechonjah anzunehmen, ist unmöglich. Andrerseits scheint mir die Annahme der Nichtidentität von Sealthiel und Serub. bei Mt. und Luk. höchst gezwungen. Wozu aber sich in *Hypothesen* ergehen, wenn sichre Data zur Aufstellung von *Thesen* da sind?

Durch unsre Beweisführung haben wir nicht allein alle Schwierigkeiten hinweggeräumt, sondern auch 1) *wohlbewusste und künstliche Anlage der Gen. des Mt.* 2) Uebereinstimmung der Divergenz beider Genealogieen mit der *Geschichte* entdeckt, und haben hierin schon einen Hauptbeweis zur Widerlegung der von Strauss aufgestellten, von Bruno Bauer nachgesprochenen Hypothese: Dass die Genealogieen in einer Periode, wo man die Zeugung Jesu durch Joseph glaubte, entstanden seyen, und dass hernach Mt. die Worte *τὸν ἄνδρα τῆς Μαρίας κλ.* und Luk. das *ὡς ἐνομίζετο* hineingesetzt hätten (Br. Bauer Syn. I, 9), einer Hypothese, die eigentlich keine andre Stütze hat, als das pium desi-

---

B. Sealth. und Serub. identisch.

1. Die *Divergenz bei Jakob* gelöst durch die Annahme, Luk. gebe den Stammb. der Maria,
   die bei Jechonjah durch Leviratsehe oder
2. erstere wie oben
   letztere durch Adoption
3. beide durch Leviratsehe
4. beide durch Adoption.
5. erstere durch Levir. und letztere durch Adoption.
6. letztere durch Levir. und erstere durch Adoption.

Ganz A (so noch Osiander cap. 2) scheint mir unhaltbar. Von B sind 2 und 4 und 5 (die bei Jechonj. Adoption annehmen) besonders unhaltbar. Keineswegs ist aber wahr, was Str. I, 150 sagt, man müsse entw. *beidemale* Lev. oder *beidemale* Adoption annehmen (B. 3 und 4). Die Fälle B. 1 und 6 sind doch auch denkbar!

derium der negativen Kritik, die übernatürliche Zeugung von histor. Boden aus wankend zu machen. Wir stellen als kritisches Schlussresultat folgende Sätze auf:

1) Es ist im *höchsten Grade unwahrscheinlich*, dass zwei Christen des ersten Jahrhunderts, welche jeder eine Jesum als Josephs Sohn darstellende Genealogie vorfanden, selbst aber etwa der histor. unbegründeten Ueberzeugung lebten, Jesus sey übernatürlich erzeugt, — durch das Vorfinden solcher Genealogieen nicht sollten zu redlicher, historischer Prüfung veranlasst worden seyn. Gab es Josephiten und Nichtjosephiten, so mussten erstre von diesen als Häretiker verdammt werden; so etwas könnte man in 1 Joh. finden. Aber die ersteren mussten auch als die *ehrlicheren*, als die, die im Besitze der *Wahrheit* waren, alle Kraft der Wahrheit gegen jene aufbieten, und dass in diesem Kampfe die Schwärmerei gegen den nüchternen Glauben gesiegt habe, ist ebenso undenkbar, als dass gerade alle die neutest. Schriftsteller, deren — nicht-schwärmerische! — Schriften wir haben, auf der Seite der Schwärmer gestanden haben sollten.

2) *Die Annahme der Historizität der Genealogieen* (wonach sie aus der Chron., Familienstammbäumen etc. von Mt. und Luk. selbst zusammengestellt sind, und die Worte τὸν ἄνδρα κλ. und ὡς ἐνομίζετο ursprünglich dazugehören, mithin in ihnen kein Zeugniss für eine frühere Herrschaft des Josephismus vorliegt) *wird durch keine einzige historische Schwierigkeit gedrückt;* sondern die reichen Spuren der schärfsten Genauigkeit und Aufmerksamkeit, die in den Gen. sich finden, bilden einen starken Beweis für den Fleiss und die historische Treue ihrer Verfasser.

§. 44.

Die Geburt Johannis.

(Luk. 1.)

Unter der Regierung des Königs Herodes lebte ein frommer Priester aus der Ordnung Abiä, mit Namen Zacharias, in lange kinderloser Ehe mit Elisabeth aus Aarons Geschlecht. Als ihn einst das Loos, zu räuchern, traf, erschien ihm im Heiligen, während das Volk aussen stand und betete, ein Engel des Herrn, verkündete ihm, dass er einen Sohn bekommen würde, und trug ihm auf, denselben Johannes zu nennen. Er werde ihm und dem Volk zur Freude gereichen; denn, von Mutterleibe des heil Geistes voll, als Nasiräer lebend, werde er das Volk Israel mit der Kraft eines Elias zu Gott bekehren und dem Herrn ein Volk bereiten. Als Zacharias, zweifelnd trotz der Engelerscheinung und uneingedenk der ähnlichen alttestamentlichen

Beispiele, ein Zeichen *forderte*, ward ihm willfahren, nur dass als Zeichen ihm zu *gerechter* und annoch *milder* Züchtigung, dem Volke zugleich zur Erweckung der Aufmerksamkeit, Stummheit bis zur Erfüllung der Weissagung auferlegt wurde, welches auch sogleich eintrat, und erst dann aufhörte, als das Kind geboren war, und bei Beschneidung auf Verlangen der Mutter, welcher Zacharias das Vorgefallne und den Befehl des Johannesnamens schriftlich mitgetheilt haben musste, Johannes genannt werden sollte. Mit der Bestätigung dieses Namens lösete sich die Zunge, und ertönte in einem theokratischen Lobgesang auf den Herrn, der sein so lange verlassenes Volk wieder heimgesucht und einen Propheten ihm gesandt hatte.

---

1) Die Aufbewahrung der Engelserscheinung ist um so begreiflicher, da Zacharias bei seinem Verstummen *genöthigt* war, dieselbe den Priestern schriftlich mitzutheilen, und er sie nach v. 60 ff. auch der Elisabeth schriftlich mitgetheilt *hat* [1]). Auch der, trotz der so natürlichen alttestamentl. Anklänge doch höchst originelle, körnige Hymnus war theils geeignet, seiner innern Beschaffenheit nach von den Hörern und bei der Begeisterung, die ihn eingab, von Zacharias selbst *behalten* zu werden, theils war zu früher schriftlicher Aufzeichnung Grund genug in der Wichtigkeit des Vorfalls, und Veranlassung genug in der bereits aufgezeichneten Angelophanie.

2) Die *negative Kritik* aber sieht sich hier von allen *histor.* Anfechtungsmitteln entblösst. Da leider kein synopt. Bericht, mithin keine Controlle in Betreff der sonst so willkommnen Enantiophanieen vorhanden ist, so beschränken sich hier die Einwürfe *rein* auf *dogmatische Zweifel.* Unserm Grundsatz nach, nur erweisen zu wollen: *dass die dogm. Zweifel von keinen histor. Schwierigkeiten unterstützt werden,* könnten wir also die Sache für abgemacht erklären, und es kann jedenfalls genügen, uns bei einem kurzen Resümmé der dogm. Verhandlungen zu bescheiden.

a) *Dass es keine Engel gebe*, und solche nicht erscheinen kön-

---

1) Obgleich es *an sich unmöglich* ist, dass Zach. (der als Priester schreiben können *musste*) neun Monde lang sich dieses Mittels nicht bedient haben sollte, obgleich Luk. 1, 63 ausdrücklich die Art, wie er sich mitzutheilen pflegte, genannt wird, so verdreht doch Br. Bauer die Erzählung des Luk. (pag. 34) so, als habe nach ihm „die Mutter dem Kinde „denselben Namen (wie der Vater) geben wollen, ohne von dem Gebote „des Engels etwas gehört zu haben". Auf welchen unbefangenen Leser hat Luk. 1, 60 ff. diesen Eindruck gemacht?

nen, folgert man entweder nach **Schleiermacher** [2]) aus der Voraussetzung, dass nichts Dogma sey, was sich nicht darthun lasse als Moment des christl. Bewusstseyns — auch abgesehn von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Voraussetzung [3]), doch ein Trugschluss, da etwas immerhin *historisch wahr* seyn kann, ohne in die *christliche Dogmatik* zu gehören. Oder daraus, dass, wenn es auch Geister ausser unsrer Erde giebt, diese doch an ihre Planeten gebunden wären — wogegen **Hoffm.** pag. 125 zu vergleichen. Oder dass sie dann übersinnliche Wesen seyn würden [4]) und nicht erscheinen könnten — wogegen zu sagen, *erstlich,* dass die Kategorie von sinnlich und übersinnlich eine unphilosophische, gedankenlose, dass vielmehr der Gegensatz der von Leiblichkeit und Unleiblichkeit wäre, *sodann,* dass es unphilosophisch, ein endliches Subjekt sich als absolut unleiblich zu denken. Weiter hält man der Engellehre entgegen, dass *kein Zweck* der Engel denkbar sey. Kein Zweck zur Hervorbringung von Naturerscheinungen [5]), welche „wir jetzt aus Natursachen „zu erklären wissen", — wogegen mit **Hoffm.** pag. 128 zu sagen, dass Gott die Engel nicht *„braucht,"* — es sey denn ebenso, wie er jetzt den Regen „braucht," um die Erde zu befeuchten, und den Oekonomen, um sie zu bauen — *uti* und *indigere!* — kein Zweck zur Erziehung der Menschheit, weil sonst die Engel sich jetzt noch ebenso „geschäftig zeigen müssten bei den geringsten „Veranlassungen" wie „in der alten Welt" [6]) — wogegen zu sagen, (vgl. **Hoffm.** 129. **Olsh.** z. d. St.) dass wo etwas *erzogen* werden soll, es verschiedne Bedürfnisse des zu Erziehenden, nicht des Erziehers, für verschiedne Altersstufen gebe — kein Zweck im Wirken Gottes auf die Welt, da jener dieser *immanent* sey [7]) — womit *nichts* gesagt ist; denn so fasst freilich die gläubige und wahrhaft philosophische Dogmatik das Einwirken Gottes auf die Welt nicht auf, als sey zwischen beiden eine Kluft befestiget, über welche Gott selbst zu kommen nicht im Stande wäre, weshalb er die *ἄγγελοι* als Boten schickte; sondern den Satz, dass der theils aus dem gesetzmässigen Naturlauf, theils aus

---

2) **Strauss** L. J. I. 118.

3) Vgl. **Hoffm.** 123 f.

4) **Strauss** I, 117.

5) Str. 118.

6) Str. 117.

7) Str. 119.

dem spontanen Einwirken freier Subjekte [8]) bestehende *Weltlauf* seinem Anfang, Verlauf und Erfolg nach gewollt, mithin disponirt und bestimmt sey (seinen Gesetzen wie den einzelnen Eventualitäten nach) durch den ewigen (immanenten) Willen des persönlichen (transscendenten) Gottes, nehmen wir in Verein mit der wahren Philosophie gerne an, *nur dass wir den Weltlauf nicht auf die Oberfläche des Planeten Tellus beschränken.* Da vielmehr bis Dato die Grenzen des Weltlaufes noch nicht aufgefunden sind, finden wir keinen Anstand, ein Auftreten ungewöhnlicher Genera von vernünftigen Geschöpfen für *möglich* zu halten. — Bestimmen zu wollen: zur Entwicklung unsers Geschlechts und bei der Geschichte unsers Planeten war ein solches Auftreten *unnöthig,* und *deshalb* habe Gott keine Engel senden können, auch wenn es welche gab — das heisst doch hoch hinauswollen mit der Naseweisheit der aprioristischen Einsicht in das, was im Weltlauf nothwendig seyn soll. Zu sagen aber, Gott „bedürfe ja, wenn er „der Welt immanire, keiner Dazwischenkunft von Engeln", ist ebenso weise, als wenn man sagte: „Gott habe ja, damit Ame„rika entdeckt würde, keines Columbus bedurft." Ist Gott immanent, so wirkt er in den Geschöpfen und durch sie. Dass es aber keine solchen Geschöpfe, wie die Engel sind, geben *könne,* ist noch nicht erwiesen. *Möglichkeit* der Engel ist also zuzugeben.

b) Dass der Name *Gabriel* v. 19 der parsischen Angelologie entstammte, dass mithin entweder die Parsen den Israeliten in Erkenntniss religiöser Wahrheiten voraus waren, oder Accomodation an eine Lüge bei dem Engel stattfand [9]), dies beruht auf der *Voraussetzung,* dass das Buch Daniel unächt sey, wo Gabriel genannt wird (8, 16; 9, 21.). Diese Unächtheit aber hat zur Stütze auch nur die *dogmat.* Bedenken gegen die Möglichkeit einer Weissagung überhaupt und einer so speciellen Weissagung insbesondere. Die histor. und sprachl. Gründe gegen die Aechtheit sind durch Hengstenberg und Hävernick hinlänglich widerlegt. Eine tiefere Betrachtung der Geschichte des Exils *muss* auf die Aechtheit des Buches Daniel führen. Daniel ist ein Charakter von einer Grösse, wie ihn die makkab. Zeit weder ersinnen noch auch nur verstehen konnte. Die herrliche Vereinigung

---

8) Letztere werden entweder in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre *ignorirt,* wenn von einem „Naturzusammenhang" die Rede ist, oder letztere Bezeichnung ist eine höchst unpassende.

9) Str. 112 ff.

von freister Accomodation an das Heidnische in allen das Gewissen nicht verletzenden Dingen, und der rührenden Liebe und Anhänglichkeit an die heidnischen Könige (Dan. 4, 16), mit der energisch festen Vermeidung alles wider das Gewissen streitenden Heidnischen ist das grade Gegentheil von dem fanatischen Hass gegen die Heiden in der makkab. Zeit. Die Beweise für den ächtisraelitischen Ursprung der Engellehre weiter auszuführen, ist hier nicht der Ort.

3) Gegenüber dem von Paulus (ex. Hdb. pag. 77 ff.) und Strauss (pag. 115) vorgetragenen und von Br. Bauer (p. 33 f.) mit scherzhafter Scurrilität wiederholten Einwand: die Strafe des Verstummens sey hart, un-englisch, sogar, wenn man an Abrahams und Saras Ungestraftheit in ähnlichen Fällen denke, ungerecht — sollte man sich nicht so viel Mühe geben, sich mit Hess und Olshausen auf die damit bezweckte sittliche Erziehung des Zach. (welche bei Abr. und Sara auch nöthig war) noch mit Calvin darauf zu berufen, dass Gott ins Herz sehen könne, und in Zach.'s Herz wohl grössere Verschuldung als bei Abr. und Sara gefunden haben möchte; noch möchte ich auch die grössere Verschuldung mit Hoffmann aus der grössern Jugend des Zach. erklären. Sondern hier ist gewiss der ganze Einwurf mit dem einfachen Argumente aus dem Felde geschlagen, dass, wenn es Gotte zustehe, im *gewöhnlichen* Weltlaufe für gleiche Vergehungen das einemal Züchtigungen zu verhängen, das andremal nicht, ihm dann dasselbe Recht bei *wunderbaren* Veranlassungen zukomme. Ob die einzelne zeitliche Züchtigung durch den Naturlauf oder durch ein Wunder bewirkt sey, darauf kommt ebensowenig an, als im ersteren Falle selbst wieder darauf, ob sie in einer Feuersbrunst oder in einer Krankheit bestehe [10]. — Aufzeigen zu wollen, *warum* Gott damals mit Verstummen strafte, und früher nicht, ist gerade so weise, wie wenn Jemand nachweisen wollte, warum Gott den Heiden *Nero* eines gewaltsamen, den weit *schuldigeren* Herzog Alba aber eines natürlichen Todes sterben liess.

Historische Schwierigkeiten sind also in dieser Geschichte *gar nicht* vorhanden, (denn die von Str. p. 133 urgirten alttest. Anklänge im Hymnus erklären sich ja auch bei der Annahme der Historizität des Vorfalls so natürlich, dass aus ihnen kein Grund gegen dieselbe hergenommen werden kann, und was Str. p. 120 vom Widerspruch mit Joh. 1, 30; Matth. 11, 2 sagt, haben wir

10) Vgl. übrigens die trefflichen Bemerkungen Lange's, L. J. II, S. 63 ff.

erst später, §. 73, 1 zu betrachten) und so steht sie, nur von dogmat. Zweifeln kraftlos angefochten, in sich harmonisch da.

§. 45.

Die Ankündigungen der Geburt Christi.

(Luk. 1, 35—56. Matth. 2, 1—20).

Sechs Monate nach der Empfängniss der Elisabeth ward der Engel Gabriel nach Nazareth gesandt zu einer Jungfrau, Maria, die einem Zimmermanne, Joseph, aus Davids Hause, verlobt war. Durch die Anrede des Engels: „Gesegnete unter den Weibern" erschreckt, (denn einen Engel zu sehen und zugleich so begrüsst zu werden von ihm — wie musste das eine demüthige Jungfrau mit Staunen und Bangen füllen) fragt sie, wie ihr solch ein Gruss zukäme. Da eröffnete ihr der Engel, sie habe Gnade vor Gott gefunden; sie werde empfangen und einen Sohn: „Jeschua" „Heiland" gebären, der werde „Sohn des Höchsten" (Eljon) heissen, und Gott werde ihm das Anrecht an Davids Thron und *ewige* Herrschaft auf demselben geben. Je klarer nun der Maria seyn musste, *wer* der zu gebärende Jesus seyn werde, desto unbegreiflicher musste ihr vorkommen, wie *sie*, die verborgene, ärmliche Jungfrau, ihn zu gebären auserkoren sey. Klar war ihr, *wer* mit dem verheissnen gemeint sey; denn 1) der Name *Jesus*, 2) die Bezeichnung als *Sohn des Höchsten*, 3) die deutliche Bezeichnung als der von David in den Psalmen ersehnte, durch keine Grenzen des Raumes beschränkte *Nachfolger*, und der von den Propheten in immer bestimmteren Umrissen angeschaute *Davidssprosse* — dies alles und vollends 4) der Umstand, dass von dem Verheissnen gesagt war, Gott werde ihm *geben*, auf Davids Thron zu sitzen, sie aber, Maria, wirklich mit einem Nachkommen Davids, (vielleicht dem ältesten Stammhalter der Königslinie) verlobt war — sodass also ein von ihr geborener Sohn durch ihre (nachherige) Vermählung mit Joseph ein Thronfolge-Recht *bekommen* musste — all diese Punkte konnten ihr nicht dunkel seyn. Desto unbegreiflicher blieb ihr, wie gerade *sie* zu solcher Herrlichkeit auserwählt sey. Der Engel hatte zwar davon nichts gesagt, dass sie vor ihrer Vermählung und ohne Josephs Zuthun schwanger werden solle; vielmehr hatte er die Sache in unbestimmter Zukunft ausgesprochen. Aber Maria *fühlte* wohl unmittelbar, dass von einem durch *Joseph* zu erzeugenden Kinde nicht die Rede seyn könne. Da sie nun dies einerseits festhält, da andrerseits der Begriff einer wunderbaren Empfängniss des (nicht erst zu erzeugenden, sondern nur aus der Ewigkeit in die Zeitform eingehenden) Sohnes Gottes ihr weder klar und gegenwärtig war, noch sie in solche Höhe sich zu erheben bei ihrer Demuth vermochte, so sprach sie die Worte der innern *Verwirrtheit*, die wir Luk. 1, 35 lesen, und deren psychologische Wahrheit nicht genug anerkannt werden kann. Durch Joseph — fühlt sie — kann das Kind nicht erzeugt werden, durch *andre* Menschen? — das sagt und erwartet sie sicherlich ebensowenig, als die Zeugung durch Joseph, und zum Beweis, dass sie dies nicht erwartet, setzt sie nicht voraus, dass ein Anderer das Kind erzeugen *werde*, sondern dass das Kind, dessen Erzeugung sie sich noch durchaus nicht näher denken kann, *schon gezeugt seyn müsse* — dahin flüchten sich ihre Gedanken, und hier wiederum weicht sie aus „weil sie von keinem Manne wisse". — Aber der Engel kömmt der Verwirrten zu Hülfe mit der Eröff-

nung, dass der *heilige Geist* über sie kommen, und die *Kraft des Höchsten* sie überschatten werde. War es angekündigte Wirkung des heil. Geistes, so musste in ihr alles Bangen schwinden; durch den *heil.* Geist war ja die jungfräuliche Reinheit und Unschuld nicht gefährdet; nein sie war zur reinsten Keuschheit der Gedanken und Triebe aufgefordert und gestärkt; und so sprach sie denn in der Ergebung des kindlichsten, festesten Glaubens: *„Mir geschehe, wie du gesagt hast!“*

Als Zeichen der Allmacht Gottes war ihr vom Engel angekündiget, dass auch ihre Verwandte Elisabeth, trotz ihrem Alter, schwanger sey. Hierdurch bewogen, macht sich Maria auf, und geht von Nazareth in eine Stadt Judäa's, wo Zacharias und Elisabeth wohnen. Aber wie sie eintritt, hüpft das Kind in Elisabeth's Leibe, und sie selbst, des heiligen Geistes voll, begrüsst die Maria als „Gesegnete unter den Weibern“, und wundert sich der Gnade, dass die Mutter ihres Herrn zu ihr kommt, und erzählt ihr, dass ja selbst das Kind in ihrem Leibe gehüpft sey. Da brechen nun die Gefühle des Dankes und der Demuth und des Glaubens auch bei Maria in *Worten* hervor. Sie spricht einen Lobgesang, dessen Grundzüge die sind, dass Gott mit seiner Gnade und kräftigen, erlösenden Hülfe denen nahe sey, die ihrer eigenen Armuth bewusst, auf ihn all ihr Vertrauen richten, und dass so die den Patriarchen gegebenen Verheissungen nun *erfüllt* werden würden.

Nach dreimonatlichem Aufenthalte in Judäa kehrte Maria nach Nazareth zurück. Als ihre Schwangerschaft (schon *vor* der Reise zu Elisabeth) sichtbar zu werden angefangen, so hatte Joseph beschlossen, sie zwar nicht durch öffentliche Verstossung zu brandmarken, jedoch heimlich zu verlassen. Aber ihm erschien im Traum ein Engel des Herrn, und belehrte ihn über die Ursache der Schwangerschaft Maria's, wie über Namen und Bestimmung des Kindes, und wiess auf Jes. 7 als alte Weissagung, dass der Messias von einer Jungfrau solle geboren werden, hin.

---

1) Setzen wir einmal vorläufig den Fall, die dargestellte Geschichte sey wirklich geschehen, und fragen wir, ob es in solchem Falle möglich gewesen, dass zwei Evangelisten sich (wie die neuere Kritik es ausdrückt) in diese Geschichte in der Art haben „theilen“ können, dass der eine die Verkündigung an Maria, der andere den Traum Josephs erzählt habe. — Dass dies *nicht möglich,* davon gehn nämlich Strauss und Bruno Bauer nicht nur, als von einer keines Beweises bedürftigen Sache aus, sondern sie behaupten hier sogar, dass der Bericht des Matth. den des Lukas ausschliesse [1]).

Mt. hat die Absicht, den Beweis zu liefern, dass Jesus *Sohn Abrahams und Davids,* d. i. Same Abrahams für alle Völker zum Segen, und Nachfolger auf dem Throne Davids über Israel sey. Am Schluss der Genealogie hatte er das Recht der Thronfolge von Joseph *durch Maria* auf Christum abgeleitet. Diese

1) Str. I, §. 24. Bauer Syn. I, pag. 84.

Worte *τὸν ἄνδρα τῆς Μαρίας ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς* — diese Worte anstatt der erwarteten *Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν* hatten jedem Leser auffallen müssen. Sie bedurften einer Erklärung.

In der Geschichte boten sich zwei Data zu dieser Erklärung dar, *die gabrielische Botschaft an Maria* und *der Traum Josephs.* In beiden war die Sache erklärt, aber in jeder doch auf andre Weise. Dass Jesus übernatürlich erzeugt sey, und wie dies habe geschehen können, war in der *Botschaft an Maria* besonders klar gemacht, und wem man Maria's Bedenken erzählte, dem mussten dadurch die eignen Bedenken an der allgemeinen Möglichkeit einer Empfängniss durch Gott schwinden. Aber eben nur der allgemein-dogmatische Punkt: *„Christus ist* Gottes *Sohn"*, trat heraus. Wie aber der bereits erwähnte Joseph, er, von dem Jesus die theokr. Thronfolge erbte, wie er zu der ganzen Sache stand, ward nicht eher klar, als bis auseinandergesetzt wurde, *auf welche Weise Joseph dahin gebracht ward, die bereits schwangre Maria dennoch zur rechtmässigen Ehegattin zu nehmen, und Jesum hiemit als sein Kind vor der Welt anzuerkennen.* Dieser Punkt, der für Matth. vor allem wichtige, *der Hauptpunkt bei Matth.* — er konnte dadurch am besten in's Licht gesetzt werden, dass der Traum Josephs berichtet wurde.

Geschah dies, und war hiebei implicite schon die Versicherung der übernatürlichen Empfängniss Jesu gegeben, so musste nun ein specieller Bericht darüber, wie Maria ihrerseits die erste Nachricht empfangen habe, einem Schriftsteller als überflüssig erscheinen, dessen Absicht es nicht war, alle Einzelheiten und Specialitäten, die er wusste, zu referiren, sondern nur das, was in seinen Plan als nothwendiges Glied sich einfügte.

Sehen wir also, weshalb Mt. die Geschichte von Josephs Traum herauswählen, und sich damit begnügen konnte, so ist auch leicht zu sagen, weshalb *Luk.* seinerseits die zwei anderen Begebenheiten herauslas. Betrachtet man die *Geschichte an sich,* so ist die Verkündigung der Geburt Jesu an die, die ihn gebären sollte, offenbar ein *wichtigerer* Punkt, als die Eröffnung, welche dem Joseph darüber zu Theil wurde. Nur aus *besonderen Gründen* war ja Joseph's Verhalten dem Matth. das wichtigere. Lukas dagegen für Heiden schreibend, nimmt auf das *theokratische* Verhältniss weit weniger Rücksicht; zwar referirt er natürlich die Worte des Engels; dass Gott Jesu *geben* wolle, auf Davids Stuhl zu sitzen, und dass ihm (dem Evangelisten) nicht unbekannt gewesen, dass Jesu dies Recht durch Adoption von Seiten *Josephs* gegeben ward, deutet er einfach und sinnig dadurch an, dass er

v. 27 zunächst nur erst von *Joseph* berichtet, er sey aus Davids Hause [2]). Aber die Hauptsache ist dem Luk. doch die *wunderbare Geburt Jesu an sich*, abgesehen von den theokr. Nebenrücksichten. Hatte das Heidenthum sein Erlösungsbedürfniss durch erträumte Götter-Söhne zu befriedigen gemeint, so war (bei den heidenchristl. Lesern des Luk.) eine Empfänglichkeit sowohl als ein Bedürfniss nach der ausgeführten Lehre vom *Gottes-Sohne* vorhanden. — Zudem musste die bei Luk. gezogne *Parallele zwischen Jesus und Joh. d. Täufer* [3]) Veranlassung zur Einfügung der Erzählung vom Besuche der Maria bei Elisabeth bieten.

2) Gehen wir nun zur Prüfung des Satzes über, dass die Erzählung des Lukas die des Mark. ausschliesse. — Strauss sieht (pag. 164 f.) schon im „Benehmen des dem Joseph erscheinenden Engels" einen Widerspruch mit dem des Engels, welcher der Maria erschienen war, da nämlich der Engel bei Matth. „ganz so spreche, wie wenn sein Erscheinen das erste *in* „*dieser Sache* wäre" [4]).

Aber der Engel redet keineswegs so, wie wenn sein Erscheinen das erste *in dieser Sache* wäre, sondern so, wie wenn die von ihm an Joseph gebrachte Nachricht die erste wäre, welche *Joseph für seine Person* erhielt, mit andern Worten, wie wenn Joseph von der der Maria zu Theil gewordenen Erscheinung noch nichts wüsste.

Deshalb lässt Bauer den Widerspruch im Benehmen des Engels fallen, und hält den von Strauss (pag. 166—169) aufgebrachten, im *Benehmen der beiden Verlobten* liegenden Widerspruch allein fest. Eben jene in dem Benehmen des Engels liegende *Voraussetzung: dass Maria dem Joseph nichts von den Ursachen ihrer Schwangerschaft mitgetheilt*, finden beide Kritiker *völlig undenkbar*.

---

2) So löst sich — in Verein mit den §. 43 gewonnenen Ergebnissen — dieser Vers, welchen Strauss (pag. 154) für einen Beweis hält, dass Luk. von einer david. Abstammung der *Maria* nichts gewusst habe und deshalb cp. 3 keine Genealogie der Maria habe geben wollen. — Ueber den ähnlichen Vers Luk. 2, 4 vgl. p. 172. Marias davidische Abkunft konnte hier nicht erwähnt werden, weil dies kein Grund der Reise war. Weder als Davididin noch überhaupt der Katastrirung wegen reiste Maria mit, sondern weil sie schwanger war.

3) Vgl. Bruno Bauer Syn. I, pag. 76 ff.

4) Sollte etwa der Engel dem Joseph gar nichts erzählen, sondern ihn an Maria als Autorität verweisen „die werde ihm erzählen, wie es sich verhalte" — unpassender und unmöglicher könnte man sich den Hergang der Sache nicht denken!

„Was hatte eine zartfühlende Braut eiligeres zu thun, als „die erhaltene himmlische Botschaft dem Bräutigam mitzutheilen?" so meint Strauss [5]).

Lange (L. J. II, S. 84 u. 91) sucht diesen Einwurf von vorneherein abzuschneiden durch die Annahme, dass Maria selbst es gewesen, die sofort dem Joseph eine Mittheilung über die Engelerscheinung gemacht habe. Er glaubt dies in den Worten Mt. 1, 18 angedeutet zu finden: *εὐρέθη ἐν γαςρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου.* „Es fand sich, dass sie schwanger war *von dem „heiligen Geist.* Fand sich das etwa ohne Zuthun der Maria?" Da aber Lange selbst glaubt, Joseph habe ihr „den Glauben versagt", so hätte ja der Evst gar nicht das objektive *εὐρέθη* setzen dürfen. Wollte man Mt. 1, 18 einmal im Sinne Lange's verstehen, und *ἐκ πνεύμ. ἁγ. auch auf εὐρέθη beziehen,* so würden diese Worte ja offenbar *noch mehr* aussagen, als Lange in denselben findet; sie würden aussagen, *es habe sich objektiv als Thatsache heraus*gestellt (auch für Joseph), dass Maria vom heiligen Geiste schwanger war, nicht aber: *Maria habe erzählt und behauptet,* vom heil. Geiste schwanger zu seyn, *doch ohne Glauben zu finden.* Wir sind deshalb genöthigt, V. 18 so zu verstehen, dass der Evst hier *nur von sich aus* erzählt, was geschehen sey. *Εὐρέθη* kann nicht mehr sagen, als ein blosses *ἐγένετο* oder *ἦν* sagen würde. — Der deutlichste Gegenbeweis gegen Lange liegt aber in V. 20, wo Joseph *erst durch den Engel* es als etwas offenbar ihm bisher unbekanntes erfährt: *τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου ἐςι.* — Auch Joseph's Benehmen würde räthselhaft bleiben. Er soll nach Lange „im tiefsten Grunde seiner Seele eine Verehrung gegen „Maria tragen, die sich als Zweifel gegen seinen Zweifel äussert", und sie darum „ohne positive Beschuldigung", „ohne Nennung ihrer Schuld" entlassen, um sie nicht „der öffentlichen Schande preisszugeben". Aber musste er denn nicht einsehen, dass sie *schon durch blosse Entlassung allein* der öffentlichen Schande preissgegeben wurde, da der Grund derselben ja ganz von selber nach etlichen Monaten an den Tag kommen musste? — Die Annahme vollends, dass Joseph sie *wirklich entlassen,* und erst nach ihrer Reise zu Elisabeth wieder angenommen habe, hat den ausdrücklichen Buchstaben von V. 19, 20 (*ἐβουλήθη, ἐνθυμηθέντος*) gegen sich, wonach es *nicht bis zur wirklichen Entlassung kam.* Auch wäre, wenn Joseph sie erst im dritten Monat ihrer Schwangerschaft als Weib zu sich genommen hätte, der Zweck der Engelerscheinung

---

5) pag. 165. Vgl. B. B. p. 87, Gfrörer, heil. Sage I, p. 92.

an Joseph, nämlich ihre Ehre vor der Welt rein zu erhalten, verfehlt worden. Ihre Niederkunft wäre schon im 6ten Monat nach der Verheirathung erfolgt.

Andre Apologeten haben das Faktum, dass Maria dem Joseph nichts entdeckte, anerkannt, aber zur Erklärung desselben die wunderlichsten Auswege gesucht, und nach allerlei *Möglichkeiten* gehascht, statt das, was gewiss ist, zu *beweisen.* Ausflüchte sind es, das Schweigen der Maria durch eine (zu dem Ende ersonnene) Reise des Joseph nach Bethlehem, oder durch ihre eigene (doch nur dreimonatliche) Reise nach Judäa zu erklären. Wäre auch wirklich (was wir unten sehen werden) die Entdeckung nicht schon *vor* dieser Reise erfolgt, so hätte ja Maria doch wenigstens *nach* derselben Zeit gehabt, sich zu entdecken. — Soviel ist ausgemacht: äussere Veranlassungen reichen zur Erklärung ihres Schweigens nicht hin, und so werden wir zu der Prüfung des Strauss'schen Satzes geführt: Als *zartfühlende* Braut habe sich Maria dem Joseph sogleich entdecken müssen.

Was die Apologeten dagegen anzuführen pflegten, hält nicht Stich. Wie stimmt die *Verlegenheit,* in welche Paulus u. a. die Maria gerathen, und von der sie dieselbe getrieben werden lassen, sich der älteren Freundin erst zu entdecken, zu dem *Lobgesang* Luk. 1, 47 ff.? Wie sollte der Anblick Josephs ihr „die nöthige Ruhe und Klarheit habe rauben können?" Trägt man denn keine Scheu, selbst von gläubigem Standpunkt aus, der Maria auch nur eine Spur von Schuldbewusstseyn und Schamgefühl unterzulegen? Will man es nicht begreifen, wie ihre Stimmung die rein entgegengesetzte von der seyn musste, die man ihr zuschreibt? Aber auch was Hess in umgekehrter Weise aufgestellt hat, dass nämlich Maria einen *Drang* hatte, sich ihrem Bräutigam zu entdecken, und nur in dem Vertrauen, Gott werde ihm selbst das nöthige von der Sache mittheilen, diesen Drang bekämpft habe, — selbst dies ist keine Hülfe, solange nicht jenes Vertrauen motivirt, solange nicht nachgewiesen ist, dass Maria die Sache nicht selbst entdecken *konnte,* und deshalb auf eine Offenbarung Gottes hoffen *musste.*

Untersuchen wir also *psychologisch,* ob es wahr sey, dass eine zartfühlende Braut nichts eiligeres zu thun hatte, als sich ihrem Bräutigam zu entdecken. Was fühlte denn ihr Zartgefühl? Nach Straussen's Ausdruck sollte Maria offenbar durch das Göttliche der Engelsverheissung und deren Erfüllung hindurch auch eine gewisse *prekäre, fatale* Seite der Sache durchfühlen. War sie einerseits zu Gott in ein besonderes Verhältniss erhoben, so

musste darunter *nach* Straussen's *stiller Voraussetzung* ihr Verhältniss zu Joseph und die *Reinheit* dieses Verhältnisses leiden und alterirt werden. Welche Absurdität! Ja wäre Maria durch irgend welchen Einfluss äusserer Umstände in den *Schein* der Untreue gegen Joseph gekommen — *dann* hatte die zartfühlende Braut nichts anderes zu thun, als *aufrichtig* ihrem Bräutigam alles zu erzählen und zu erklären und sich bei ihm zu rechtfertigen. Aber so wie die Sache stand laut des evangelischen Berichts? Hat denn Maria etwas zu *gestehen*, sich wegen etwas zu *rechtfertigen?* Steht sie doch, wie wir Luk. 1, 47 ff. lesen, im Gefühl nicht allein der Unschuld und bewahrten Keuschheit, sondern im festen Glauben an das Wort des Herrn, im *Triumphgefühle* da. Und sie, die nicht anders von sich reden *konnte*, von sich reden *durfte*, als in jenem Tone, wie bei Elisabeth, sie soll mit verlegener Miene zu Joseph treten, ihm schüchtern eins nach dem andern heraussagen, ihm nach und nach alles mit der Miene der Verzeihung bittenden entdecken? Die Kritiker mögen es doch einmal versuchen, und *en détail* die Scene schildern oder komponiren, wie Maria sich Joseph entdeckt! Es würde sich bald an der Unmöglichkeit, diese Scene zu denken, die Unmöglichkeit darthun, dass so eine Scene habe vorfallen können.

Wie aber einerseits die innere Ruhe und Hoheit der Maria schlechterdings zu keinem *demüthigen* Geständniss sich herablassen durfte, so war ein Eingestehen anderer Art, etwa im *lobpreisenden, triumphirenden* Ton, im Ton der Gewissheit, noch weniger möglich. Bei einem solchen setzte sich ja Maria erst der grössten Beschämung und Demüthigung von Seiten Josephs aus. „Joseph würde, wie er die Maria kannte, ihr wohl geglaubt haben" meint Hess. Und wie kannte er denn die Maria? Doch als nichts weiter, denn eine *bisher* reine und keusche Jungfrau [6]). Wenn nun aber diese Jungfrau vor ihn trat, und ihm erzählte, sie sey schwanger oder werde es werden und zwar ohne eines Mannes Zuthun durch Ueberkommen einer Kraft von Gott; ja sie sey bestimmt, den Messias zu gebären — was anderes musste Joseph denken, als anfangs, sie sey eine Schwärmerin, nachher, wenn Schwangerschaft sich wirklich zeigte, sie sey eine Heuchlerin und Treulose! Für Maria selber war die Botschaft des Engels eine *unbegreifliche.* Sie selbst bedurfte einer wiederholten Versicherung, ja ihr ward (v. 36) ein *Zeichen* gegeben, in Folge

6) Hug (Gutachten pag. 83) erinnert mit Recht, wie wenig Gelegenheit Verlobte im Orient hatten, einander persönlich kennen zu lernen.

dessen sie *glaubte.* Und dabei war es ein *Engel,* der ihr erschienen war. Und Joseph sollte ohne Engel, ohne Zeichen, ohne ausserordentliche Beglaubigung das ausserordentlichste, unbegreiflichste, der Maria selbst unglaublich gewesene glauben, und zwar dem Munde derjenigen glauben, welche im Fall eines Betruges den unmittelbarsten Vortheil — deshalb zum Betruge die stärkste Veranlassung haben musste; er sollte *glauben* in einem Falle, wo die Wahrscheinlichkeit, dass Maria eine Betrügerin oder *wenigstens eine Betrogene* sey, für ihn unendlich grösser seyn musste, als die, dass ein solches Wunder geschehen, dass ein Kind ohne Mannes Zuthun würde geboren werden?

Solch ein Wunder musste durch ein Wunder beglaubigt werden. Das sah Maria so gut wie wir, dass sie mit *ihrem* Zeugniss allein vernünftigerweise keinen Glauben bei Joseph finden werde. Sie hätte sich der tiefsten Beschämung und Demüthigung ausgesetzt durch eine Entdeckung. *Und hatte sie denn irgend eine* Pflicht jener „Aufrichtigkeit"? Hatte sie eine *Pflicht,* sich und ihr Kindlein den etwaigen Folgen einer erschütternden, kränkenden Scene zu unterziehen? Immer redet man, als ob Maria in einem Verhältniss der *Verschuldung* gegen Joseph gestanden wäre! Als ob sie ihrerseits zum Ganzen etwas beigetragen hätte und nun für die Folgen hätte stehn müssen! Ihre Schwangerschaft stand ja zu ihrem Brautstande mit Joseph in *gar keinem* Verhältniss; es war eine mit menschlichen Verhältnissen gar nicht correlate That Gottes; *wie sich dies menschliche Verhältniss nun gestalten würde in Folge jener Gottesverfügung, das war nicht die Sorge der Maria.* Umgekehrt war es vielmehr ihre *Pflicht,* wo ihres Amts nicht war, auch allen Vorwitz zu lassen. War sie ohne ihr Zuthun von Gott zur Mutter des Messias erwählt, so hatte sie auch nichts zuzuthun von eigner Vorsicht und Klugheit, um den übrigen Weltlauf mit jener Gottesthat in Uebereinstimmung zu bringen. Sondern allerdings *musste* sie erwarten, dass Gott es selbst übernehmen werde, den Joseph in Kenntniss von der Sache zu setzen. Und unten in der 5ten Erläuterung werden wir sehen, dass Maria auch gar nicht lange in Lage war, vor Joseph das Geheimniss bewahren zu müssen, dass vielmehr dieser es in den ersten Tagen erfahren haben muss. Bauer redet (pag. 87) davon, dass „die göttliche Dienerschaft nochmals in Bewegung gesetzt wer„den musste"; Strauss (pag. 166) meint: „wollte jeder, dem „eine höhere Offenbarung zu Theil wird, so denken (nämlich wie „Maria, wenn sie für Joseph eine neue Offenbarung erwartete) „wie vieler besondern Offenbarungen bedürfte es dann"; ja er

setzt hinzu, jene Erwartung der Maria, dass Gott selbst den Joseph von der Sache in Kenntniss setzen werde, sey ein „Grundsatz der Trägheit". — Es ist sehr leicht, eine Geschichte *durch Untereinandermengung der verschiedensten Standpunkte* zu verzerren und zu verdächtigen. Weil es der jetzigen Kritik so viel Müh' und Arbeit macht, ein Wunder zuzugeben, weil *sie* alles eher thut, als „die göttliche Dienerschaft in Bewegung setzen" — weil sie ferner den Satz: *„Wunder sind unmöglich"*, verdreht in den Satz: *„Wunder sind sehr schwer, und machen Gott erstaunliche Mühe"* — so schiebt sie nun diese ganze ungesalzene Ansicht der Maria unter, und sagt: Es sey schlechterdings undenkbar, dass Maria so vermessen gewesen seyn sollte, ein zweites Wunder von Gott zu erwarten! —

Maria hatte die *Pflicht*, eine Offenbarung Gottes zu erwarten; sie hatte auch die *Möglichkeit* dazu in dem Glauben an *Gott*. Giebt man also einen *Gott* zu, und giebt man zu, dass die Gesetze der immanenten Vernünftigkeit Gottes in den uns bekannten (besser: halb bekannten) Naturgesetzen nicht aufgehn, so zeigt sich: *von diesem, ihrem eigenen, Standpunkte aus betrachtet, ist unsre Geschichte vollkommen eins in sich und harmonisch;* es ist wiederum *nicht das historische*, sondern *lediglich das dogmatische Vorurtheil* gegen sie.

3. Noch sind einige unbedeutende exegetische Punkte übrig, die von Bruno Bauer mit nicht eben grosser Geschicklichkeit zu kritischen Waffen umgeschmiedet werden. Bauer geht (pag. 84 und 87) darauf aus, dass der Evangelist *seine* Bekanntschaft mit allen Erfolgen den handelnden Personen selbst unterschiebe. „Wie dem Leser Alles erklärt, bekannt und durch-„sichtig ist, wie dem Verfasser die Voraussetzungen des immer „Folgenden offen da liegen, so wird auch vorausgesetzt, dass „der nächsten Umgebung der auftretenden Personen auch das „Schwierigste erklärt, und kein undurchdringliches Geheimniss ge-„wesen sey. Die Personen dieser idealen Welt haben zuweilen „das Vorrecht, gleichsam somnambül zu seyn, und ohne verstän-„dige Vermittlung ihrer Umgebung in's Innere zu schauen". Wodurch wird dieser Satz begründet? Erstlich dadurch, das Luk. *nicht näher erzähle*, weshalb Joseph an der Schwangerschaft Marias keinen Anstoss genommen. Als ob das nöthig gewesen! Freilich wenn Lukas das Unglück gehabt hätte, für Leute sein Evangelium zu schreiben, denen es beim Lesen gar nicht um den evangelischen Gehalt zu thun war, sondern für die es nur Einen Genuss gab, den der Kuriosität, so hätte er wohl alles bis in's Einzelnste genau auseinandersetzen und expliciren müssen. Aber

Luk. hatte Leser, die ausser dem Verstand auch noch ein Herz hatten, er hatte solche Leute zu Lesern, wie ein gut Theil *ehrlicher Leute* es noch heutzutage sind, die, wenn sie Luk. 1 lesen, die Sache ganz einfach verstehen, wie sie denn auch einfach genug ist. Lukas erzählt, wie Maria die Verkündigung des Engels erhalten habe. Dann berichtet er ihre Reise zu Elisabeth, dann des Johannes Geburt; endlich cap. 2 die Reise der Maria mit Joseph nach Bethlehem, wo alles ganz so aussieht, als habe Joseph nunmehr um alles gewusst. *Wie Joseph es erfahren habe*, das zu erzählen, hatte er keine Veranlassung; der Leser konnte sich's ja selbst denken; so oder anders; darauf kam nichts an. Genug, dass Luk. meldet, Joseph sey mit Maria befreundet geblieben. Oder findet sich eine histor. Spur, dass es in der ersten Christenheit Leser gegeben, denen dies nicht genügte?

Ein zweites Argument, dass auch Matth. sein eignes Wissen um die Folgen und den Ausgang der Geschichte dem Joseph untergeschoben habe, ist das Wort δίκαιος, v. 19. Δίκαιος heisse nicht *mild*, sondern *gerecht*. Gerecht habe sich Joseph nicht der Maria gegenüber bewiesen, durch seine Nachsicht, sondern gerecht sey er gewesen „nach den Anforderungen, welche die christliche Anschauung an ihn machen musste," resp. insofern er die, welche nachher Mutter des Messias werden sollte, nicht verstiess, mithin die Geburt Christi in Bethlehem *möglich machte*. Aber sieht denn Bruno Bauer nicht, dass nicht aus Josephs, sondern aus des *Evangelisten* Munde das Urtheil δίκαιος ὢν kömmt? Mt. *konnte* ja den Joseph in jenem Sinne gerecht nennen, dass er durch sein Verhalten dem Heilsplan vorgearbeitet habe. Das gienge *von wegen der Aechtheit der Geschichte* recht wohl an; nur *exegetisch* dürfte sich so eine Bedeutung von δίκαιος schwer nachweisen lassen. Dagegen scheint nichts klarer, als das, Bruno Bauer leider unbekannt gebliebene, sonst aber allen Studenten wie Professoren zur Genüge bekannten Faktum, dass im Begriff von צדק eben so sehr der der *Rücksichtslosigkeit* und *falschen Consequenz in der Strenge*, als der der *sittlichen Laxheit* negirt ist. Von Gottes צדק ist die Rede, auch da wo er seinem eignen Gnadenbunde treu bleibt (Ps. 132, 9; Jes. 41, 10; 45, 8; 51, 5; 58, 8 etc.) Beide Seiten, die der *Billigkeit*, wie die des *sittlichen Ernstes* hat auch das neutestamentl. δίκαιος (vgl. Eph. 6, 1; Phil. 1, 7 besonders Col. 4, 1 mit 2 Tim. 4, 8; Luk. 20, 20 etc.). In unsrer Stelle treffen aber beide Bedeutungen zusammen. Denn wer sagt uns denn, dass die Worte δίκαιος ὢν allein zu μὴ θέλων κλ. zu beziehen seyen, so dass letzteres eine rein *epexegetische* Bemer-

kung zu δίκαιος ὢν wäre? Beides, das μὴ θέλων αὐτὴν παραδειγματίσαι wie der ganze Entschluss, sich von Maria zu trennen, ist durch δίκαιος ὢν motivirt. Dies einzusehn dürfen wir es nur mit *„billig“* übersetzen. *„Joseph aber, ihr Mann, der ein billiger Mann „war* (der also, obwohl er nicht alles hingehn liess — denn diese Restriction liegt ja offenbar in *billig* — doch nicht rücksichtslos verfahren wollte) *„und sie nicht öffentlich beschimpfen wollte, ge„dachte, sie heimlich zu verlassen.“*

4. Ferner ist auch in Betreff des **Besuches der Maria bei Elisabeth** noch einiges beizufügen. Zwei grosse Schwierigkeiten fand die negative Kritik, das *Hüpfen des Kindes im Mutterleibe* und die *Lobgesänge*. Die erste Schwierigkeit musste aber, um etwas zu gelten, von der Kritik erst in's enorme und ungeschlachte vergrössert werden. Die evangel. Geschichte sagt einfach: als Maria eintrat und grüsste, bewegte sich bei diesem Grusse das Kind im Leibe der Elisabeth; diese aber, welche (Luk. 1, 15 und 17) von der bevorstehenden Geburt *eines* Messias bereits ohnehin unterrichtet war, wurde nunmehr „voll des heil. Geistes“ d, h. nach der Sprache der Schrift: in *prophetischen* Zustand versetzt, und grüsste nun *Maria* als Mutter des Heilandes, und gedachte dabei der Bewegung des Kindes als einer ihr selbst auffallenden Erscheinung. — Man thut Unrecht, mit Hoffm. (pag. 226 f.) das Hüpfen des Kindes medicinisch als Folge der Erregtheit der Mutter, diese wiederum aus der Art des uns unbekannten Grusses zu erklären. Der Sinn der ev. Erzählung ist offenbar, dass dieselbe unspontane, von Gott ausgehende Wirkung, welche in Elisabeth's *Seele* den prophetischen Hellblick hervorrief, auch in ihrem leiblichen Organismus die Erschütterung, — eine Freithätigkeit des bewusstlosen Embryo — hervorrief. Diese Bewegung des Embryo *symbolisch* als Begrüssung des ungebornen Jesuskindes zu deuten, liegt nahe. Aber der *symbolischen* Ausdeutung bedarf es nicht, da *in der That* der Geist des Herrn jenes σκιρτᾷν hervorrief *mit bestimmter Beziehung zur Ankunft der Mutter Christi.* Dass der noch unbewusste Organismus bereits in dunkeln Keimen die höhern Regungen, die zum Bewusstseyn in ihm erwachen sollen, vorgebildet enthalte, oder erhalte, ist so wenig unvernünftig, als der Trieb der Pflanze nach dem Licht oder die Präformation bestimmter von den Aeltern geerbter sittlicher Fehler im Foetus.

Die ev. Erzählung also hat in sich nichts anstössiges. Damit sie dies erhalte, wird sie von **Strauss** und **Bruno Bauer**

verdreht. **Strauss** nennt es [7]) „abentheuerlich" und nebenbei „zwecklos," dass „der heil. Geist sich an ein Unbegeistetes un-„mittelbar mittheile." Von einer *Mittheilung des heil. Geistes* aber und namentlich einer unmittelbaren ist nicht die Rede, sondern von ekstatischer Einwirkung auf den leiblichen Organismus.

„Die Lobgesänge", oder richtiger der Lobgesang (denn v. 42—46 ist ein kurzer Gruss) fallen **Strauss** darum auf, weil solche poetische Reden nur als Wirkung einer ekstatischen Erfüllung mit dem πνεῦμα ἅγιον zu denken seyen, das πνεῦμα ἅγιον sich aber nicht so viele Reminiscenzen an's alte Test. werde haben zu Schulden kommen lassen [8]). — Will der Mann dem heil. Geist Gesetze geben? Hätte er doch gelesen, wie im alt. Test. *Micha* an das Wort des *ältern Micha* (vgl. *Mich.* 1, 2 mit 1 *Kön.* 22, 28) seine Weissagung anknüpft, wie die Segenssprüche der Patriarchen immer einer aus dem andern sich gleichsam herausspinnen, wie auch im neuen Test. die Apokalypse in steter Reminiscenz alltestamentl. Weissagung sich bewegt, und wie vollends hier die zerstreuten Momente der Messiashoffnung sich zusammenfassen *mussten, denn dieser Lobgesang ist ja eigentlich der Schlusspsalm des alten Testamentes.*

Die hebr. Sprache eignete sich am leichtesten zu Hymnen; die Grenze zwischen Prosa und Poesie ist in ihr eine fliessende. Kurze körnige Sätze, der natürliche Schwung des Parallelismus; vollends die sich darbietenden alttestamentlichen Typen und die Ekstase des heil. Geistes — und der Hymnus ist erklärt, und so bleibt auch hier kein Residuum physicalischer oder psychologischer oder historischer Schwierigkeit.

5. Doch ein *chronologischer* Einwurf ist hier noch übrig, welchen meines Wissens zuerst **Schleiermacher** [9]) gemacht hat. Erst nach dem fünften Monat der Schwangerschaft Elisabeth's mache Maria den Besuch, dass sie aber trotz ihrer bevorstehenden Heimführung drei Monate bei Elisabeth blieb, sey „sehr unwahrscheinlich." — **Hug** [10]) hat diesen Einwurf völlig und mit gewohnter Gründlichkeit beseitigt. Er erinnert, dass (nach *Philo* de legg. spec. II, p. 550 Turn. und *Mischn.* ketuboth c. VII, sel. 6) Jungfrauen gar **nicht** reisen durften; dass also die Reise erst

---

7) I, pag. 221.

8) Str. pag. 221 ff.

9) Ueber d. Schr. des Luk. pag. 23 f.

10) Gutachten §. 27, pag. 85.

nach Maria's Heimführung statthatte. (In der That ist Maria 2, 5 schon als vermählt vorausgesetzt). Die Folge der Begebenheiten war also diese. Maria lebte als Braut völlig getrennt von Joseph, und konnte nur durch שלירחת (pronubas) mittelbar mit ihm conferiren. Da erschien ihr der Engel. Schweigend erwartete sie, was der Herr weiter thun werde. Den pronubis sagte sie aus den oben angeführten Gründen nichts. Als aber alsobald die ersten Anzeigen der Schwangerschaft (die gewöhnlichen krankhaften Zufälle) sich zeigten, hinterbrachten es jene natürlich verwunderten und argwöhnischen Weiber dem Joseph [11]). Es erfolgte die Erscheinung des Engels an ihn, und *alsobald* führte er Maria heim. — Für das alles genügt ein Zeitraum von höchstens vierzehn Tagen. Gleich nach der Heimführung trat Maria mit Willen Josephs (vgl. Matth. 1, 25) die Reise an. — Fiel nun nach Luk. 1, 26 die Verkündigung des Engels an Maria in den Anfang des sechsten Monats der Schwangerschaft Elisabeths, so geschah die Reise Maria's zu ihr ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, etwa 14 Tage drauf) vor Ende des sechsten Monats, und die Rückreise — wenn auch die „drei Monate" des Aufenthaltes *voll* gerechnet werden — schon vor Ende des neunten, so dass Maria beim Eintritt der Geburt Johannis schon wieder weg war. Es stimmt also alles aufs beste zusammen. — Die Kritiker, die vom sechsten bis Ende des neunten Monats knapp die „drei Monate", für das übrige aber keine Zeit mehr herausbringen, haben also vergessen, dass vom Anfang des sechsten bis Ende des neunten Monats nicht *drei*, sondern *vier* Monate sind.

§. 46.

Die Geburt des Herrn.

(Luk. 2, 1—20.)

Als Joseph, veranlasst durch eine von Augustus angeordnete Katastrirung (vgl. §. 41) nach Bethlehem, seinem Stammorte [1]), reisen musste, nahm er

11) *Sichere*, medicinisch *untrügliche* Zeichen der Schwangerschaft kommen allerdings in den ersten Wochen derselben nicht vor. Aber an eine Untersuchung vom Standpunkte der gerichtlichen Medicin zu denken, sind wir auch durch nichts genöthigt. Wo zu jenen krankhaften Symptomen *nachher* noch das erste Ausbleiben einer Menstruation hinzutritt, da wird man neunundneunzigmal unter hundert Fällen mit Recht auf Schwangerschaft schliessen, und dieser Beweis wird den *pronubis* und deren Versicherung dem *Joseph* hinreichend gewesen seyn zum wesentlichsten Verdachte.

1) Hoffmann leitet Josephs Reise daher, dass er entweder in Bethleh. ge-

Maria mit sich. Während ihres Aufenthaltes in Bethlehem kam die Zeit, da sie gebären sollte. Der Sohn, den sie geboren, musste, weil sonst kein Platz in dem Hause war, in einer Krippe liegen. Aber während das neugeborne Jesuskindlein so sehr unter menschliche Würde erniedriget war, so hat der Herr draussen in der Finsterniss seinen Engel gesandt, dass der's den Hirten auf dem Felde bezeugen sollte, es sey der Heiland geboren, der Messias in der Stadt Davids. — Die Hirten kamen, und fanden das Kind, und erzählten der Maria alles, was geschehen war, und sie bewegte die Worte in ihrem Herzen.

---

1. Der Reichthum religiöser wie ästhetischer Wahrheit ist hier so gross, wie kaum in einem andern Abschnitt der heil. Geschichte. Wie Luk. ein herrlicher Künstler ist in zarter Darlegung von *Kontrasten*, (vgl. §. 31) so hat er hier jenen (Joh. 1 speculativ entwickelten) höchsten aller Kontraste, der alle weitern Entwicklungen des Lebens Jesu, seines Leidens und Sieges, des Wesens seiner Kirche, im Keime schon in sich enthielt, in mehr denn klassischer, in himmlischer Einfalt dargelegt. Der Sohn Gottes wird geboren, und gleich sein erstes Lager ist ein Trog, eine Futterstätte des Viehs. Der Evangelist sagt uns nicht, *wie es gekommen,* dass kein andrer Platz für das Kind da war; nicht, ob Maria unterweges von den Wehen sey überrascht worden und in den nächsten Stall sich geflüchtet habe, oder vielmehr dies Haus, wo sie wohnte, von anderen Fremden überfüllt war, oder, was das wahrscheinlichste und natürlichste ist, ob es eben recht arme Leute waren, bei denen Joseph und Maria (selbst arm vgl. Luk. 2, 24) wohnten, in einem kleinen Hüttchen, wo kein Ueberfluss an Hausrath, wo man eben zum nächsten besten Troge griff, um das Kind nur nicht auf die Erde legen zu müssen. Genug, arm und elend lag das Kind in seiner Krippe da. Und dies Kind, von dem kein Kaiser und kein König Notiz nimmt, und das draussen liegt in der Hütte vor dem Dorf, ist Gottes Sohn. Aber wie es den Augen der Welt verborgen ist, so wird es offenbar denen, die den Herrn fürchten und seines Heiles warten. Israelitische Hirten, Leute, die mit dem Treiben der

boren oder dort Bürger gewesen sey. Und doch sagt Luk. so deutlich *διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ.* Des Bürgerrechts bedürfen wir also durchaus nicht zur Erklärung. Geboren scheint Joseph allerdings in Bethlehem zu seyn, wenn er *ἐκ πατριᾶς (πόλεως) Δαυίδ* genannt wird. Aber schon um des *οἶκος* (der *gens*) willen musste er bei jüd. Zählungsart nach Bethlehem kommen.

Städte nichts zu thun haben, sind in derselben Nacht auf dem Felde bei ihren Heerden. Da erscheint die *Herrlichkeit des Herrn* und ein *Engel des Herrn*, die Vermittler aller alttestamentlich-theokratischen Offenbarung. Dass der *Heiland*, dass der *Messias*, und dass er in der *Stadt Davids* geboren sey, ist der Inhalt der Engelsbotschaft. Und nun ertönt der Lobgesang der himmlischen Heerschaaren.

Die Frage entsteht nun: „*Hat die Erzählung* auch unter der „Voraussetzung, dass Jesus Gottes Sohn war, *innere Wi-* „*dersprüche und Inconvenienzen, oder nicht?*" Denn wenn Strauss nach einem Zweck fragt, und als solchen Zweck die Bekanntmachung der Geburt Jesu oder die Belohnung der Frömmigkeit der Hirten ansieht, einen höheren, als solche *äusserliche* Zwecke, sich aber nicht denken kann, so zeigt er eben, dass er ganz von der Voraussetzung ausgehe, *Jesus sey nicht Gottessohn gewesen, und zu seiner Ehre könne die Sache nicht geschehen seyn* [2]). Denn war Christus Gottes Sohn, wird dann Strauss noch nach einem andern *Zwecke* fragen, als dem, den die Sache *in sich* hat, dem heiligen göttlichen Decorum? — Hat Sophocles eine Wahrheit? Oder Göthe? Was ist all ihre ästhetische Wahrheit gegen die (einstweilen nur *ästhetische*) Wahrheit, dass der menschgewordne Gott, der in der Krippe liegt, draussen in der Nacht von Gottes Engeln den frommen Hirten angekündigt wird? Eine solche *Schönheit* der still sich verbergenden und doch offenbarenden Gottesherrlichkeit trotz äusserlicher Verachtung — es soll weiter nichts seyn — wäre allein schon *Zweck* genug, dass Gott sie realisirt hätte, wenn es auch wirklich nur *Schönheit*, und nicht *Wahrheit* und nicht *Nothwendigkeit* wäre.

2. Eine Unwürdigkeit, die keiner Widerlegung werth ist, ist es, wenn Strauss gesagt hat, die Hirten hätten bei der Unbestimmtheit des vom Engel ihnen gegebenen Zeichens wohl erst alle Ställe durchlaufen müssen. Von einem Stall ist gar nicht

---

2) So verkehrt es ist, für jeden Beschluss des göttlichen Waltens und Willens einen äusseren Zweck ausfindig machen zu wollen, so sehr lässt sich in manchen Fällen neben jener göttlich freien Nothwendigkeit, die ihren Zweck in sich selbst hat, allerdings noch eine specielle Bethätigung dieser Nothwendigkeit in speciellen Folgen ahnen. So, wenn Maria, die Jesum geboren hatte, und im mütterlich natürlichen Gefühle sich *über* dem Kinde fühlte, und in diesen Momenten am leichtesten durch die Seite der Fleischesschwachheit irre werden konnte an dem Gottessohn, — nun die Kunde der Hirten als *ἀντιτάλαντον* erfährt!

die Rede. Mit der φάτνῃ waren die Hirten schon angewiesen, bei armen Leuten zu suchen. Und das wollen sie auch thun; sie sprechen die Absicht des „διελθεῖν" aus, welches „alle Plätze durch — von einem zum anderen gehen" bedeutet. Diese Mühe war ihnen nicht zuviel. Wie früh oder spät sie das Kind in der Krippe fanden, wissen wir nicht.

In Wahrheit ist die Geschichte also, sobald man von dem neutestamentl. supranatur. Standpunkte sie betrachtet, *in sich harmonisch.* Nur gegen *diesen dogm. Standpunkt,* nicht gegen das *histor.* Gepräge der Geschichte darf der Zweifel sich richten.

§. 47.

Die Darstellung im Tempel.

(Luk. 2, 21—40.)

Als das Kindlein acht Tage alt war, wurde es beschnitten, und ihm der vom Engel gebotene Name Jesus gegeben. Vierzig Tage aber nach seiner Geburt, am gesetzlichen Ende der Reinigungsperiode, trugen es Maria und Joseph in den Tempel, es dem Herrn als Erstgebornen zu weihen (Ex. 13, 2; Num. 8, 16) und das vorgeschriebene Opfer zu bringen. Da, als der Sohn Gottes zum erstenmal im Hause seines Vaters dargestellt wurde als ein dem Herrn geweihter, da geschah es, dass ein gottesfürchtiger Greis, Simeon, dem der Herr die innere Offenbarung gegeben hatte, er solle das Anbrechen des neuen Bundes erleben, und den Gesalbten des Herrn mit Augen sehn, nun voll des Geistes in den Tempel trat, und wie er das Kind sah, es in prophetischem Schauen erkannte und auf die Arme nahm, und nun, wer das Kind sey und was es zu kämpfen habe, offenbarte. Hier im Tempel zu Jerusalem, ward Christus zum erstenmale der Heiland der *Heiden* genannt. Hier im Tempel zu Jerusalem ward auch zum erstenmal das Brechen des alttest. Bundesvolkes in zwei Theile, der Anstoss des fleischlichen Israels, der Kampf und Schmerzenstod, den der Sohn Gottes von den Knechten des Hauses des Herrn zu erleiden habe, in geheimnissvoller Rede angedeutet. Und auch eine Prophetin, *Anna*, trat herzu, und redete von dem Kinde zu allen denen, die seiner wahrhaft und im Geiste warteten.

---

1. Diese Geschichten sind so einfach und klar, dass selbst Strauss und Bruno Bauer keine Schwierigkeiten und Widersprüche zu finden wussten. Ersterer flüchtet deshalb wieder zu seiner Teleologie. „Ein Wunder anzunehmen" sagt er (pag. 290) „fällt uns aber *ausser den allgemeinen Gründen gegen die Zulässigkeit* „*des Wunders überhaupt*, hier noch insbesondre deswegen schwer, „weil sich kein würdiger *Zweck* desselben denken lässt." Entweder müsse der Zweck — so belehrt uns der Mann — darin bestanden haben, dass der Glaube an jenes Kind in weiteren

Kreisen begründet worden wäre, aber — „*davon ist nirgends eine Spur*“ (vgl. v. 38 *καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς προςδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἱερουσαλήμ!*) oder „wir müssten den Zweck nur in „Simeon und Hanna suchen“ — — allein dass um solcher „vereinzelter Zwecke willen die Vorsehung Wunder geschehen lasse, „ist mit richtigen Begriffen von derselben nicht zu vereinigen.“

Er verdreht schon wieder den Satz: Wunder sind *unmöglich*, in den andern: Wunder sind *sehr schwer*, und machen der „Vorsehung“ erstaunliche Mühe. Was soll die „Vorsehung“ sich also „um so vereinzelter Zwecke“ willen plagen! Ja wenn noch ein realer *Nutzen* hätte erzielt werden können! — Was wohl Strauss sagen würde, wenn „die Vorsehung“ zu dem Zweck ein Wunder gethan hätte, um ganz Jerusalem auf einmal zum Jesuskinde zu bekehren?!! — Nein. Entweder sind Wunder „überhaupt unzulässig“, und dann ist es Ueberfluss und sinnlos, zu sagen „sie fallen hier noch insbesondere schwer.“ Oder: Wunder sind möglich, d. h. über den uns bekannten Natur- und psychologischen Gesetzen unsrer durch die *Sünde* gestörten Erden- und Menschen-Natur waltet noch ein Reich höherer Freiheit und Herrlichkeit; und dann brechen die Gnadenströme dieses Reichs nicht „mühevoll nur in den allerunentbehrlichsten Fällen“ herein, sondern umgekehrt immer, sobald es *irgend möglich* ist, und wo nur nicht durchaus seitens der sündigen Menschheit Widerstand geleistet wird. Diese Gnadenströme gestalten sich dann in Momenten, wo es auf Begründung eines Neuen ankommt, das *historisch* und doch zugleich von *ewiger Bedeutung* für *alle* Zeiten ist, wie zu Christi Zeit, als Gabe der Weissagung und des Wunders, wo es aber auf Erhalten und Fortentwickeln des Gegebenen ankömmt, als die gewöhnlichen Gnadengaben des Geistes.

2. Wenn Strauss (pag. 315) ferner nicht zu fassen vermag, wie Maria sich habe über Simeons Rede *wundern* können, wenn er bemerkt, die Mittheilungen über die *ῥομφαία* etc. könnten nicht der Anlass dazu gewesen seyn, da Maria sich schon vorher wundre, die Beziehung Jesu zu den Heiden auch nicht, da diese schon im a. T. geweissagt war; es bleibe also nur die von Simeon ausgesprochne Messianität des Kindes als Grund der Verwunderung übrig, woraus aber folge, dass die frühern Mittheilungen der Engel an Joseph und Maria nicht könnten geschehen seyn — so erinnern wir Hrn. Strauss an die eine mögliche Ursache der Verwundrung, an welche er, so nahe sie lag, nicht hat denken *wollen:* Maria erstaunt, dass Simeon das Kind, von dem er seinerseits noch nichts gehört hat, doch *auch* sogleich

als den Messias erkennt; dass also die Worte des Greises mit denen der Engel übereinstimmen, und ihnen zur Bestätigung dienen. Dies die Ursache ihres *freudigen Erstaunens.*

Die Geschichte ist also von allen histor. Widersprüchen frei. Nur der dogmat. Einwurf: „Weissagung und prophetischer Hell-„blick ist überhaupt unmöglich" — nur dieser kann gegen sie geltend gemacht werden.

§. 48.

Die Weisen aus dem Morgenlande.

(Mt. 2.)

Einige Zeit nach Jesu Geburt kamen Chaldäer (Astrologen) aus dem Osten her nach Jerusalem, und fragten daselbst nach einem „König der Juden", der geboren seyn solle; denn sie hätten „seinen Stern" *aufgehen* sehn [1]). Nicht allein *Herodes,* der als Tyrann bei jedem Anlass zu zittern Ursache hatte, sondern auch alle Einwohner der Hauptstadt, vor neuen Umwälzungen, wie vor des Königs Zorne bangend, erschracken über diese Aufsehn erregende Geschichte. Da berief jener die Priester und Schriftgelehr-

---

1) *Ἐν τῇ ἀνατολῇ* wird wohl „im Aufgange" oder „wir sahen ihn, wie er aufging" zu erklären seyn. Denn „das Morgenland" heisst V. 1 *αἱ ἀνατολαί* im Plural. Nach Meyer und Kuinöl ist das *ἐν τῇ ἀνατολῇ* dem *ἐπάνω* v. 9 (der *Aufgang* dem *Kulminiren*) entgegengesetzt. Dass ein neuer Stern *aufging, heraufstieg,* war eben das bedeutsame. Ein Aufflammen hoch am Himmel wäre meteorartiger, unbedeutender gewesen. Uebrigens kömmt auf die Erklärung von *ἀνατολή* für die weitre Auffassung der Begebenheit gar nichts an. Nur der S. 178 genannte Autor in Zeller's Jahrb. (S. 18 Anm. 2) findet die Erklärung des Wortes *ἀνατολή* wesentlich für die Erklärung des Sterns. Er meint, zu unsrer Ansicht von einem neu aufleuchtenden *„Fixstern"* passe das *Aufgehen* nicht. Als ob bloss die Planeten auf- und untergingen, die Fixsterne aber nicht!! Als ob ferner nicht ein *neu erscheinender* Stern, besonders wenn er zweimal erschien, also nach einer Unterbrechung wieder erschien, nicht eine andre Stellung unter den Sternbildern konnte eingenommen haben? Denn ein *Fixstern im eigentlichen Sinn* ist ja keiner unter den (oft beobachteten) neu erscheinenden Sternen, sondern vielmehr ein unerklärtes Phänomen, und nicht wir, sondern nur der genannte Autor hat den neu aufleuchtenden Stern in einen Fixstern verwandelt. — Völlig confus übersetzt derselbe Autor (S. 23): „wir haben seinen Stern im Morgen-„lande, im Osten, gesehen", und bemerkt: „so scheint Mt. *ἀνατολαὶ* und „*ἀνατολή* zu unterscheiden" (also so, dass erstres das Morgenland, letztres die Himmelsgegend bezeichnet; das ist ja eben *unsre* Erklärung!) fügt aber sich selbst widersprechend bei: „oder aus welchem Interesse „würden sie sagen müssen, der Stern sey am Osthimmel gestanden?" —

ten, um von ihnen den Ort zu erfahren, wo laut der Weissagung der Messias geboren werden sollte, und nach Michas Weissagung ward ihm Bethlehem genannt. Nun liess er ohne Aufsehen die Chaldäer zu sich bescheiden, und liess sich über die ganze siderische Erscheinung, mithin also vor allem über die Zeit ihres Eintretens die genaueste Kunde ertheilen. Nachdem er, der die Vernichtung des Kindes, falls ein solches sich finden sollte, bereits, wie man sich denken kann, beschlossen hatte, solcherweise über den Ort, wo er es zu suchen hatte, wie über sein Alter unterrichtet war, gebot er, um noch sichrere Nachricht zu erlangen, den Chaldäern, das Kind in Bethlehem aufzusuchen, und ihm alsdann auf der Rückkehr Antwort zu bringen, „weil auch er kommen wolle, ihm seine Verehrung zu bezeigen". Die Weisen gingen hin nach Bethlehem, und der Stern stand wieder vor ihnen auf dem ganzen Wege. Und da sie das Kind gefunden hatten, beteten sie es an, und gaben ihm königliche Geschenke. Gott aber that ihnen kund im Traume, nicht wieder über Jerusalem heimzukehren. Da sie nun nicht kamen, ward Herodes auf's höchste erbittert, und säumte nun nicht, die wenigen Nachrichten, welche er zuvor über Aufenthalt und Alter des Kindes empfangen hatte, zu dem grausamen Befehle, wodurch er seinen Zweck sicher zu erreichen hoffte, zu benützen, dass alle noch nicht zweijährigen Kinder in Bethlehem sollten umgebracht werden. Joseph aber, im Traume von einem Engel gewarnt, war bereits mit Maria und dem Kinde nach Aegypten entflohen.

---

1. Solch merkwürdige, stringente Beweise der Glaubwürdigkeit, wie diese Geschichte, hat keine andre aufzuweisen. Wir stellen die Data einzeln zusammen

a) Am 20. Mai 747 u. c. (in demselben Jahre, wo nach Ideler's gründlichen und ganz unumstösslichen Berechnungen Christus geboren) [2]) traten die beiden grössten oberen Planeten, *Jupiter* und *Saturn* im Zeichen der *Fische* so zusammen, dass sie am Morgenhimmel in der geringen Entfernung von *einem* Grade stunden. Am 27. Okt. desselben Jahres kamen sie im 16. Grad der Fische wieder beinahe bis auf *einen* Grad zusammen, und stunden nun um Mitternacht am *Südhimmel.* Am 12. Nov. fand eine dritte Conjunktion im 15. Grad der Fische statt. Ueberdies stand (nach Kepler) der *Mars* damals auch bereits in der Nähe.

b) Der Jude Abarbanel, der von einer solchen Conjunktion im Jahr 747 u. c. *nichts weiss,* berichtet als Tradition [3]), dass

---

2) Ideler, Handb. der math. und techn. Chronol. Bd. 2, pag. 385—399. Es ist klar, dass durch meine exeg. Ansicht, wonach unter ἀϛήϱ nicht die Conjunktion dreier Planeten selbst, sondern ein gleichzeitig mit dieser Conjunktion erschienener neuer Stern zu verstehn ist, die Berechnung *Idelers* nicht im mindesten angefochten, noch zur Hypothese wird.

3) *Maajne haschuah*, Amsterd. 1547. pag. 83. Vgl. Münter Progr. (1821) pag. 54 ff.

keine Planetenconjunktion wichtiger gewesen sey, als die des Jupiter und Saturn, die sich 2365 m. c. drei Jahre vor *Mosis* Geburt in den *Fischen* zugetragen habe, bemerkt dabei, dass die Fische das für die Israeliten wichtigste Sternbild seyen, und schliesst aus einer zu seiner Zeit (1463 aer. Dion.) stattgehabten ähnlichen Conjunktion im Zeichen der *Fische*, dass nunmehr die *Geburt des Messias* bevorstehn müsse. — Aus allem dem geht wenigstens soviel mit Sicherheit hervor, dass den Juden schon von alten Zeiten her Conjunktionen im Zeichen der *Fische* besonders wichtig waren [4]). Da nun aber die Israeliten nicht selbst Erfinder der Astrologie waren, sondern dieselbe von den *Chaldäern* empfingen, so muss die Bedeutsamkeit einer Conjunktion in den Fischen *auch bei diesen* gegolten haben.

c) Kepler beobachtete zuerst am 17. Dec. 1603 eine Conjunktion des *Jupiter* und *Saturn* in dem Zeichen des Steinbocks (im Sternbild des Schlangenträgers), wozu dann im Frühling 1604 noch der *Mars*, und im Herbste noch ein neu aufleuchtender Stern trat, der an Glanz den Sternen *erster Grösse* gleich ward, und 1605 wieder verschwand.

Benützen wir diese Data, so ergiebt sich uns folgendes. So wenig es als ein *stehendes Gesetz* betrachtet werden kann, dass bei Conjunktionen grösserer Planeten *neue Sterne* aufleuchten, so wenig kann doch von dem 1604 erschienenen neuen Stern geleugnet werden, dass sein Zusammentreffen mit der Conjunktion des *Jupiter* und *Saturn* und dem nahen *Mars* merkwürdig bleibt. Ohne dasselbe optisch oder kosmisch erklären zu wollen, behalten wir uns nur die Frage vor, ob es nicht bedeutungsvoll sey, in einer Zeit von einem ebenfalls *neuen Stern* zu hören, in welcher laut astronomischer Berechnung ebenfalls eine ganz gleiche Conjunktion stattfand. Ja jener neue Stern erschien zweimal, erst am Osthimmel, dann (nach heliakischem Untergang) einige Monate später am Südhimmel, und dies stimmt mit dem zweimaligen Auftreten der von Ideler berechneten Conjunktion am Ost- und dann am Süd-Himmel *merkwürdig genau* zusammen [5]). — Es er-

---

4) Nach Ideler II, pag. 401 f. und Kepler *de stella nova* (1606) auch den späteren Astrologen. Die Sache hat in der regelmässig periodischen Wiederkehr der „Conjunktionen im feurigen Trigon", die ungefähr alle 794 Jahre erfolgen, ihren Grund.

5) Wieseler chron. Syn. pag. 69 beruft sich überdies auf eine bestimmte Nachricht in den von Fouquet 1774 edirten chinesischen astron. Tafeln, wonach in dem Jahre, welches nach unsrer Rechnung das 4te vor Christi

hellt, dass wir unter ἀςὴρ nicht die *Conjunktion selbst* (so Ideler) verstanden wissen wollen, obwohl das sprachlich wohl nicht so ganz unmöglich wäre, als es die Herren Strauss und Bruno Bauer gerne darstellen möchten, sondern (mit Kepler) einen

---

Geburt aer. Dion. ist, ein neuer Stern erschienen wäre. Wieseler selbst setzt nun Jesu Geburt nicht sechs, sondern nur vier Jahre vor den Anfang der dion. Aera, indem er zwischen die Erscheinung der Conjunktion 747 und die wirkliche Geburt Jesu (womit die Ankunft der Weisen in Palästina zusammengefallen sey) beiläufig zwei Jahre fallen lässt. Ich gestehe, von dieser Ansicht nicht überzeugt zu seyn. Was vor allem jene chines. Tafeln betrifft, so mögen diese sonst wohl viel glaubwürdiges enthalten; ob aber gerade in diesem Punkte nicht ein fremder Einfluss stattgefunden hat? — Und was die Reise der Magier betrifft, so sieht man nicht ein, warum diese schier zwei Jahre nach eingetretener Conjunktion warten, ehe sie wirklich nach Palästina ziehen. Am allerschlimmsten ist, dass der Stern, den sie zwischen Jerus. und Bethlehem *wieder*sehen, nach Wies.'s eignem Geständniss (pag. 72) ein *anderer*, als die im Orient beobachtete Conjunktion gewesen seyn müsste. Letztere war eine Planetenconjunktion 747, der auf dem Weg nach Bethl. erschienene Stern soll ein neu-aufleuchtender Stern des Jahres 750 gewesen seyn. Wie stimmt dazu der evang. Bericht? Deshalb nimmt Wies. dreierlei an: a) eine Conjunktion 747, b) einen neuen Stern im Orient 750, auf dessen Erscheinung hin die Magier sich zur Reise entschliessen, c) denselben neuen Stern, der zwischen Jerusalem und Bethlehem wiedererscheint. — So wird aber die Conjunktion zur blossen Nebenperson, und wenn der *neue Stern* 750 es eigentlich gewesen, der die Magier zur Reise bewog, wie konnten sie (Matth. 2, 8 vgl. v. 9) das Jahr 747 als τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀςέρος angeben? War in diesem Jahre doch nichts als die nach Wies.'s Annahme relativ unwichtige Planetenconjunction vorgekommen! — — Die Ansicht, dass Jesus nur 4 Jahre vor der dion. Aera geboren sey, sucht Wies. ferner (pag. 101) durch die Hypothese zu stützen, dass der bei *Jos.* ant. 17, 6, 2—4 erzählte Aufstand des Mathias nicht (wie *Jos.* sagt) in der Anheftung eines Adlers am Tempel, sondern in der Luk. 2 erzählten ἀπογραφή seine Veranlassung gehabt habe. *Quo jure?*

Mit der freudigen Anerkennung der sonstigen gelehrten Untersuchungen Wieseler's, ist meine abweichende Ansicht über das Geburtsjahr Jesu insofern nicht in Widerspruch, als ich Luk. 3, 23 unmöglich für eine bis auf das Jahr genaue und nur in Monaten zweifelhafte Zeitangabe halten kann. Hiebei entgehe ich überdies der Annahme, (Wies. pag. 194 ff.) dass Luk. 3, 2 nicht vom ersten, sondern von einem zweiten oder noch späteren Auftreten Johannis d. T. die Rede sey. — War Jesus 6 v. Chr. geboren, so war er bei seiner Taufe 35 Jahre alt, womit dann auch die Stelle Joh. 8, 57 stimmt. Damals (Herbst 32) war Jesus 38 Jahre alt.

neuen Stern, der damals zugleich mit der Conjunktion ebensogut wenigstens erschienen seyn *kann*, als er 1604 zugleich mit ihr erschienen *ist*.

Es erhellt aber auch, was man von dem Raisonnement in Zeller's Jahrb. 1847, Heft I zu halten habe. In unwürdigster Weise wird unsre Argumentation dort folgendermassen verdreht. a) „Wenn ein besonderer kosmischer Zusammenhang des Zeichens „der Fische mit Israel trotz dem R. Abarbanel nicht wirklich „besteht, so kann, was dort sichtbar wird, nicht wirklich dem „Volk Israel gelten.“ Das haben wir auch nicht behauptet, dass das, was im Zeichen der Fische sichtbar wird, dem Volk Israel gelte; sondern haben uns bloss auf die Tradition Abarbanels als auf einen Beweis berufen, dass *die chald. und jüd. Astrologen* in ihrer *Astrologie* einen Zusammenhang zwischen jenem Sternbild und dem Volk Israel müssen angenommen haben; und daraus haben wir erklärt, wie jene Chaldäer darauf kommen konnten, jenes Phänomen gerade auf einen *israelitischen* König zu deuten; wir haben aber dabei *ausserdem* noch auf die im Orient bekannt gewordenen Weissagungen Bileams und Daniels verwiesen. b) „Wenn „eine solche Conjunktion der oberen Planeten gar nicht nur da„mals, sondern von Periode zu Periode wiederkehrt, ohne dass „Christus jedesmal gleichzeitig geboren wird (!) so kann auch „die damalige Conjunktion Christi Geburt nicht wirklich bedeuten.“ Was heisst: „wirklich bedeuten?“ Wir haben wahrlich keine Veranlassung gegeben, uns die thörichte Ansicht aufzubürden, als ob eine solche Conjunktion in objektiver Wirklichkeit jedesmal die Geburt eines bedeutenden Mannes nach sich ziehe, oder als ob jene bestimmte Conjunktion die Ursache der Geburt Christi gewesen wäre! Wir sagten nur: nach den damaligen Ansichten und Anschauungen der Chaldäer konnte *ihnen* ein solches Phänomen als Zeichen erscheinen, dass die von ihnen nach Bileams und Daniels Weissagungen erwartete Geburt eines Königs von Israel nun einzutreten im Begriffe sey. Ob es nun Gottes würdig sey, sich einmal vorhandener *irriger* Ansichten der Menschen zu bedienen, um Seine Zwecke auszuführen, davon werden wir unten reden. — c) Der genannte Autor entblödet sich nicht, mir (mit Anführung der Seitenzahl meines Buches!) folgenden unsinnigen Schluss Schuld zu geben: „Wenn Kepler 1604 bei dersel„ben Constellation, damals freilich im Zeichen des Steinbocks, „noch einen neuen Fixstern aufleuchten sah, der nachher wieder „verschwand, warum sollten die Magier nicht auch einen solchen „gesehen haben und in diesem besonderen Stern den des Messias

„erkennen?“ und fährt dann fort: „Aber statt dieses unsichern „Schlusses läge es ja viel näher zu folgern, dass der Mess. ei- „gentlich zu Keplers Zeit in dem Volke, welchem das Zeichen „des Steinbocks gilt, geboren seyn müsse.“ Ich hatte (man vgl. meine, aus der ersten Aufl. unverändert herübergenommenen Worte oben S. 229, Z. 20 ff.) nicht geschlossen: *Anno* 1604 *erschien neben jener Conjunktion ein neuer Stern;* folglich sey (auch *abgesehen* vom Bericht des Mt.) *zu vermuthen, dass* 747 *u. c. neben einer ähnlichen Conjunktion auch ein neuer Stern erschienen sey; ein neuer Stern bedeute aber den Messias;* folglich *müsse wohl* 747 *u. c. der Messias geboren seyn.* Sondern ich hatte gesagt: *Mt. berichtet* von einem neuen Stern, der zur Zeit der Geburt Christi erschien; nun zeigen *astronomische Berechnungen*, dass *um die Zeit*, wo Jesus nach Luk. 1 und Mt. 2 jedenfalls wirklich geboren seyn muss, eine seltene Planetenconjunktion stattfand, und zwar eine solche, bei deren späterem Wiedererscheinen 1604 thatsächlich *auch* ein neuer Stern erschien. Ich hatte aus dem ungesuchten Zusammentreffen des *Berichtes des Matthäus* mit der *Vergleichung der zwei Conjunktionen* 747 *und* 1604 den Schluss gezogen, dass es wohl schwerlich ein *Mythus* seyn könne, was Mt. von dem neuen Stern berichte, weil es doch in der That gar zu unglaublich wäre, wenn dieser *Mythus* in seinem Resultate — dass gleichzeitig mit der 747 *thatsächlich stattgefundenen* Conjunktion ein neuer Stern aufgeleuchtet sey — so merkwürdig mit einer analogen *Thatsache* des Jahres 1604 zusammenträfe. Verdrehung aber ist jedenfalls die unwürdigste Art der Widerlegung.

Erinnern wir uns nun mit Ideler (p. 408) an die Weissagung *Bileam's*, die, mag sie nun dem negativen Kritiker als historisch gelten oder nicht, doch jedenfalls zu Zeiten des Exils mit dem Pentateuch vorhanden war, und in das Morgenland gekommen ist, erinnern wir weiter daran, dass aus *Daniel* (mag er für ächt gelten oder nicht) soviel mit Bestimmtheit hervorgeht, dass ein Anschliessen der exilischen Juden an die chaldäische Astrologie muss denkbar gewesen, mithin vorgekommen seyn — erinnern wir endlich daran, dass, tausende von Juden in Chaldäa lebten [6]) — so wird es erklärlich, wie chaldäische Magier, denen

6) Vgl. *Joseph.* ant. 15, 3, 1. Die Könige der *Himjariden* (seit 100 vor Chr.) und die von *Adiabene*, dem nördlichen Chaldäa waren Juden. Doch möchte ich nicht mit Kepler und Hoffm. (L. J. 249) die Weisen selbst für Juden halten. Vgl. dagegen v. 2, wo sie von „den Juden“ in der dritten Person sprechen. Ueberhaupt erscheinen sie durchaus als *fremd*.

eine Conjunktion im Zeichen der Fische bereits ohnehin für merkwürdig, denen das Zeichen der Fische für das Judäa's galt, denen die Weissagung von einem Stern, der aus Jakob aufgehn und herrschen und siegen solle, bekannt war, — dass solche durch eine Conjunktion zweier Planeten im Zeichen der Fische, denen ein dritter Planet nahe stand, und neben denen ein *ganz neuer Stern* aufleuchtete, auf die bestimmte Meinung kommen konnten, ein *König* und zwar ein König von *Judäa*, und zwar *der längst verheissene* müsse geboren seyn [7]). Ist es nun wahrscheinlich, dass eine Geschichte, die so merkwürdig mit den Resultaten der *neuesten astronomischen Wissenschaft* zusammenstimmt, *erdichtet* oder *mythisch entstanden* sey. Das müsste ein sehr „hellsehender“ Mythus gewesen seyn, der sich den 18 Jahrhunderte später zu machenden Forschungen so herrlich anzupassen gewusst hätte!

2. Nach dieser zunächst nicht in den Plan dieses ersten Theiles gehörigen Digression gehen wir auf die gewöhnliche Frage nach der **innern Einheit und Widerspruchlosigkeit der Erzählung** ein. Einer der zahlreichen von **Strauss** producirten Einwürfe: „woher die Magier von einem König der *Juden* etwas hätten wissen können“ [8]) ist im vorigen bereits mehr als zur Genüge erledigt, und so haben wir gar nicht mehr nöthig, auf die nicht bloss zu Vespasian's [9]) sondern schon vor des Au-

---

7) Sie verstanden nicht (wie **Bleek** S. 22 missdeutend sagt) die Weissagung Bileams von einem *Stern*, sondern von einem *König*. Nicht aus der Lektüre von *Num.* 24 sondern aus der *chald. Astrologie* kam ihnen die Anschauung, dass ein wirklicher Stern Vorläufer des Königs seyn werde. Die Meinung **Hug's** (Gutachten pag. 114), die Magier hätten die Reise aufs geradewohl unternommen, um zu probiren, ob wirklich *etwas wichtiges* geschehen sey, ob also die zuvor beobachtete Erscheinung *etwas* bedeutet habe, kann ich weder für supranaturalistisch noch für natürlich halten.

8) L. J. I, p. 250. „Unsre Erzählung beginnt ganz so, wie wenn es sich „von selbst verstünde, dass Astrologen einen die Geburt des Messias an„kündigenden Stern als solchen zu erkennen vermöchten“ u. s. w. Wiederholt von **Bruno Bauer**, Synopt. I, p. 96 ff.

9) Br. **Bauer** möchte pag. 96 — 100 die Nachrichten des Tacitus und Suetonius über die zu Vespasians Zeit geläufige Erwartung eines Weltherrschers aus dem Orient als aus einer Stelle des Josephus entstanden nachweisen. — Was *Dio Cassius* hist. rom. 45, 1 und *Sueton.* im **Octav.** c. 94 von ähnlichen Erwartungen 60 v. Chr. berichten — sollte das auch aus Josephus herstammen?

gustus Zeiten verbreitete Erwartung, ein Weltherrscher werde im Orient aufstehen, zu verweisen.

Einen andern Einwurf, wonach (Str. pag. 250) die Erzählung von den Hirten und die von dem Stern sich gegenseitig ausschliessen sollen, weil, wenn jene historisch, die Kunde vom Messias längst sich bis in das nur 3 Stunden von Bethlehem entfernte Jerusalem verbreitet haben, und nicht erst durch die Magier dahin gekommen seyn würde, sollten wir aus Schonung für den Kopf, darin er entsprungen, mit Stillschweigen übergehn. — Man sieht im Geiste die Einwohnerschaft der Residenz in ihrem Treiben, und wieviel sie sich um das bekümmern, was ein paar Hirten in einem mehrere Stunden entlegenen Dorfe sich und ihresgleichen erzählen. — Warum verweist Strauss nicht lieber auf die *Darstellung im Tempel?* Da war noch mehr Gelegenheit, dass des Heilands Geburt bekannt wurde. Aber wer wird sich um das Kind des Dorfzimmermanns und um die Reden des „alten Mannes“ und der „Betschwester“ (denn so mochten Simeon und Hanna wohl im Munde ihrer damaligen Mitmenschen heissen) bekümmert haben?

3. Aus der Erzählung, wie der Stern den Weisen erschienen und von ihnen benützt worden sey, entnehmen Strauss und Bruno Bauer zwei Classen von Einwürfen, erstlich *exegetische*, sodann *dogmatische*.

Sieht man den Bericht des Matthäus einfach an, wie er dasteht, so dürfte sich kaum eine Schwierigkeit finden lassen. *Was* die Chaldäer sahen, war ein ἀστήρ, d. i. ein Stern, wie alle andern Sterne sind, kein Meteor, keine Sternschnuppe, sondern in das Genus entweder der Fixsterne oder der Planeten oder der neuaufleuchtenden Sterne gehörig [10]). Dass es ein *neuer* Stern, geht daraus hervor, dass sie den Stern „Stern des Messias“ nennen. *Er an sich* war auf den Messias weissagend; er *wurde* es nicht erst durch eine bestimmte Stellung zu andern Sternen. — Im Morgenlande hatten sie ihn (nach v. 2) im *Osten* stehn sehn. Nicht also durch seine Stellung am Himmel wurden sie gen Westen geführt, so, dass er etwa vor ihnen hergegangen wäre, sondern durch seine Stellung in einem bestimmten Sternbild (den Fischen) wurden sie bewogen, in die Hauptstadt des *jüdischen Landes* eine Reise zu unternehmen, weil

---

10) In der von Bauer pag. 109 angeführten Stelle sagt Calvin nur, dass was von dem Stern bei Matth. erzählt sey, auf *keinen einzelnen* der uns bekannten Sterne passe, nicht aber, wie es Br. verdreht, dass der ἀστήρ gar nicht unter das *Genus* der Sterne gehört habe.

jenes Sternbild in ihrer Astrologie Judäa bedeutete, und auch wohl wegen der Weissagung Bileams. — Von Jerusalem aus ziehen sie nach Bethlehem, nicht, weil der Stern vor ihnen herging; denn (wie Lange richtig bemerkt) dieser erschien erst, als sie bereits auf dem Wege waren [11]), sondern weil Herodes selbst nach v. 8 sie gen Bethlehem wiess. Auf dem Wege sahen sie nun den Stern wieder, der nunmehr im Süden stand, mithin — weder durch kosmische Bewegung von Nord nach Süd, noch durch die gemeine Bewegung, die von Ost nach West geht, welche beide Strauss (pag. 255 f.) überflüssiger Weise herbeizieht — sondern nach dem bekannten *optischen Gesetz*, welches jeder an jedem hellen Abend erfahren kann, mit ihnen oder vor ihnen herzugehen schien. Wenn nun Matth. sagt: προῆγεν ἕως ἐλθὼν ἔςη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον, so ist mit dem ἔςη wie mit dem προῆγε nicht die Ursache, sondern die Folge *ihres* Gehens und Ankommens gemeint. Es soll geschildert werden, wie sie nun am ersehnten Ziele der Reise, als sie den Rand der Hochebene, die Jerusalem vom Thale Bethlehems trennt, erreicht hatten, über dem Dorfe den Stern hoch oben strahlen und funkeln sahen. Dass dies die Absicht von v. 9 sey, nicht aber der Stern als *Führer* beschrieben werden solle, geht mit Klarheit daraus hervor, dass v. 10 nicht folgt, sie seyen in das Haus gegangen, sondern erst, sie hätten sich sehr gefreut über den Stern. — Dass sie dann irgendwie nach dem Kinde und dessen Wohnung sich erkundigt haben (vgl. v. 8), verstand sich so von selbst, dass es von Matth. so abgeschmackt gewesen wäre, dies noch besonders zu berichten, als es von Strauss (pag. 258) abgeschmackt ist, dies zu erwarten.

Hienach weiss man, was man von Strauss und Bruno Bauer zu halten hat, die dem Text des Matth. mit aller Gewalt die Absurdität aufzwingen wollen, als wolle er sagen, der Stern sey längs dem Wege vor den Chaldäern hergetanzt, und habe sich dann über das Dach des bestimmten Hauses fest aufgepflanzt [12]). — Und doch findet selbst Bleek (S. 21) noch, bei

11) Es bedarf kaum der bekannten Notiz, dass die Orientalen gerne des Nachts reisen, besonders bei kleineren Reisen. Vgl. Hasselquist Reisen p. 152.

12) Ueber den exegetischen Einwurf von Str. und B. B., dass ἀςήρ nicht „Conjunktion" heisse, brauchen wir nichts zu sagen, da auch wir es von einem bei Gelegenheit einer Conjunktion erschienenen neuen Stern, nicht von der Conjunktion selbst verstehn. — Zu bewundern ist aber die Gelehrsamkeit beider Männer, die wohl von der „Conjunktion" etwas ge-

unsrer Erklärung werde der Text in „altrationalistischer Weise „auf die Folter gespannt.“ Ich glaube, nein. In dem ganzen Bericht des Matth. ist ja nirgends eine Spur davon, *dass eine topographische Schwierigkeit, die Heerstrasse nach Bethlehem aufzufinden, für die Magier vorhanden gewesen wäre.* So *kann* ja die Tendenz des Mt. nicht die seyn, den Stern als *topographischen Wegweiser* darzustellen. Darstellen will Mt. den Stern vielmehr offenbar als ein Gotteszeichen, dass die Magier jetzt (nach *Bethlehem* wandernd) auf dem *rechten* Wege zum Messias seyen, während sie, als sie diesen in *Jerusalem* suchten, auf dem falschen Wege waren. Darum *freuen sie sich* über den Stern. Nicht aber darum, weil er ihnen, wie eine Handlaterne von 10 zu 10 Schritten vorgeleuchtet hätte! Im Text finde ich wenigstens von dieser letzteren Anschauung keine Spur.

Eine Bemerkung wegen der Zeit, in der der Stern erschienen, sey noch erlaubt. Nach Idelers Berechnungen ist es wahrscheinlich, dass er das erstemal im Frühjahr 747 erschien, die Ankunft der Chaldäer aber in den *Oktober* fiel. Von der Ansicht ausgehend, dass das erste Erscheinen des Sterns mit der Geburt des Kindes zusammenfiel, gab Herodes, der zugleich *recht sicher* gehn wollte, den Befehl, alle Kinder *unter zwei Jahren* zu tödten.

4. Bevor wir nun zu den dogmatischen Einwürfen übergehn, wollen wir noch kurz auf einige *historische* Einwürfe in Betreff der Handlungsweise des Herodes eingehen.

Bei Gelegenheit von v. 7 thut Bruno Bauer die weise Frage: „Warum fragt Herodes *heimlich?* Warum *genau?*“ — Antwort: *Heimlich* fragt er, weil die Einwohner Jerusalem's nicht wissen sollten, dass er sich überhaupt um die Sache bekümmre; denn erfuhren sie das, so konnten sie die Chaldäer warnen, dem Könige, der wohl Schlimmes im Schilde führe, das Kind nicht zu verrathen. Auch wollte Herodes das Kind, *ehe* es bekannt und dadurch gefährlich wurde, aus dem Wege räumen. Herr Bauer hätte an Herodis Stelle wohl in allen Gassen ausschellen lassen: „Heute Nachmittag um drei Uhr werde ich die fremden Chaldäer „über das Messiaskind befragen!“ — *Genau* fragt er, weil man

---

hört haben, von dem 1604 bei gleicher Conjunktion erschienenen *neuen Stern* aber kein Wort zu wissen scheinen. — B. B. polemisirt p. 94 in gewohnter Breite gegen den von Lange gebrauchten *Ausdruck:* der Stern sey ein *religiöser*, nicht ein topographischer Führer der Weisen gewesen. Damit meint er die bibl. *Erzählung selbst* vernichtet zu haben!

über eine Angelegenheit, die einem so wichtig ist, wie ein Prätendent dem Herodes, sich insgemein genau zu erkundigen pfleget. Nicht ohne Grund scheint mir auch Hoffmann's Bemerkung [13]) zu seyn, dass Herodes nicht allein um das *Alter* des Kindes zu erfahren, nach der Zeit der Erscheinung des Sternes fragt, sondern zugleich auch in der Absicht, seine eignen Astrologen zu befragen, ob wirklich so ein Stern erschienen sey, und um zu sehen, ob nicht das ganze Auftreten der Chaldäer eine von einem Komplott angezeddelte Komödie sey.

Hiemit löst sich auch der Einwurf von Strauss (p. 253 vgl. B. B. I, 109, ähnliches sagt schon Schleiermacher Luc. pag. 44 f.): Herodes habe erst, als die Chaldäer nicht zurückkamen, den Mordplan gefasst; weshalb er denn sogleich nach dem Alter des Kindes frage? — Den Plan, *alle* Kinder Bethlehems ermorden zu lassen, fasste Herodes allerdings erst, als die Chaldäer nicht wiederkamen, und es ihm mithin nicht mehr möglich war, über das *bestimmte* Kind etwas genaueres zu erfahren; den Plan, *dieses* Kind zu ermorden oder sonst aus dem Wege zu räumen, hatte er offenbar von Anfang an. (Vgl. Saurin, disc. histor. critiq. etc. tom. IX, pag. 225.) Oder hält Strauss die v. 8 ausgesprochene Absicht „das Kindlein auch anzubeten“ etwa für ernstlich?

Saurin (pag. 226) macht auch die ganz annehmbare Bemerkung, dass Herodes, wenn er die ganze suspekte Sache mit dem Nichteintreffen der Magier zusammenhielt, leicht auf den Gedanken kommen konnte, es finde von Seite der Einwohner Bethlehem's ein Komplott gegen ihn statt; ein Gedanke, der ihm den Mord *aller* bethlehemitischen Kinder noch mehr nahe legte.

Doch nun tritt Str. sogleich mit zwei neuen Einwürfen uns gegenüber. a) „Wenn er vertraut, die Magier würden genauere „Nachrichten bringen, was braucht er zuvor und ohne diese abzu-„warten, nach dem Alter des Kindleins zu forschen?“ b) „Wie „unklug war es, den Magiern eben jenes Vertrauen zu schen-„ken?“ — Die Einwürfe heben sich selbst einander auf. — Dass er den Magiern vertraute, sie würden seinen Mordplan nicht merken und wiederkommen, muss doch so thöricht nicht gewesen seyn; wenigstens geht aus v. 12 hervor, dass sie wirklich die Absicht gehabt haben, wieder zu Herodes umzukehren. — Wiederum aber ist jenes Vertrauen, das Herodes in die Chaldäer setzt, kein so blindes, unbedingtes, dass er nicht schon sogleich

13) Pag. 256 ff.

(v. 7) sich soviele Notizen von ihnen geben liesse, als nöthig waren, um des Kindes doch (auch ohne ihre Rückkehr) sicher zu gehn. Und er täuschte sich darin nicht; jene Nachricht vom Alter des Kindes reichte wirklich hin, das Kind zu verderben, und nur durch neues Eingreifen Gottes ward es gerettet [14]).

Der Einwurf, dass andre Geschichtschreiber von dem Greuel des Kindermordes nichts berichten, ist dadurch bereits genügend beseitiget, dass man an die geringe Zahl der nicht zweijährigen Kinder erinnert, die es in einem Oertchen wie Bethlehem zu ein und derselben Zeit gegeben haben wird. Die Ermordung etlicher Kinder verschwand unter den übrigen weit grösseren Greueln des Herodes [15]) wie ein Tropfen im Meer. Der Autor in Zeller's Jahrb. 1847, 1, S. 25, findet darin, dass Mt. sagt, Herodes habe *alle* Knaben in Bethlehem tödten lassen, den Beweis, dass deren „*nicht wenige*" gewesen seyn könnten — wer also nichts hat, als einige Heller in einem Beutel, der darf nur sagen: „das ist *alle* meine Münze", um einen jeden zu überzeugen, dass er *nicht wenig* Geld habe — auch meint er, die Wehklage Rahels weise auf eine *grosse Anzahl* getödteter Kinder hin. Eigenthümliche Logik! Es können in einem Stalle wenig Schafe seyn, und wenn der Räuber einfällt und sie davonführt, so kann der Raub ohne Auf-

---

14) Vgl. auch Lange L. J. II, S. 110, Anm.

15) Vgl. unter andern Hoffm. 262. Und *Jos.* b. j. 1, 33, 6. Vor seinem Ende liess Herodes die Angesehensten des ganzen Volks in eine Rennbahn sperren, mit dem Befehle, sie im Augenblicke seines Todes niederzumetzeln, *ἵνα πᾶσα 'Ιουδαία καὶ πᾶς οἶκος ἄκων ἐπ' ἐμοὶ δακρύσῃ.* Vgl. ferner die Anklage der jüd. Gesandten in Rom bei *Joseph.* ant. 17, 11, 2. „*πολλῶν γοῦν ὄντων οἵ ὀλέθροις ἀπολώλοιεν, ὅσους οὐχ ἱστορήσειν τῷ πρότερον, πολλῷ δυστυχεστέρους τοῦ πάθους ἐκείνων τοὺς ζῶντας εἶναι . . . . παρθένων μέντοι φθορὰς καὶ γυναίκων αἰσχύνας, ὁπόσας ἐπὶ παροινίᾳ καὶ ἀπανθρωπίᾳ δρωμένας, σιγῷν . . . . τοσήνδε Ἡρώδην ἐπεισάγεσθαι τὴν ὕβριν αὐτοῖς, ὁπόσην οὐκ ἂν θηρίον, ἀνθρώπων ἐπιστατεῖν δυνάμεως αὐτῷ παραγενομένης.* — Wer eine noch speciellere Schilderung verlangt, findet sie in Hug's Gutachten p. 111: „zahlreiche Vorräthe unter den Höflingen, Bekenntnisse durch Folter erpresst, und Hinrichtungen, und in ihrem Gefolg den Mord zweier Söhne, „die vielleicht besser waren, als sein ganzes Geschlecht; Todesstrafen „der Pharisäer, die nicht geschworen; dann der Feuertod der Jünglinge „und ihrer Anführer, die den goldnen Adler im Tempel abgerissen hatten, gleich darauf die Abschlachtung des ernannten Thronfolgers. . . „Diese Kette von Mördereien am Hoflager liess den Geschichtschreiber „nicht zur Besinnung kommen, einiger abgeschlachteter Kinder in einem „Landstädtchen zu gedenken".

sehen bleiben und im Vergleich mit den bei den Besitzern grösserer Ställe begangenen Räubereien bald vergessen werden. Dem Besitzer des kleinen Stalles sind darum doch *alle* seine Schafe geraubt, und der Stammmutter Bethlehems *alle* ihre Kinder gewürgt. Oder sollte wirklich Mt. *dann nicht* haben sagen können, „er tödtete *alle* Kinder", wenn deren nur wenige waren?!

Nicht besser geht es dem Einwurf: Herodes hätte erfahren können, dass das Kind nicht mehr in Bethlehem war. — Wie denn? Joseph wird den Bethlehemiten wohl nicht gesagt haben, dass, und noch weniger, weshalb er fliehe. Somit konnten diese auch keinen Anlass haben, zu ahnen, dass von des Herodes Seite dem Kinde, geschweige, dass auch *ihren* Kindern Gefahr drohe. Und als plötzlich die Soldaten würgend einbrachen, hatten jene da wohl Zeit zu conjekturiren, es werde wohl dem entflohenen Kinde, das etliche für den Messias erklärten, gelten? Und wenn sie das dachten, werden die Soldaten, die nun einmal Befehl hatten, *alle* Kinder unter zwei Jahren zu tödten, sich daran gekehrt haben?

Der Einwurf endlich: Matth. berichte kein Wort, dass die Chaldäer, als sie den *„König"* so *arm* fanden, sich verwundert hätten, was doch vorauszusetzen gewesen wäre — löst sich durch die Bemerkung, dass die Chaldäer bereits von dem Augenblick an, wo sie hörten, das Kind sey nicht Herodes noch eines Prinzen Sohn, sondern in einem Dorfe zu suchen, sich gefasst halten konnten, ein *armes* Kind zu treffen. Dem *Glauben*, der die weite Reise unternommen hatte, war auch das nicht zuviel.

So lösen sich die *exegetischen* und *historischen* Einwürfe in nichts auf.

5. Hören wir nun die dogmatischen Bedenken. Strauss p. 251 und B. B. p. 39 u. 102 finden es unbegreiflich, dass Gott sich dem *Irrthum*, dass die Geburt grosser Männer durch Himmelszeichen verherrlicht werde, angeschlossen habe. Seitdem ist dieser Einwurf mehrfach wiederholt worden. Dass aber Gottes Vorsehung sich auch den Irrthum, ja selbst die Sünde mit in die Mittel zur Erreichung ihrer Zwecke aufnimmt, ist durch die biblische Geschichte wie durch die tägliche Erfahrung bekannt. Unbegreiflich wäre es, wenn Gott durch jenen Stern das *Entstehen* der chald. Astrologie veranlasst hätte. Aber die chald. Astrologie war schon vorher da. *Neben ihr* war die Kunde von der Weissagung eines künftigen wichtigen *Königs der Juden* da. Wenn Gottes weltregierende Vorsehung nun die Conjunktion und das Erscheinen des Sterns so mit den zuvor gegebenen Prämissen der

chald. Astrologie zusammenordnete, dass die Magier sich dadurch veranlassen liessen, grade im rechten Augenblicke den neugebornen König der Juden aufzusuchen, so ist das ganz analog dem stehenden Gesetze der göttl. Offenbarung, wonach Gott zu der Schwachheit der Menschen sich gnädig herablässt, um sie von da *stufenweise* weiterzuführen. So schlossen sich die ersten Offenbarungen eines künftigen Messias an die *politischen* Wünsche Israels an, um erst später (und vollständig erst durch Christum selbst) geläutert zu werden. So schloss sich Paulus an den Altar und Cultus des unbekannten Gottes an. — Sollte Gott statt dessen durch eine unvermittelte, portentöse Offenbarung an die Chaldäer ihnen ihre astrologischen Voraussetzungen widerlegen und sie auf *unvermittelte* Weise von der Geburt Jesu in Kenntniss setzen? *Dies* würde die neg. Kritik *mit Recht* anstössig finden. Bei den Hirten schliesst sich Gott an die israel. Form der Schechinach und der Angelophanie an, bei den Chaldäern an die chald. Form der Astrologie. *Das* war die rechte, *göttlich-weise* Art, die Chaldäer von der Astrologie zu heilen, dass er *durch* die Astrologie sie zu dem Christenthum führte, zu der Potenz, welche die Kraft der *innern* Ueberwindung der Astrologie in sich trug. — Aber, (wird man vielleicht fragen) war denn dies wirklich der Fall? Kam nicht im Christenthum selbst noch Astrologie vor, und stützte sich nicht dieselbe grade auf Mt. 2? Hat also der Stern nicht doch *den* schädlichen Erfolg gehabt, die Menschen in den astrologischen Irrthümern zu *bestärken,* und die Ueberwindung der Astrologie zu erschweren? — Diesen Erfolg hat der Stern wirklich gehabt *bei denen, die den Vorfall so auffassten, wie ihn jene negat. Kritiker auffassen*, nämlich ohne Einsicht in jenes Gesetz der *ächten* göttlichen Accommodation. An diesem *Missbrauch* ist aber *Gott* nicht Schuld, *der in seinem Wort und Gesetz die Sterndeuterei nachdrücklich genug verboten hatte.* Wirklich tauchte dieselbe auch erst im *verdorbenen* Christenthum des Mittelalters auf, und wurde durch die Reformation bald wieder überwunden. Und wenn man sagt, Gott habe jenen *Stern* nicht dürfen erscheinen lassen, damit nicht dieser Missbrauch erfolgte, so gehe ich weiter, und behaupte, dass man mit gleichem Rechte auch sagen könne: Gott habe die *Geschichte* von diesem Stern nicht dürfen geschrieben werden lassen, da *durch sie zunächst* die mittelalterliche Astrologie veranlasst oder in ihrem Treiben bestärkt ward. Durfte die göttliche Vorsehung es zulassen, dass die *Geschichte* geschrieben ward, auch auf die Gefahr jenes Missbrauches hin, so durfte die göttliche Vorsehung auch *den Stern selbst* mit jener

irrigen Voraussetzung der Chaldäer zusammentreffen lassen, um diese dadurch zu dem Quell, woraus die Ueberwindung aller solchen Irrthümer floss, hinzuleiten.

Aber darin hat Gott — so belehrt uns Strauss — nach des Matth. Erzählung einen grossen Fehler begangen, dass er den *Kindermord* zuliess. Strauss ist sogar bereit, Gott darüber zu belehren, wie er ihn hätte vermeiden können [16]).

Wenn wir nun an Strauss die Frage stellten: Warum Gott die Bartholomäusnacht zuliess —? Er würde uns die Antwort nicht schuldig bleiben. Er würde uns belehren, dass was immer im gewöhnlichen Weltlauf Uebles geschieht, ein Resultat *nothwendiger Entwicklung*, *eiserner Nothwendigkeit* sey, d. h. dass er an ein Bestimmtwerden des Weltlaufes durch den *Willen* eines *persönlichen Gottes* zu glauben *überhaupt* keine Lust habe. Dieser Weltmaschinerie gegenüber erscheint ihm die Sphäre wunderthätigen „Eingreifens" als eine Sphäre, wo Gott wie ein *einzelnes Individuum* handle und wie ein *einzelnes Individuum* verantwortlich sey. Deshalb ist ihm Gott nicht verantwortlich für die Bartholomäusnacht, weil diese seiner Ansicht nach durch keines persönlichen Gottes Willen herbeigeführt ist, wohl aber für den bethlehemitischen Kindermord, weil diesen Gott gerade so herbeigeführt hat, wie ein unfolgsamer Bube eine Feuersbrunst herbeiführt. — Uns will das nun freilich anders scheinen.

Wir kennen auch eine Immanenz Gottes in der Welt; wir sehen auch im Weltlaufe und seiner theils durch prädisponirte Naturnothwendigkeit theils durch zugelassne Freiheit der endlichen Subjekte herbeigeführten Entwicklung die Verwirklichung des ewigen — aber freilich selbstbewussten — Gotteswillens. Aber diesem Willen räumen wir eben dadurch das Recht des *concursus ad malum* ein, das Recht, zuzulassen, dass das unabhängig von Gott, durch menschliche Willkühr vorhandne *sittliche Böse* sich realisire in *physischem Uebel* (das seinem letzten Resultate nach wieder zum *Guten* führt). Und so ist uns *das* dabei ganz einerlei, durch welche Mittel jenes Realisirtwerden des Bösen zum Uebel herbeigeführt werde, ob durch den gewöhnlichen Weltlauf, oder durch Eingreifen höherer Gesetze veranlasst. In letzterem, wie in ersterem, ist Gott nicht ein Individuum noch einem vorwitzigen Menschen verantwortlich; sondern in beidem — in Bethlehem wie in der Bartholomäusnacht — ist Gott der

16) Pag. 255. — Pag. 261 macht er sich über den „einen Stern und die „fünf Traumgesichte" als über einen grossen Ueberfluss lustig.

ewige persönliche Herr, der das Böse, wann und wo und wie er will, sich realisiren lässt, auf dass dadurch das Böse sich in sich je mehr und mehr vernichte, und der göttliche absolute Zweck, das Gute, dadurch erreicht werde.

Diesen Zweck aber in einzelnen Fällen *nachweisen* zu wollen ist Thorheit — in Bethlehem wie bei der Zerstörung von Magdeburg und bei der Bluthochzeit.

§. 49.

Der Wohnort Josephs.

Dass Joseph entweder in Bethlehem geboren war, oder doch von Bethlehemiten herstammte, ergiebt sich aus den Worten *εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν* Luk. 2, 3 nicht mit Sicherheit, da v. 4 von Joseph speciell nur die *davidische* nicht die *bethlehemitische* Abkunft als Grund der Reise nach Bethlehem angegeben wird. Soviel aber ist sicher, dass Joseph in Bethlehem nicht ansässig war. (Vgl. Luk. 2, 7.) — War ihm aber die Katastrirung, bei welcher er nach Bethlehem wenn auch nicht kommen *musste* doch als Nachkomme des davidischen Geschlechtes (vgl. §. 43) gewiss gern kommen *wollte*, einmal ein Anlass gewesen, Nazareth zu verlassen, so lag alsdann theils in Marias Niederkunft, die ihn einige Zeit dort zu bleiben nun doch einmal nöthigte, theils in den besonderen Verhältnissen zwischen ihm und Maria (vgl. §. 45), welche *nicht bloss Luk. sondern auch Mt.* berichtet, theils endlich in seiner Armuth, wonach ihn kein Gut, kein Vermögen nach Nazareth zurückrief, sondern er allenthalben leicht bleiben konnte, wo er Arbeit fand [1]), Grund genug, um nun in Bethlehem zu bleiben. Und so finden wir ihn Mt. 2, 11 in einer *οἰκία*. — Der Aufenthalt in Bethlehem ward aber durch die Flucht nach Aegypten bald unterbrochen, und nach der Rückkehr aus Aegypten, wo sie zwar Herodes nicht mehr lebend fanden, bot doch die Regierung seines grausamen [2]) Sohnes Archelaus Ursache genug dar, um sich lieber wieder nach Nazareth zu wenden.

---

1. Diese Begebenheiten vorausgesetzt entsteht die Frage: Ist es wahrscheinlich, dass zwei Schriftsteller sich so

---

1) Obgleich Strauss I, 325 diese Armuth zugiebt, kann er sich doch p. 296 nicht denken, wie Jesu Aeltern, aus Aegypten zurückkehrend, im Sinne haben konnten, weiter in Bethlehem zu wohnen. Er hätte sich eben denken sollen, dass sie schon vor der Flucht nach Aegypten, in Bethlehem zu bleiben haben beschliessen können!

2) *Joseph.* ant. 17, 11, 2 *τὸν δὲ (Ἀρχέλαον) δείσαντα μὴ οὐχ Ἡρώδου γνήσιος πιςεύοιτο υἱὸς, οὐδὲν εἰς ἀναβολὰς, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ ὀξέως ἐπάξειν ἂν τῷ ἔθνει τὴν διάνοιαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα μηδέπω τέλεον κρατυνάμενον ἡγεμονίαν, διὰ τὸ ἐπὶ Καίσαρι δοῦναι καὶ μὴ τὴν ἐξουσίαν εἶναι. Παραδεῖγμα δὲ τῆς εἰς αὖθις ἀρετῆς τιθέναι τοῖς ἀρχθησομέ-*

„in die Begebenheiten theilen“, dass der eine den Aufenthalt in Nazareth als den eigentlichen und den in Bethlehem nur als transitorisch beschreibt, und deshalb die Rückkehr nach Nazareth als sich von selbst verstehend ohne weitere Angabe der Motive erzählt, der andere aber so spricht, als sey Bethlehem der ursprüngliche Aufenthalt gewesen, und für die Uebersiedlung nach Nazareth erst besondere Gründe angiebt? — Wir glauben diese Frage *selbst unter der Voraussetzung, dass der Verf des ersten und der des dritten Ev. den ganzen objektiven Hergang in seiner Vollständigkeit gekannt haben,* nicht unbedingt mit Nein beantworten zu dürfen. Selbst in diesem Falle war es nichts unnatürliches oder unmögliches, dass jeder der beiden Autoren so schrieb, wie er schrieb. Wir dürfen es nie vergessen, dass solche Fragen, wie die: welches der eigentliche Wohnort Josephs gewesen? weder für die Evsten noch für ihre Leser irgend eine erhebliche Bedeutung gehabt haben können. Ihr Augenmerk war auf ganz andere Dinge gerichtet; lässt sich nun zeigen, dass jeder der beiden Autoren durch seinen besonderen Gesichtspunkt ungezwungen veranlasst werden konnte, gerade so zu erzählen, wie er es thut, so ist damit die relative Ungenauigkeit oder Unvollständigkeit der beiden Berichte vollkommen erklärt. Dies lässt sich nun aber wirklich, und zwar ohne allen Zwang, zeigen. *Lukas* hatte bereits bei Erzählung der Vorbereitungen zu Jesu Geburt (cap. 1) als den Wohnort Maria's Nazareth genannt, und war somit auf natürliche Weise veranlasst, cap. 2, 4 auch von Joseph zu erwähnen (was sich nach cap. 1 fast von selbst verstund) dass er vor der cap. 2, 1 ff. erwähnten Reise in Nazareth gewohnt hatte. — Da nun wirklich der Aufenthalt in Bethlehem nur etliche Monate gedauert haben kann, da ferner Luk. die Geschichte von den Chaldäern sowie die sich daran schliessende Reise nach Aegypten, welche, da Herodes wenige Monate nachher starb, auch nur ein transitorisches Moment war, *nicht erzählt* (weil sie in seinem Plane vgl. §. 30 kein wesentliches Moment bildete), so war nichts natürlicher, als dass Luk. 2, 39 in einer Formel, die ganz das Gepräge einer *allgemeinen Uebersicht* trägt, die kurze No-

νοις (künftigen Unterthanen) *μετριότητα καὶ εὐνομίαν, ῇ χρήσαιτο ἂν πρὸς αὐτοὺς, ἀπὸ τῆς ἐν πρώτοις ἀποδειχθείσης πράξεως, ἐπί τε τοὶς πολίταις καὶ τῷ θεῷ, τρισχιλίων ὁμοφύλων ἀνδρῶν σφαγὴν ἐν τῷ τεμένει ποιησάμενον.*

tiz mittheilte, Joseph und Maria seyen nicht in Bethlehem wohnen geblieben, sondern wieder nach Galiläa zurückgekehrt.

Matth. dagegen, welchem die Geburt zu *Bethlehem* allerdings auch, als Erfüllung einer Weissagung, Bedeutung hat (2, 5 f.), welcher aber keinen Anlass gefunden hatte, die Umstände, wodurch die Reise nach Bethlehem herbeigeführt war, zu berichten, schildert Joseph — und, wie wir sahen: mit Recht — als in Bethlehem wohnend (2, 11) 3), und eben weil er zuvor nichts von einem Aufenthalt in Nazareth erwähnt hatte, *kann* er nun die Reise dahin nicht bloss kurz als „Rückkehr" erwähnen, sondern je wichtiger ihm war, dass durch Jesu Aufenthalt im verachteten Galiläa eine Weissagung erfüllt wurde (2, 23), um so mehr Veranlassung hatte er, die besondere göttliche Fügung zu erwähnen, wodurch die Uebersiedelung nach Nazareth veranlasst wurde. Wenn er übrigens erzählt, Joseph habe gerade *Nazareth* zum Wohnorte gewählt, so lag darin ja ohnehin schon implicite mit, dass er einen besonderen Grund haben musste, gerade *dahin* zu ziehen, was wiederum zu des Luk. Angabe, wonach Joseph früher schon dort gewohnt hatte, trefflich passt.

Fassen wir das bisherige zusammen, so ergiebt sich: 1) Der Aufenthalt in Bethlehem war mehr als *Reise;* Joseph würde ohne den Mt. 2, 22 erzählten Umstand dort wohnen geblieben seyn. So hat *Mt.* recht, ein *Wohnen* in Bethlehem zu schildern. 2) Der Aufenthalt in Bethlehem war aber *eventuell* doch so kurz und transitorisch, dass Luk. die nachherige Uebersiedlung nach Nazareth als *Rückkehr* dahin zu betrachten, volles Recht hatte.

In der Art, wie *Matth.* und wie *Luk.* erzählt, liegt also nicht der mindeste Widerspruch. Sind jene *beiden* erzählten Begebenheiten vorgefallen, so ist es *völlig denkbar*, dass zwei verschiedene Schriftsteller, deren jeder andere Züge hervorhob, und denen es *nur am Inhalt des Erzählten,* nicht aber an genauer Belehrung ihrer Leser über *topographische Notizen* gelegen seyn *konnte*, auf jene divergente Weise die Sache beschrieben. Diese *Möglichkeit* muss

---

3) Strauss verlangt (I, 295) Matth. müsste wenigstens irgendwie angedeutet haben, dass Bethl. nur ein „vorübergehender Aufenthalt" gewesen. Matth. solle nämlich — man höre! — die Uebersiedlung nach Nazareth dadurch begründen, dass *„er dem Joseph im Traume sagen liesse:"* „„kehrt jetzt nach Israel zurück und zwar in euern ursprünglichen Auf- „„enthalt Nazareth."" *Wenn* Mt. die Engelsworte erfunden (erlogen) hat, dann allerdings konnte er den Engel jene Dinge sagen lassen.

uns der negative Kritiker zugestehn selbst unter der Voraussetzung, dass die Vf. der Evv. den objektiven Hergang in seiner Vollständigkeit *kannten*.

Selbst dann also würde die Thatsache, dass α) Mt. so erzählt, dass wir, wenn wir den Luk. nicht daneben hätten, nothwendig Bethlehem für den ursprünglichen Aufenthalt Josephs ansehen müssten, und dass β) Luk. so erzählt, dass wir, wenn wir den Mt. nicht daneben hätten, von einem längeren Zwischenaufenthalt in Bethlehem keine Ahnung haben würden — selbst dann würde diese Thatsache uns schlechterdings nicht zu der Annahme nöthigen, dass beiden Berichten unmöglich eine einheitliche, wirkliche, objektive Thatsache, sondern nur ein vielgestaltiger Mythus zu Grunde liege.

Nun ist aber jene Voraussetzung weder nothwendig noch auch nur wahrscheinlich. Luk. war ohnehin nicht Augenzeuge des Lebens Jesu, Matthäus, der Verf. des aram. Ev., welches dem griech. Mt. zu Grunde liegt, und welches nach Hieron. *quaest. adv. Mt.* 2, 6 u. *vir. ill. v. Matth.* vgl. mit *Epiph.* h. 30, 13 die Kindheitsgeschichte Jesu bereits enthielt (vgl. §. 134), war wenigstens nicht Augenzeuge der Kindheitsgeschichte. Beide können dieselbe der Natur der Sache nach nur aus anderweitigen mündlichen oder schriftlichen Berichten geschöpft haben. Da nun den Berichterstattern der Natur der Sache nach nicht *daran* gelegen war, historische Untersuchungen über den Wohnort Josephs zu geben, sondern die einzelnen wichtigen Vorfälle aus der Kindheit Jesu zu erzählen, so ist vollkommen begreiflich, wenn jene Berichte in Betreff des Wohnortes Josephs mangelhaft ausfielen, und wenn somit Mt. seinerseits und Luk. seinerseits in Betreff des Wohnortes Josephs das objektive Sachverhältniss *gar nicht vollständig kennen lernten.* Die Berichte, die Mt. empfing, mochten vom ursprünglichen Wohnen Josephs in Nazareth wirklich nichts enthalten; sodass Mt. selbst davon *nichts wusste*, und umgekehrt mochten die Berichte, auf denen Luk. fusste, nichts davon sagen, dass Joseph nach geschehener Katastrirung den Entschluss fasste, in Bethlehem zu bleiben, und erst durch besondre Gründe bewogen wurde, zur Rückkehr in seinen früheren Wohnort sich zu entschliessen. So wird es nun aber *vollends begreiflich*, wie Mt. dazu kam, die Sache so darzustellen, als ob Bethlehem von jeher Josephs Wohnort gewesen, und Luk. so, als ob Joseph von Anfang willens gewesen wäre, nach Nazareth zurückzukehren. Es liegt also in dieser Discrepanz nicht das mindeste, was man als

einen *Beweis* für die behauptete *mythische* Natur beider Berichte anführen dürfte. Die Thatsache, dass der aram. Mt. noch bis zur Zeit des Hieron. die den beiden ersten capp. des Mt. entsprechenden Abschnitte enthalten hat, dass also *der Apostel Matthäus* diese Geschichte aufgezeichnet hat, ist vielmehr Gegenbeweises genug gegen diese Mythenhypothese.

§. 50.

Jesus lehrt im Tempel.

(Luk. 2, 41—52).

Als Jesus, zwölf Jahre alt, von Joseph und Maria das erstemal war mit zum Passahfeste nach Jerusalem genommen worden, geschah es, dass er in Jerusalem zurückblieb, ohne dass seine bereits auf der Rückkehr befindlichen Aeltern es bemerkten. Denn diese zweifelten nicht, Jesus habe sich dem Festzug angeschlossen, hatten mithin erst dann Ursache unruhig zu werden, als sie, im ersten Nachtlager angelangt, sich überzeugten, Jesus sey weder hier, noch überhaupt von irgend einem der Begleiter den Tag über gesehen worden. In gerechter Besorgniss um den in der grossen Hauptstadt allein zurückgelassenen Knaben, kehren sie am folgenden Tage nach Jerusalem zurück, und suchen den Abend dieses zweiten Tages und den ganzen dritten Tag bei allen Gastfreunden, in allen Herbergen, in allen Strassen, bis sie ihn endlich da, wo sie es am wenigsten erwarteten, in einer Halle des Tempels, finden, wie er mitten in einem Kreise von Lehrern sitzt, diesen zuhört, Fragen an sie richtet, und, wenn er selbst befragt wird, durch seine Antworten Staunen erregt. Auf die vorwurfsvolle aber natürliche Frage der Mutter: „Kind, warum hast du uns das gethan?" antwortet er im Gefühle der reinsten Schuldlosigkeit, indem es ihm seinerseits als eben so natürlich und sich von selbst verstehend erscheint, dass er in das Haus dessen gehöre, den er als seinen Vater in der Fülle des *unmittelbaren Gefühls* erkennt. In dies Gefühl konnten sich Joseph und Maria von ihrem Standpunkt aus nicht hineinversetzen, und somit seine Antwort nicht verstehen. Aber Maria behielt den Vorfall in ihrem Herzen.

---

1. Die Kritik hat an dieser Erzählung bewiesen, was Meisterschaft im Verzerren vermöge. *Erstlich* stellt uns Strauss (pag. 308) [1]) das eiserne Dilemma: Entweder *mussten die Aeltern Jesu dem Sohne insoweit* trauen *können, dass sie einen ganzen Tag lang sich nicht nach ihm umsehen können: und dann ist nicht zu begreifen, warum sie sich am Abend ängstigen;* oder *wenn sie Abends Ursache zur Angst hatten, so ist undenkbar, wie sie den ganzen Tag über so ruhig seyn konnten.* Nach jenes Mannes Meinung giebt es scheint's

1) Vgl. B. B. S. I, p. 67.

keine andere Angst um ein Kind, als die, es möchte gottlose Streiche machen. Was nun von apologetischer Seite *für* und von Strauss *wider* die Annahme einer „liberalen Erziehung" gesagt worden ist, lassen wir, als gar nicht hieher gehörig, bei Seite. Wir bemerken nur folgendes. Waren Jesu Aeltern von dem Jesuskinde allezeit den pünktlichsten Gehorsam gewöhnt (oder ist das etwa eine zu kühne Voraussetzung?) so ist es a) denkbar, dass sie, die in Begleitung von „Verwandten und Bekannten" (v. 44) reisten, die auch gewiss Jesu die Zeit der Abreise gesagt hatten, gar keine Ursache hatten zu zweifeln, Jesus werde mit abgereist seyn, und dass sie ihn nicht *bei sich* sahen, sicherlich glaubten, er werde bei den Verwandten sich befinden. b) Fanden sie nun aber des Abends, dass niemand von diesen ihn auch nur gesehen hatte, so musste ihnen dies, je mehr sie an Jesu Gehorsam gewöhnt waren, nur desto mehr Sorge verursachen, da sie sich nun sicher denken konnten, nur irgend ein Unglück werde im Stande gewesen seyn ihn abzuhalten. Und dieses natürliche älterliche Gefühl konnte auch keineswegs zurückgedrängt werden durch eine Reflexion darauf, dass (wie wir in Zeller's Jahrb. 1847, 1, S. 26 lesen) „die messianische „Laufbahn dem Kinde durch Engel zugesichert war." Wie man zwischen dem Geschehenseyn jener Verheissungen und dieser Angst einen *Widerspruch* finden könne, ist mir unbegreiflich. Dass das Kind *todt sey*, diese Annahme hätte sich mit der Reflexion auf jene Engelsworte allerdings nicht vertragen, *wenn es nur überhaupt nicht die Natur der Angst allezeit mit sich brächte, dass man zur Reflexion und ruhigen Erinnerung an beruhigende Momente sich keine Zeit lässt;* aber gesetzt, Maria hätte sich an jene Worte erinnert: konnte sie dann nicht gleichwohl fürchten, dem Kinde sey irgend ein Unfall geringeren Grades zugestossen, etwa gar eine Nachstellung bereitet worden, und musste sie es dann nicht gerade für die *ihr* zugewiesene heiligste Pflicht halten, dies Kind, *weil* sie seine Bestimmung kannte, aus der etwaigen Gefahr mit aller nur möglichen Sorge und Aufbietung aller Energie zu retten?! Aber der heiligen Geschichte gegenüber schlägt jeder Angriff dieser Art, der sich weise dünkt, in sichtliche Thorheit um!

2. Fernere Einwürfe beruhen auf geflissentlich falscher Exegese. Strauss erwähnt der Sitte, dass die Schüler der Rabbinen in den „Consessen" zu *stehn* pflegten. Aber diese Erwähnung ist doppelt nichtig, da erstlich Strauss selbst die Quelle, woraus er (oder vielmehr sein Noth- und Hülfsbuch Light-

foot) die Notiz genommen, als „zweifelhaft" bezeichnen muss, und da zweitens von einem „Consesse", einer regelmässig konstituirten Lehrerversammlung keine Rede ist. Denn Jesus sitzt nicht „unter andern Schülern bei einem oder etlichen Lehrern" sondern als einziger Schüler mitten unter den Lehrern; nicht hat er, der Knabe, in einen konstituirten Consess sich eingedrängt, sondern durch gelegentliches zutrauliches oder wissbegieriges Anschliessen an einzelne Lehrer hat er mehrere und immer mehrere veranlasst, sich um ihn zu sammeln.

Wenn Strauss in dem Ausdruck *ἐν μέσῳ τῶν*.. „wenn nicht „einen Ehrenplatz unter den Lehrern, so doch ein Sitzen *in glei-* „*chem Verhältniss mit ihnen*" bezeichnet findet, so muss man ihm diese Idiosynkrasie zu Gute halten. Uns will bedünken, das *ἐν μέσῳ τῶν διδασκαλῶν* wolle nichts ausdrücken, als den auffallenden Umstand, dass ein zwölfjähriger Knabe nicht „mitten unter andern Knaben" sondern „mitten unter älteren, ernsten Personen" gefunden wurde.

Aus dem „Fragen und Antworten" hat der scharfsinnige Mann auch viel zu machen gewusst! Er erinnert erst unnützer Weise an den Bericht einiger *apocrypha*, wonach Jesus „in allen Fakul- „täten Unterricht ertheile". Dann giebt er doch zu, dass nach der Meinung des Luk. Jesu Fragen keine Fragen des Katecheten an seine Schüler, sondern umgekehrt Fragen des Lernenden und Wissbegierigen an die Lehrer gewesen seyn könnten. Hiegegen weiss *er* nichts zu sagen; damit aber doch diese natürliche Texterklärung (Jesus „*hörend* und fragend") unmöglich werde, so führt er — in scheinbarer Akkomodation an den supranat. Standpunkt — eine etwas eigenthümliche Meinung Olshausens als Gegengrund auf, und schliesst mit der Ansicht von Hess, wonach Jesus nicht geradezu aber indirekt und gelegentlich die Rabbinen zur Einsicht der Unhaltbarkeit ihrer Ansichten gebracht habe. Doch selbst dies findet er — und mit Recht — unangemessen.

Denn wer in aller Welt nöthigt uns zu der Annahme, dass das Gespräch zum Inhalte „rabbinische Meinungen" und zum Zweck Bekehrung der Rabbinen zum Christenthum gehabt habe? — Stehn denn israelitischer Glauben und christliche Wahrheit in absolutem Gegensatze? — Nach Strauss vielleicht; nach der Bibel nicht! V. 49 giebt uns Aufschluss. Das Gezänk über rabbinische Sonderbarkeiten hätte Jesum sicherlich nicht so fesseln, so innerlich befriedigen und beseligen können, dass er sich fühlte „in dem zu seyn, das seines Vaters!" Wie wenn im Gegentheil

Jesus hier bedeutende prophetische Stellen hätte lesen hören, darüber Aufschluss verlangt, daran Fragen geknüpft, darüber aber auch aus der Fülle eingeborener unmittelbarer Erkenntniss Antworten ertheilt hätte, die, weil sie absolut treffend waren, alles was die Lehrer sagten, hinter sich liessen und Staunen erregten! — So in die alttestamentliche Offenbarung versunken, in allem, was er lesen hörte, des Vaters und sein eigenes *heiliges* Wesen freudig wiedererkennend — so konnte er nicht allein der Heimreise *vergessen*, sondern klar fühlen: dieses Versenken in die ewige Weisheit ist dein Element; gegen dies in sich selbst nothwendige Thun ist alles andre Geschäft gleich Null.

Als nun die Aeltern kamen, giebt Jesus die Antwort: *τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδειτε, ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με;* Auch hier haben Str. und B. B. gezeigt, was falsche Exegese vermöge. Strauss betrachtet (p. 313) das Wort Jesu geradezu als *dogmatischen Terminus* über seine Messianität; Bauer als „unverkennbare Zurückweisung eines Vaters, der es nicht wirklich ist.“ Nach letzterer Erklärung hätte Jesus die doch immer aus mütterlicher Liebe hervorgegangene Anrede der Maria, in welcher des Joseph gar nicht erwähnt war, mit *hämischem Stolze* („der da ist mein Vater nicht, ich habe einen bessern“) zurückgestossen. Woher hat Herr Bauer diese Vorstellungen entnommen? wenn nicht aus *seinem Herzen!*

Dem Texte nach liegt in Jesu Antwort kein Vorwurf. Es ist die ergreifendste, rührendste *Wahrhaftigkeit*, die sich kund thut. Er hat in seinem innersten Gemüth es so tief und voll *erfahren* (nicht durch Reflexion *erdacht*), dass seines ganzen Wesens und Seyns innerste Bestimmung die sey, *τὰ τοῦ πατρός* zu treiben; er kann sich nun wirklich nicht anders denken, als dass dies sich *ganz von selbst verstehe*, und muss sich wundern, wie Maria dies nicht sollte gewusst haben.

Und eben deshalb verstehen Joseph und Maria ihrerseits nicht die Antwort Jesu. Sie können sich nicht hineinversetzen in seinen Standpunkt, in seine Stimmung. Mag Maria immerhin wissen: „das aus ihr geborene ist Gottes Sohn“, dennoch hat sie davon, dass des Vaters Wort so ganz ausschliessliches Labsal der Seelen werden und schon im Knaben seyn könne, keine innere Anschauung. Aber kann sie auch den eigenen Sohn nicht begreifen, so bewegt sie doch alles in stiller, gottseliger Demuth in ihrem Herzen [2]).

---

2) Vgl. Zeller's Jahrb. 1847, 1, S. 26.

Strauss verzerrt die Sache (pag. 314) so, als habe Maria nicht verstanden, *warum Jesus Gott seinen Vater nenne*, und dies wiederum sey ein Zeugniss dafür, dass die cap. 1—2 erzählten Geschichten nicht wahr seyn könnten. Ueber solche, durch nichts begründete Behauptungen ist nicht weiter zu rechten. *Dass* und *wie* die Geschichte in sich harmonisch sey, haben wir dargethan.

Zweites Kapitel.

Christus und Johannes der Täufer.

---

§. 51.

Die Predigt und Taufe Johannis.

(Mt. 3, 1—12. Mk. 1, 1—5. Luk. 3, 1—15.)

Im dreissigsten Jahre nach der Geburt Jesu begann Johannes, jener Sohn des Zacharias und der Elisabeth, in den wüsten Gegenden, welche rings um die Westseite des todten Meeres bis herauf an den Einfluss des Jordan sich erstrecken, predigend aufzutreten und die, welche seiner Predigt gläubig achteten, zu taufen, welches ein Symbol des Bekenntnisses der Todeswürdigkeit war. Der Inhalt seiner *Reden* war, wie Mt. (3, 2) und Mk. (1, 4) ihn *allgemein* angeben, ein doppelter: Ermahnung zur Busse und dann Hinweisung auf die herangekommene Zeit der Sündenvergebung im Himmelreiche. Johannes lebte in der Wüste nach Art der alttestamentlichen Propheten in strenger Enthaltsamkeit von Genüssen, das Fleisch kreuzigend. Die Kunde seiner Predigt zog allenthalben aus den kleineren Orten Judäas sowohl, als aus der Hauptstadt selbst, Leute herbei; jedermann wollte den neuen Propheten auch besucht haben, sowohl die vornehmen Weltleute, deren nihilistisch-hochmüthige Richtung mit dem Namen *Sadducäismus* bezeichnet zu werden pflegte, als die geringeren, die — soweit sie nicht zu den anspruchlosen *ächten* Frommen gehörten — in *pharisäischer* Richtung befangen, auf äussere, kleinliche Gesetzerfüllung stolz waren. Keine dieser Richtungen bevorzugend, strafte Johannes beiderlei Arten neugierig zulaufender Menschen mit schneidender, auf den Grund des Herzens gerichteter Strafpredigt, von deren Art und gewöhnlichem Gedankengange Mt. (3, 7—10) und Luk. (3, 7—9) uns eine Probe mittheilen. Er nennt sie Otterngezüchte, spricht ihnen die Hoffnung ab, dem Zorne Gottes zu entrinnen, falls sie fortführen, auf die leibliche Abstammung von Abraham zu pochen, und stellt den kommenden Messias dar nach seiner Seite als Richter und Vernichter der falsch-jüdischen, fleischlich-jüdischen Macht und als den, welcher (nach Mal. 3) den *Sichtungsprocess* an Israel vornehmen, den guten Kern Israels aus den Schlacken (das neue und neutestamentliche Israel aus dem alten fleischlichen Israelssamen) ausscheiden werde. Denen aber, die ernstlich fragten, was sie thun sollten, gab der Täufer, je nach den einzelnen Ständen der Fragenden, einzelne Gebote der Selbstverleugnung (Luk. 3, 10-14). Als aber die Meinung, er sey selbst der Mes-

sias, verlautete, so widersprach er auf das entschiedenste, sich dem kommenden Messias, und seine Wassertaufe der Geistestaufe in Demuth unterordnend.

---

1. Der Ort, wo Johannes taufte, hat den Kritikern viele Mühe gemacht. Zwar ist die Sache an sich höchst einfach. Mt. giebt den Aufenthalt *ganz summarisch* an: ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας, womit der wüste felsige Landstrich bezeichnet wird, welcher die Westküste des todten Meeres einschliesst, *und sich dann bis in die Gegend von Jericho hinauf in ununterbrochenem Zuge fortsetzt* [1]. Lk. dagegen berichtet speciell, dass Johannes nicht an ein und demselben Orte geblieben, sondern in der Umgegend des Jordan hin und hergezogen sey. War nun auch das *enge Thal* des Jordan angebaut, so hinderte das nicht, dass die, welche aus der fruchtbaren Gegend von Jerusalem hinaus fünf Stunden lang (nach Maundrell) durch unangebaute, felsige, wüste Gegenden ziehen mussten, bis sie das hier sehr enge Südende der fruchtbaren jerichuntischen Ebene erreichten, sagen konnten, „Johannes sey „draussen in der Wüste" [2]).

Es ist also im Grund eine vergebliche Mühe, die Strauss sich giebt, wenn er bemerkt, die Wüste Judäas habe weiter südlich gelegen, und sich dabei auf Winer (Realw. s. v. *Wüste*) beruft, wo es heisst: „die Wüste Juda *scheint* sich von dem *rech-*„*ten Ufer* des Kidron — — bis fast an das Südwestende des tod-„ten Meeres erstreckt zu haben" — denn allen denen, die die Gegend bereisen, *scheint* nicht nur das rechte, südliche, sondern

---

1) Besonders vergleiche man in Schubert's Reise die Schilderung des unteren Kidronthales, und den Excurs von Jerusalem nach Jericho. — Ferner *Joseph.* b. j. 4, 8, 2. *Τὴν δὲ πόλιν* (Jericho) *ἔρημον κατειλήφεσαν, ἥτις ἵδρυται μὲν ἐν πεδίῳ, ψιλὸν δὲ ὑπέρκειται αὐτῆς καὶ ἄκαρπον ὄρος μήκιςον· κατὰ μὲν τὸ βόρειον κλίμα μέχρι τῆς Σκυθοπολιτῶν γῆς ἐκτείνεται· κατὰ δὲ τὸ μεσημβρινὸν μέχρι τῆς Σοδομιτῶν χώρας καὶ τῶν περάτων τῆς Ἀσφαλτίτιδος· ἔςι δὲ ἀνώμαλόν τε πᾶν καὶ ἀοίκητον διὰ τὴν ἀγονίαν.* Und ebendas. 3: *τὸ δὲ μέχρι τοῦ Ἰορδάνου καὶ τῆς Ἀσφαλτίτιδος χθαμαλώτερον μὲν ἔρημον δὲ ὁμοίως καὶ ἄκαρπον.* Vgl. ferner Maundrell (a Journey from Aleppo to Jerusalem) pag. 101 ff.

2) Man hat also nicht nöthig, mit Hug (Gutachten pag. 136 f.) unter „*der* Wüste Judäas" den wenige hundert Schritte breiten Sandstrich zu verstehen, der im Sommer von dem zurücktretenden Jordanwasser trocken gelassen wird, — weil dieser auch „*eine* Wüste Judäas" gewesen sey.

auch das linke, nördliche Kidronufer, ja die ganze Gegend bis Jericho eine einzige Wüste zu seyn, und dieses nördlichste Stück dürfte durch Straussens entgegenstehende Behauptung schwerlich sich in fruchtbares Land verwandeln, so dass der Evangelist am Ende doch Recht gehabt hat.

2. Aber auch die Kleidung und Lebensart erregt dem scharfsinnigen Kritiker Bedenken. Schon Wilke (Urev. pag. 147) hat die fruchtbare Entdeckung gemacht, dass die Beschreibung der Kleidung des Johannes wörtlich der alttestamentlichen Beschreibung der Kleidung des Elias (2 Kön. 1, 8) entlehnt sey, und Bruno Bauer schreibt (pag. 151) diese Entdeckung nach. Wahr ist, dass in beiden Stellen eine *ζώνη δερματίνη* vorkömmt. Sonst sind die Beschreibungen divergirend. Denn 2 Kön. heisst es איש בעל שער was die LXX. richtig durch *ἀνὴρ δασὺς* wiedergiebt; Mt. und Mk. dagegen beschreiben sehr speciell das *ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου.* Hienach wissen wir, was wir davon zu halten haben, wenn Bauer sagt, eine solche alttestamentliche Stelle könne erst dann „abgeschrieben" worden seyn, wenn zuvor feststand, dass Johannes der Täufer der Elias war, der da kommen musste.

Die Stellen Luk. 7, 33 f. Mt. 11, 18 f. aber, die ein unvorsichtiger Apologet etwa zum Beweis anführen könnte, dass Johannes wirklich ein solches Leben prophetischer Askese geführt haben müsse, entzieht uns der *Kritiker* mit der Bemerkung (pag. 153 f.), dass gerade diese Stellen erst recht *„verdächtig"* seyen, und es „nur zu wahrscheinlich" machten, dass der Evst den Johannes erst nach seiner Grundvoraussetzung so gebildet habe. Schade nur, dass die eine dieser Stellen sich bei einem Evangelisten findet, welcher uns von Johannes strenger Lebensweise *nichts* erzählt hat!

Solcher Fülle von Scharfsinn gegenüber werden wir uns bei der Behauptung bescheiden, dass es denn doch wenigstens keine historische Schwierigkeit noch auch einen innern oder äusseren Widerspruch enthalte, anzunehmen, Johannes habe *wirklich* einen ledernen Gürtel getragen, und der Evangelist habe hier nicht gedichtet, sondern erzählt.

3. Die von Strauss p. 351 zugegebene Möglichkeit, der Taufritus des Johannes habe sich durch Rücksicht auf Stellen, wie Jes. 1, 16; Ezech. 36, 25; Jerem. 2, 22, gebildet, könnten wir insofern zugeben, als der heilige Geist und die speciellen Offenbarungen, auf welche hin der Prophet Johannes handelte, allerdings sich können an alttestamentliche, ihm im Geiste ge-

genwärtige Stellen angeschlossen haben. *Nöthig* würde (wenn auch kein anderer Umstand uns die Beziehung auf jene Stellen *unmöglich* machte) eine solche Annahme von biblischem Standpunkt aus nicht seyn.

Doch von alle dem abgesehen, finden wir die ganze Auffassung des Taufritus als eines Symbols der *Reinigung* unzulässig. Symbol der Reinigung war das *Waschen* [3]) (Matth. 15, 2; Mk. 7, 2). Johannes musste einen Grund haben, weshalb er diesen bereits vorhandenen Ritus ungenügend fand. Die a. t. Waschung steigerte sich erstlich schon insofern, als von Joh. d. T. das *ganze Volk* als solches für unrein erklärt wurde (vgl. Lange Leb. Jesu an der betr. Stelle.) Vor allem wichtig ist aber die *Art* des Symboles selbst. An die Stelle einer blossen *Waschung* trat *die Untertauchung*. Es musste jeder, der das Neue erlebte, von Joh. *völlig unter das Wasser hinabgetaucht zu werden*, dadurch veranlasst werden, die Bedeutung dieses Ritus in mehr als blosser *Reinigung* zu suchen. Und zwar, da Joh. nicht bloss „Besserung" sondern *tiefste Sündenerkenntniss* (vgl. Mt. 3, 7 ff.) und *Sinnesumwandlung* (*μετάνοια*) forderte, so lag es wohl am nächsten, in dem völligen Untertauchen in die Fluthen ein Symbol des *Bekenntnisses völliger Unwürdigkeit und Verdammlichkeit* zu sehn. Die Taufe Johannis war ein Zeichen, dass der Mensch *ganz* den *Tod* verdiente [4]). (Dies

---

3) Weisse (I, 255) sah schon den Unterschied der Taufe von den Waschungen ein. Doch setzt er ihn allein darein, dass letztere *wiederholt* wurden, erstere *ein für allemal* für gas ganze Leben geschah. Aber nicht nur die Einmaligkeit, auch die neue *Form*, die des Untertauchens, hat ihre Bedeutung.

4) Vgl. hierüber noch das in meinem Dogm. v. h. Abendm. pag. 38 f. bemerkte. Planck (p. 160) findet zwar, die von mir beigebrachten Gründe seyen nicht entscheidend „gegen die allgemeine, von jeher angenommene „Erklärung." Wenn er sich das Privatvergnügen machen will, die moderne rationalistische Erklärung für die „allgemeine von jeher angenom-„mene" zu halten, so mag er das thun, und mag die apostolische Ansicht (Röm. 6; 1 Cor. 10; 1 Petr. 3) und Zwingli's *comm. de vera et falsa religione* Schuler und Schulthess p. 132 („*signo isto nihil aliud facio, quam ut rudes rerum coelestium doceam vos posthac, si modo salvi esse cupitis*, aliam omnino vitam induere *oportere. Ut quemadmodum qui abluuntur*, tanquam novi prodeunt, *sic vos primum actione visibili in abstersionem anteactae vitae inducam*) und den kleinen Katechismus Lutheri, („*dass unser alter Adam ersäuft werde*, „*und wiederum hervorgehe ein neuer Mensch*") und Calvin's *mortificatio* (*Inst.* IV, 15, 5) und die analoge Lehre aller kirchlichen evang.

hat die Johannistaufe mit der christlichen, *Röm.* 6, 4, gemein. Der Unterschied ist, dass bei letzterer zur bussfertigen Hingabe in den Tod die Mittheilung eines neuen Lebens, das Hervorgehn des neuen Menschen kömmt, dass letztere also *mehr als ein blosses Symbol* ist). — Zu jener Bedeutung des Taufritus passt denn auch das Wort *βαπτίζω*, in welchem nur der Begriff des *Untertauchens* und *Versenkens*, nicht der des *Abwaschens* liegt. — Soweit war die *Taufe Joh.* etwas *ganz neues;* sie war in Folge göttlicher Offenbarung, göttlichen Befehles entstanden, was nur dogmatisch (für Strauss) nicht historisch schwierig ist.

4. Die verschiedenen Evangelisten stimmen nach Strauss (p. 352 ff.) in der Inhaltsangabe der johanneischen Predigt nicht überein. *Erstlich* verbinden nur Mk. und Luk. mit der *μετάνοια* den Zusatz *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, welches nach *Act.* 2, 38 eine gewöhnliche Bezeichnung der *christlichen* Taufe war, und etwa auf die *johanneische* „unhistorisch übertragen seyn könnte". Doch will Strauss die Erklärung von Paulus gelten lassen, wonach die Johannistaufe wegen des damit verbundenen „sittlichen Aktes der *Besserung*" eine Taufe zur *Hinwegnahme* der Sünden genannt werden konnte. — *Zweitens* aber entstehe nun ein Widerspruch zwischen Mt. und Luk. Denn nach Mt. verbinde Johannes *sogleich von Anfang an* mit der Busspredigt die Verkündigung des nahenden Himmelreiches; nach Luk. rede er anfänglich bloss von *μετάνοια* und *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* und *erst später* (3, 15 ff.) vom Himmelreich.

Aber an dem allem ist kein wahres Wort. Zuvörderst nöthigt uns die Gutherzigkeit ein Lächeln ab, womit Strauss, seiner exegetischen Gelehrsamkeit, wie es scheint, ganz vergessend, sich zur Paulusschen Erklärung von *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* herablässt. Schade nur, dass diese Erklärung so gar monströs ist! Denn die Bedeutung des *Hinwegnehmens (ôter)*, was wider oder ohne Willen des hinweggenommenen geschieht, hat *ἀφίημι* nirgends. Zunächst heisst es *entlassen*, (jemanden, der *selbst fortgehen* kann

---

Theologen ignoriren. Es gilt ja auch hier der alte Spruch: Wenn man die Augen zumacht, können einem die Geister nicht sehen. *Planck* sucht die völlige Untertauchung vielmehr *mathematisch* zu erklären; eine theilweise Waschung des Körpers bedeute eine Reinigung für einen Theil der Lebenszeit; eine Waschung des ganzen Körpers dagegen bedeute Reinigung für die ganze Lebenszeit; die localen Quantitätsverhältnisse werden als Symbole der temporalen gefasst!!

oder will) z. B. 1 Cor. 7, 11 f. Matth. 18, 21. Dann heisst es jemanden *verlassen*, indem man selbst sich von ihm entfernt z. B. Joh. 14, 18. Matth. 19, 27. Eine weitere bereits tropische Bedeutung ist die von *zulassen, veniam dare* Mk. 11, 16; Math. 27, 49 Aus letzterer aber entspringt die im n. T. bei weitem häufigste Bedeutung von *verzeihen*, welche in der Verbindung ἀφιέναι ἁμαρτίας die *ausnahmlos einzige* ist, und dem hebr. חטא נשׂא oder נשׂא עון entspricht, welches auch LXX. Jes. 33, 24 mit ἀφιέναι ἁμαρτίαν übersetzt wird. Ist aber Luk. 3, 3 neben der *Busse* von einem *Vergebenwerden der Sünde* die Rede, so können zwar Strauss und Weisse (I, 264 ff.) *von ihrer dogmatischen Voraussetzung aus* einen Widerspruch konstruiren daraus, dass schon Johannes d. T. von der Sündenvergebung durch Christi Tod, ja von der Identität der Sündenvergebung mit der Aufrichtung des Gottesreiches etwas gewusst haben solle, während doch erst Paulus, ja eigentlich erst Augustin, Anselm und Luther, sich bis zum Bewusstseyn dieser Lehre erhoben hätten. Dagegen excipiren und reserviren wir, dass unter *der dogmatischen Voraussetzung:* Prophetie sey möglich, dieser Widerspruch verschwindet, und die Harmonie sich herstellt.

Dann haben also Luk. wie Matth. als Inhalt der johanneischen Predigt neben der *Ermahnung zur Busse* noch die *Ankündigung des nahen Heiles* berichtet. Und dann ist auch nicht wahr, dass Luk. den Joh. von letzterem erst auf besonderes Befragen (v. 15 ff.) reden lasse [5].

5. Einen Widerspruch zwischen Mt. und Luk. fand Bruno Bauer darin, dass letzterer die Strafpredigt allgemein an die ὄχλοι, ersterer an die Pharisäer und Sadducäer gerichtet seyn lässt. B. B. lebt scheint's noch in der veralteten Vorstellung, als seyen die Sadducäer und Pharisäer zwei aus dem übrigen Volke ausgeschiedene, constituirte *Sekten* gewesen. Eine geringe Bekanntschaft mit dem n. T. und Josephus reicht aber hin, um einzusehen, dass zu Jesu Zeiten das *ganze Volk* in jene beiden *Richtungen* gespalten war [6]. Die einen sperrten sich gegen den

---

5) Weisse (I, 270) legt *act.* 13, 25 so steif aus, als könne Joh. d. T. erst unmittelbar vor seinem Tode die Ahnung, ein Grösserer werde nach ihm kommen, gehabt haben. Das wäre dann ein Widerspruch mit dem ev. Bericht. — Weiss der Mann noch nicht *detaillirte Beschreibungen des Erzählers* von *zusammenfassenden Sentenzen des Redners* zu unterscheiden? Will er jene aus diesen berichtigen?!

6) Vgl. besonders *act.* 23, 6.

eindringenden Romanismus und Hellenismus in strengster gesteigerter Bewahrung des Jüdischen; die anderen spielten die aufgeklärten Weltmenschen, die vor den Römern ihren nihilistischen Cosmopolitismus zeigen wollten. So verliefen die Extreme der durch bestimmtes Ceremoniell wirklich als Sekte constituirten Pharisäer im engern Sinn und der ihnen gegenüberstehenden eigentlichen Sadducäer, in manchen Abstufungen das ganze Volk umfassend, und nur ein geringes Häuflein derer war übrig, welche keiner der beiden sittlich-unwahren Richtungen angehörend, das Heil Israels in redlicher Gesinnung erwarteten. — Hienach widersprechen sich Mt. und Luk. nicht im mindesten, wenn der eine die Strafpredigt an die Massen des Volkes gerichtet seyn lässt, dann aber (v. 10 ff.) die Reden Johannis an die redlich gesinnten besonders beschreibt, der andre aber erzählt, jene Strafpredigt sey an diejenigen gerichtet gewesen, welche sey es der sadducäischen, sey es der pharisäischen Richtung angehörten.

§. 52.

Die Taufe Jesu.

(Mt. 3, 13—17. Mk. 1, 9—11. Luk. 3, 20—22. Joh. 1, 32—34.)

Johannes d. T., in Judäa lebend, und in der Wüste (Luk. 1, 80) einsam sich zu dem gebotenen Berufe vorbereitend, kannte Jesum nicht persönlich. Als aber die Zeit des öffentlichen Hervortretens Jesu nahete, hatte er (Joh. 1, 33) vom h. Geiste die Offenbarung erhalten: Jesus werde zu ihm kommen, und dadurch ihm als solcher beglaubigt werden, dass er den heil. Geist sichtbar würde auf ihn herniedersteigen sehen. Da kam nun Jesus von Galiläa herab an den Jordan, und trat dem Johannes mit der Forderung, getauft zu werden, entgegen. Johannes aber ward, selbst bevor noch das verheissene Zeichen eintrat, bei dem Anblicke des heiligen Jesus im Geiste sogleich gewiss, wen er vor sich habe, und da er nicht fassen konnte, wie der Sündlose dem Symbole des Todes und der Todeswürdigkeit sich unterziehen könne, drückte er fragend seine Verwunderung aus. Als aber Jesus seinen festen Willen, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, kund gegeben, taufte er ihn. Und nun erfüllte sich das verheissene Zeichen. Der heil. Geist stieg hernieder in sichtbarer Gestalt, und eine Stimme sprach vom Himmel: „Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.“ — So hatte Jesus seinen Willen, *die Unreinheit des Volkes, in dessen Mitte und als dessen Glied er lebte, auf sich zu nehmen*, und *schuldlos dem Tode sich hinzugeben*, ausgesprochen, und ihm, wie dem Johannes, ward vom Vater bezeuget, dass dies die rechte Person — dass dies die rechte Art sey, die Welt frei zu machen von der Sünde, und mit dem heil Geiste zu taufen.

1. Wenn Strauss der Vater Johannis oder Pflegevater Jesu gewesen wäre, so hätte er (pag. 357) nichts eiligeres zu thun gewusst, als die beiden Knaben recht frühzeitig mit einander bekannt zu machen. Es zu unterlassen, würde ihm „sträfliche Gleichgültigkeit“ geschienen haben. Natürlich; von Straussens dogm. Standpunkt aus liess sich nicht erwarten, dass Gott der Herr beide, jeden auf seine Weise, zu ihrem Berufe vorbereiten könne; vielmehr musste da menschliche Verabredung und menschlicher Vorwitz das meiste bei der Sache thun. Und so hält er es für eine *historische Schwierigkeit*, dass Johannes Jesum nicht gekannt haben soll. — Dem entgegen möchte ich weder mit Lücke [1]) an die weite Entfernung Galiläas von Judäa appelliren, noch mit Hug [2]) das Hauptgewicht darauf legen, dass Maria in ihrer ganz besonderen Lage einen Grund gehabt habe, die Reise zu Elisabeth zu machen, für den heranwachsenden Jesus aber ein solcher Grund nicht dagewesen sey. Denn ob kein Grund da war, ist eben die Frage; und zu dem war Jesus wirklich wenigstens *einmal* und wenigstens *bis Jerusalem* gekommen (Luk. 2, 41 ff.). Vielmehr genügt wohl die einfache Bemerkung, dass nach Luk. 1, 80 der eigene Zug des Geistes den Knaben Johannes von frühe an in die Einsamkeit der Wüste trieb, und seine Aeltern weder diesem Zuge sich entgegensetzen, noch sonst durch *menschliche* Veranstaltung ein Zusammentreffen beider Knaben oder Jünglinge künstlich herbeiführen wollten, ohne dass eine göttliche Führung oder ein göttlicher Auftrag sie dazu veranlasste. — Die Schwierigkeit ist also nur *unter Voraussetzung der Strauss'schen Dogmatik* vorhanden; unter den dogmat. Voraussetzungen der Bibel ist keine Schwierigkeit in der Unbekanntschaft Johannis mit Jesu.

2. Auch nicht in der Offenbarung, die ihm nach Joh. 1, 33 wurde, und ebensowenig darin, dass er Jesum *schon vor dem Herniedersteigen des Geistes, gleich beim ersten Anblick erkannte.* Denn letzteres war selbst ohne besondere Offenbarung, schon psychologisch möglich. Dem Manne, der den Hunderten verschiedenartiger Leute so tief in's Herz sah, und den scheinheiligen Blick des Heuchlers so scharf zu entlarven wusste, *musste* das sündlose, heilige, sanfte, erhabene Antlitz Jesu auffallen und den tiefsten Eindruck machen. Sey es nun, dass er mit der Rede: „Ich „sollte mich von dir taufen lassen, und du kömmst zu mir?“ nur

---

1) Comm. zum. Ev. Joh. z. d. betr. Stelle.

2) Gutachten, pag. 131.

die noch unbestimmte Gewissheit des Gefühls: *einen heiligeren, denn er selbst, vor sich zu haben*, ausdrückte, oder sey es, dass der Geist ihm sogleich bestimmt bezeugte, es sey wirklich *Jesus, der Messias*, — durch beides wurde es nicht unnöthig oder überflüssig, dass das *verheissene Zeichen*, das Niedersteigen des h. Geistes, noch hinzukam, und die Wahrheit, die für Joh. Person, wie speciell für sein Amt die wichtigste war, besiegelte.— Dann ist es endlich auch natürlich, dass, wo er später (Joh. 1, 32 ff.) seinen Jüngern bezeugen wollte, er wisse gewiss: *Jesus von Nazareth sey der Messias,* er sich nicht auf die innere Gewissheit, die er beim ersten Anblick Jesu empfand, sondern auf das äussere Zeichen berief, was ihm vom Herrn geworden war.

Wir wissen also, was wir von dem *Widerspruche* zu halten haben, den Strauss (356 ff.) und Baur (p. 32) darin finden, dass nach *Matth.* Johannes Jesum schon gekannt habe vor der Taufe, nach *Joh.* er ihn aber erst nach der Taufe kennen lerne. Auch bedürfen wir nicht der Scheinlösung von Semler [3]), Plank [4]) und Winer [5]), als sage Johannes (*Joh.* 1, 33), er habe Jesum zuvor zwar persönlich, aber noch nicht als Messias gekannt, noch der Lösung von Hess [6]) und Paulus [7]), welche *Matth.* 3, 14 nur ein Anerkennen „höherer Vortrefflichkeit“ im gewöhnlichen Sinne, noch kein weder bestimmtes noch unbestimmtes Ahnen, *dass Jesus es sey*, finden wollen. Endlich müssen wir Bruno Bauer Recht geben, wenn er [8]) auch Neander's Erklärung von *Joh.* 1, 33 [9]) gezwungen findet, wonach der Sinn wäre: „in Vergleich mit dem, was ich jetzt erfuhr, erschien mir all mein früheres Wissen von Jesu als ein Nichtwissen.“ — Es bedarf, wie gesagt, dieser künstlichen Erklärungen nicht. —

Wenn Bruno Bauer [10]) sich wundert, dass *Mt.* allein von der Weigerung Johannis etwas erzähle, und voraussetzt: wäre Markus wirklich der Epitomator des Matthäus, so müsste er auch

---

3) Beantwortung des Lessing'schen *Fragments* vom Zweck Jesu.

4) Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung I, cap. 7.

5) Realw. sub voce Joh. d. Täufer.

6) Geschichte Jesu, I, 117.

7) Comm. z. d. St.

8) Syn. I, p. 186.

9) L. J. p. 68.

10) Pag. 184.

diesen Zug abgeschrieben haben, so mag er die Antwort oben Abth. 1, §. 26 lesen.

Baur aber hat nur dadurch einen Widerspruch in die Sache zu bringen gewusst, dass er voraussetzt (S. 33) die Taufe Jesu müsse *nach* dem ersten der Joh. 1 beschriebenen Tage stattgefunden haben; während doch aus Joh. 1, 31 so deutlich hervorgeht, dass damals die erste Begegnung zwischen Jesus und dem Täufer *schon in der Vergangenheit lag!*

3. Manchfache **Widersprüche** der **Evsten** untereinander glaubte **Strauss** in dem Vorfall bei der Taufe zu finden.

Vor allem *lässt der vierte Evst die Stimme vom Himmel hinweg.* (Pag. 404 f.). Aber der vierte Evangelist erzählt *selbst* gar nicht die Taufe Jesu; er berichtet nur, wie *Joh. d. Täufer* — auch nicht „davon erzählt“ sondern sich auf das specielle Moment des Herniedersteigens des Geistes, als auf einen Beweis, dass *dieser* der geborene Retter Jesus sey, beruft. Musste Joh. d. T. etwa, so oft er auf irgend einen Vorfall sich berief, jedesmal alle damit zusammenhängenden Vorfälle mit-erzählen?

Sodann sollen die Evangelisten divergiren, in der Angabe, *wer die Erscheinung gesehen habe.* Nach *Joh.* sah sie, wie **Strauss** pag. 405 f. meint, „vorzugsweise der Täufer“, nach *Mk.* Jesus, nach *Mt.* der Täufer [11]), nach *Luk.*, der bloss sagt „der heil. Geist stieg herab“, ohne anzugeben, wer ihn gesehen habe, scheint „ein noch grösseres Publikum zugesehen zu haben“ [12]). —

Ich sah die Mondsfinsterniss; mein Vetter sah die Mondsfinsterniss; alle Leute sahen die Mondsfinsterniss. Welch ein Widerspruch!

Kam der heil. Geist *σωματικῷ εἴδει* herab, so war er keine subjektive Vision, sondern eine objektive Theophanie.

Dass bei *Joh.* der Täufer sich auf **sein eignes** Sehen berufen musste, ist klar. *Mt.* sagt: „ihm (Jesu) wurden die Him-„mel geöffnet, und der Täufer sah, wie der h. Geist auf ihn „herabstieg u. s. w.“ (*Αὐτῷ* und *αὐτὸν* müssen sich beide auf das nämliche Subj. beziehen.) Denn war einmal gesagt: „*ihm*

---

11) Dagegen protestirt B. B. pag. 189 ff. in einer schönen Anmerkung. Er meint, *Jesus* sey Subj. zu *εἶδε*; mit *ἐπ' αὐτόν* sage der Geschichtschreiber, *„er* sah auf *ihn* — auf eben den „*„er“*“ — den Geist herabkom-„men.“ — Freilich muss *Mt.* den Anblick der Taube demselben Subjekte zuschreiben, wie *Mk.* Sonst könnte ja B. B.'s Hypothese nicht bestehn, dass *Mt.* den *Mk.* excerpirt und compilirt hätte.

12) Vgl. B. B. Syn. I, pag. 191. Joh. pag. 37.

wurden die Himmel geöffnet", so ist der Leser dadurch schon in die natürliche Stellung eines Mitzuschauers gesetzt, und Jesus steht ihm *gegenüber* als Objekt, und so dient es zur Anschaulichkeit, einen, der auch Zuschauer war, weiter *schauen* zu lassen, was geschah. Der nämliche Fall ist bei *Mk.;* denn auch bei ihm fasst man als Subj. zu *εἶδε* um des *ἐπ' αὐτὸν* willen am natürlichsten den Joh. den Täufer.

4. Doch ist noch ein innerer Widerspruch übrig. *Die ganze Erscheinung des h. Geistes soll ein Unding seyn.* Das Oeffnen des Himmels ist (nach Str. p. 406 vgl. B. B. p. 205) eine subjektive Vorstellung der damaligen Zeit. Ferner „kann der heil. Geist sich nicht von einem Orte zum andern bewegen". Enge damit hängt der von Str. pag. 420—424 gemachte dogm. Einwurf zusammen, dass Jesus, wenn er Gottes Sohn war, des Herabkommens des h. Geistes nicht mehr bedurfte.

Fangen wir bei letzterem Punkte an. Dass Jesus als Gottessohn schon den h. Geist in jeder Beziehung *gehabt habe,* diese Ansicht ist nur für denjenigen möglich, welcher eine unterschiedene Hypostase des h. Geistes nicht annimmt. Ausserdem dagegen war zwar der *Sohn* wie mit dem *Vater,* so auch mit dem *heil. Geiste* wesens-eins, darum aber doch von beiden *als eigenes Subjekt unterschieden.* Hier bei der Taufe nun handelte es sich nicht darum, den heilig zu *machen,* der ja schon heilig *war;* sondern wie derselbe heil. Geist, welcher nach der entschiedenen Lehre der heil. Schrift bereits im alten Bunde, theils als Amts- oder Wunder-Geist, theils als Geist der Busse und des Glaubens wirkte, und ebenso im n. Test. noch bei Jesu Leben den Jüngern gegeben ward — wie dieser Geist dennoch beim Pfingstfest in sichtbarer Erscheinung in ein neues Verhältniss zu der Kirche als solcher trat, so trat bei Jesu Taufe dieser Geist, ebenfalls sichtbar erscheinend, in ein neues Verhältniss zu Jesu und seinem Erlösungswerk. Indem Jesus in Unterwerfung unter die Taufe seinen feierlichen Willen erklärt hatte, sich unschuldig und für andre dem Tode hingeben zu wollen, so erklärte hier der Vater, dass dieses die rechte Art der Erlösung, dass dieses der rechte Erlöser sey, der, der hinfort die Kraft und Befugniss „mit Geist zu taufen" d. i. den Geist neutestamentlich mitzutheilen, habe; er erklärte dies vor den Augen dessen, der als Schlussstein des alten Bundes noch einmal die ganze Bedeutung des alten Bundes: *mit Wasser zu taufen,* (durch Gesetzespredigt Busse zu wirken und Sehnsucht nach dem Heile) in sich zusammengefasst hatte. Im alten Bunde wirkte der h. Geist zwar

auch, aber nur *vorbereitend*, nur das Gesetz im Gewissen unterstützend, nur strafend und erziehend und auf künftiges weisend. Christus erst war es, der im vollen Sinne mit dem Geiste taufen, durch Mittheilung der Fülle des Geistes Menschheit und Gottheit absolut einigen konnte. Der Anfangspunkt solch absoluter Einigung war das *Pfingstfest* (mit *Act.* 2, vgl. Joh. 16, 7). Bei der *Taufe* geschah durch jene Erscheinung die feierliche Erklärung, dass Jesu stellvertretende Hingabe in den Tod der Weg sey, diese *Einigung von Gott und Menschheit durch den Geist* möglich zu machen.

Jene Erscheinung war also zunächst eine *Erklärung Gottes*, und als solche wird sie in den Evv. dargestellt (vgl. Joh. 1, 32 ff.).

Sie hatte jedoch allerdings auch für Jesum selbst eine objektive Bedeutung, die Jedem klar werden wird, der gelernt hat, die *Substanz* der Seele eines Menschen von dem *Bewusstseynsleben* zu unterscheiden [13]). Der Substanz nach war Jesus der ew. Sohn Gottes, aber im Akte seiner Menschwerdung hatte er in freiwilliger Selbstbeschränkung die zeitlich-räumliche, menschliche Existenzform zu der seinen gemacht, und somit sein Bewusstseynsleben auf eine menschlich beschränkte Sphäre reducirt. In der *Bewusstseyns*entwicklung war er nun bei dem Punkte angekommen, wo sein vom Vater ihm gegebener Beruf sich ihm *klarbewusst* darstellte; hier wurde auch dem *Bewusstseynsleben in ihm* die Fülle des Geistes zugesagt und verliehen.

Die Taube schwebte herab, und *blieb* über Jesu schweben; d. h. sie schwebte nicht wieder hinauf, sondern blieb, bis sie mit der ganzen Erscheinung verschwand.

Das Oeffnen des Himmels möchte Strauss als Zerreissung des homerischen ehernen Himmelsgewölbes fassen. Wenn die Israeliten, die die צבאות השמים und die „Fürsten der himmlischen Heere" kannten, nur so eine Vorstellung gehabt hätten! Für einstweilen werden wir uns erlauben, das Oeffnen des Himmels eben so zu verstehen, wie *Act.* 2, 55, d. h. als ein Sicht-

---

13) Kein Mensch ist sich hienieden alles dessen auf einmal *bewusst*, was er *ist* und als Substanz seines Geistig-seelischen Seyns *besitzt*. — Der Somnambüle, vom magnetischen Schlaf erwachend, setzt die beim Einschlafen (oft mitten im Wort) abgebrochene Periode eines Satzes fort. Das Bewusstseyn war solange unterbrochen, die Substanz war unalterirt geblieben. — Ein gewesener Irrer oder Typhuskranker weiss wieder, was er zuvor gewusst, was aber während der Krankheit seinem *Bewusstseyn* entrückt war.

barwerden der „Herrlichkeit des Herrn“ (Schechinah), welches freilich von Straussens *dogmatischem Standpunkt* aus ein Unsinn) vom biblischen Standpunkt aus aber eine gar gute Wahrheit ist.

5. Noch ist der rein dogmatische Scrupel übrig, *warum Jesus sich habe taufen lassen.* Bruno Bauer, der sich (pag. 201) als guter Hegelianer „die Sündlosigkeit Jesu nicht so abstrakt „denken kann, dass ihm alles persönliche Gefühl und Bewusst-„seyn der Sünde fremd gewesen sey,“ der vielmehr damit etwas gesagt zu haben meint, wenn er „einen Geist, je grösser er ist, „desto mehr den Gegensatz fühlen lässt“ — wobei man aber entweder excipiren muss, dass der, dessen *Wille* absolut heilig, den Gegensatz gegen die Sünde am meisten *fühle,* oder (wenn auch böser *Wille* zur Geistesgrösse nöthig ist) zu der Annahme kömmt: Jesus müsse der *grösste Sünder* gewesen seyn!! — Bruno Bauer also findet (pag. 202 ff.) die Auffassung recht schön, dass Jesus *„in einem persönlichen Gefühl der Sündhaftigkeit“* sich taufen liess. Ja diesen Punkt würde er so gar als *historisch* gelten lassen, wenn nur (pag. 200) in den paulin. Briefen der Taufe Jesu Erwähnung gethan würde.

Strauss thut die entgegengesetzte Frage. Von der Voraussetzung ausgehend, dass Jesus um eigner Sündhaftigkeit willen keiner Busse bedurfte, findet er es unbegreiflich, weshalb er sich sollte haben taufen lassen. Die *Bedeutung der Taufe,* meint er, sey theils die gewesen, auf den ἐρχόμενος hinzuweisen (pag. 400 ff.) — aber Jesus, der der ἐρχόμενος war, konnte nicht auf sich selbst hingewiesen werden — theils die, zur Umkehr von Sünden und Besserung zu erwecken (403 f.) — aber abgesehn, dass man nicht gut stellvertretende Busse für Andre thun könne, so scheine [14]) nach Mt. 3, 6 Johannes eine Art Beichte verlangt zu haben, ehe er jemand taufte — und eine solche konnte Jesus doch nicht ablegen. Nun könnte man freilich meinen, nach Mt. 3, 14 scheine Johannes von *Jesu* keine Beichte verlangt, sondern umgekehrt eher sich selbst zu einer solchen bereit erklärt zu haben. Aber über diesen Scrupel hilft uns der scharfsinnige Mann hinweg! Denn pag. 403 spricht er allen Ernstes die Vermuthung aus, der „Streit“ zwischen Jes. und Joh. möchte sich darüber entsponnen haben, dass letzterer durchaus eine Beichte verlangte, ersterer aber sich schlechterdings nicht dazu verstand, und letzterer ihn

---

14) B. B. pag. 194 weiss das gewiss. — Hoffm. und Osiander finden in Jesu Taufe ein Versprechen, das Gesetz halten zu wollen, Kern einen Beweis der Achtung vor der Taufe Johannis.

nun auch absolut nicht taufen wollte! — Aber **Strauss** hat vergessen, dass er pag. 401 bereits sich zur Meinung B. B.'s bekannt hat, Jesus habe sich *als ein Sünder* taufen lassen!

All dieses Nonsense bedarf es nicht. — Der Inhalt der johann. **Predigt** war allerdings *Ermahnung zur Busse* und *Hinweisung auf Jesum*. Wie aber im *Taufritus* beides (und namentlich *letzteres!*) symbolisch ausgedrückt seyn solle, mag mir ein Anderer erklären! Die Bedeutung jenes Ritus war nicht die des *Abwaschens*, der *Heiligung*, sondern die *Erklärung: die Unreinheit des Volks auf sich nehmen und so dem Tode sich verfallen erklären zu wollen.*

§. 53.

Die Versuchung Jesu.

(Mt. 4, 1—11. Luk. 4, 1—13. Mk. 1, 12—13.)

Bei seiner Taufe hatte Jesus eine thatsächliche feierliche Erklärung gegeben, den Tod und alle Folgen der Sünde fortan erleiden zu wollen unschuldigermassen. Mit diesem Entschluss wollte er nun sein öffentliches Wirken beginnen. Aber bevor er auftrat in den Städten und vor aller Welt, trieb der Geist Gottes, der sein eigner Geist war, ihn, in die Wüste zu gehen, und sich daselbst 40 Tage lang mit Fasten und Beten zu sammeln. Nun lagen in seinem **Verstande** die zwei Wege vor ihm: **entweder** das vom Vater befohlene Werk hinauszuführen, womit aber unerlässlich verbunden war, dass er, der heilige, nicht nur die ihm Schmerz erregenden Sünden der Menschen mit ansehen, sondern dass er den Hass der Sünder an sich erfahren, und die Culmination der Bosheit an sich austoben lassen musste, **oder** diesem Schmerze sich ganz oder auch nur theilweise zu entziehen, welches nicht ohne Beeinträchtigung seines Werkes d. i. ohne Uebertretung des Willens Gottes geschehen konnte. Da in Jesu die Fülle des göttlichen Wesens war, so bestimmte sich sein Wille stetig für das erstere; da aber die Gottheit in ihm unter der Form der Menschheit war, so war die Form jenes heil. Willens bei ihm wie bei allen Menschen die der **Wahl** zwischen den Möglichkeiten, die sein Verstand ihm vorhielt. Dass sein Sichbestimmen zum rechten Wege in keinem Momente anders, als unter der Form einer **Wahl** geschah, dass also in jedem Momente die **Möglichkeit** zu sündigen real für ihn gegeben war, und seine Heiligkeit nicht in einem: *Nicht sündigen können*, sondern in stetiger *ächt-menschlicher freier Entscheidung für das Gute* bestand: darin lag die Möglichkeit des Versuchtwerdens. Denn der **Satan**, der einst den ersten Aeltern, als in ihnen die Möglichkeit: *entweder* gut *oder* böse zu seyn, im *Verstande* auftauchte, das konkrete Böse lockend vorhielt, machte es nun ebenso mit Jesu. Er wusste es, (zunächst wohl ohne *sichtbar* zu erscheinen) zu veranstalten, theils, dass Jesu die Leiden und Schmerzen, denen die Menschheit unterliegt, in der Wüste in erschreckender Anschaulichkeit nahe traten oder selbst fühlbar wurden, theils, dass Bilder rein irdischen, mithin fleischlichen Glückes [1]) seinem Auge oder

1) Vgl. Mt. 4, 3.

seinem Verstande sich darboten. Aber Jesus, fastend und betend, entschied sich stetig gegen die Versuchung. Endlich trat ihm Satan in sichtbarer Gestalt entgegen. Jesus musste als der andre Adam durchaus ebenso bestimmt versucht werden, wie der erste. Aber die verhüllende Vermittlung durch eine Schlange (welche für den kindlich schwachen Stand des ersten Adams eine Wohlthat war) schickte sich bei Jesu nicht. Es gehört zur Würde Jesu, dass ihm der Fürst dieser Welt ohne Larve erschien, weder als täuschender „Gaukler" noch als „Gespenst" noch als „Engel des Lichts", sondern in der Gestalt des gefallenen Engelfürsten. *Wie* diese Gestalt beschaffen war, weiss ich nicht, wäre auch aberwitzig, wenn ich es wissen wollte. Nur soviel lässt sich hier a) negativ bestimmen, dass es keine bocksfüssige Thierfratze aus dem germanischen Heidenthum war, sondern eine dem Menschenleib analoge Gestalt (wie ja alle Engel vor *Menschen* in Analogie der *Menschengestalt* erscheinen) und b) positiv, dass die ganze Belialsfreundlichkeit und zugleich auch die ganze Furchtbarkeit der Satansbosheit, jene *lockend*, diese für den Fall der Erfolglosigkeit der Lockung *drohend*, sich in jener Gestalt aussprachen. Der Satan forderte nun Jesum auf, sich nach 40tägigem Fasten aus Steinen Brod zu verschaffen, mithin zugleich das dem Geiste heilsame Fasten zu brechen, und zugleich die Wunderkraft für seine Bequemlichkeit anzuwenden; mit einem Worte: *dem* ersten *zu seinem Werke nothwendigen Leiden sich durch Sünde zu entziehen.* Aber Jesus sagte ihm, dass des Vaters Willen zu thun, ihm vorzüglichere Speise sey, denn die leibliche Wohlfahrt. Dann führte ihn Satan auf die Zinne des Tempels, und forderte ihn auf, sich herabzustürzen ohne Verletzung, zugleich also den Einfluss beim Volk, den er durch geistige Einwirkung auf die Gewissen erlangen sollte, durch eine der fleischlichen Neugierde schmeichelnde That sich zu erwerben, und zugleich für eine *unnöthige Gefahr* den Beistand des Herrn und seine Wunderkraft in Anspruch zu nehmen. Aber der, welcher sich den Leiden nicht sündlich entziehen wollte, wollte ihnen auch nicht frevelhaft *trotzen*, da das hiesse: Gottes Beistand *versuchen.* Endlich führte Satan den Herrn auf einen hohen Berg, und zeigte ihm alle Reiche der Welt, und forderte ihn auf, dadurch sich die Herrschaft über die Welt zu erwerben, dass er ihm sich zu Dienste begebe, und offen Gotte den Gehorsam aufkündigte. Hier lag der Scheideweg offen da, und wie bei der Taufe, so auch hier entschied der Herr sich für den Dienst Gottes. Da kamen die Engel und dienten ihm.

---

1. Bei dieser Geschichte sind begreiflicherweise von denen, welche die tiefe Wahrheit derselben aus dogmatischem Unvermögen nicht fassten, die verschiedensten Auskunftsmittel versucht worden. Die Einen hielten dieselbe *für eine* Parabel, *die eine allgemeine*, für alle Menschen gültige *Wahrheit enthalte,* nämlich eine Belehrung, wie man sich in Versuchungen zu verhalten habe [2]).

2) Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. §. 40. Aehnlich Schleiermacher Schriften des Luk. pag. 54 ff. Dagegen vgl. Hasert Stud. u. Krit. 1830, I, pag. 74 ff., Ullmann Sündlosigkeit Jesu pag. 169.

Man müsste annehmen, Jesus hätte das ganze als Parabel den Jüngern erzählt, und diese in seltsamem Missverstand es für Geschichte genommen. Allein nie macht Jesus *sich* zum Subjekt einer Parabel, und konnte es hier am wenigsten; hat er aber eine andere, fingirte Person zum Subjekt der Parabel benützt, so lässt sich vollends nicht begreifen, wie die Jünger auf jenen Missverstand kommen, und jenem anderweitigen Subjekt ihren Meister substituiren konnten. — Die Andern sehen in der Versuchungsgeschichte *einen* historischen Vorgang *aus* Jesu *Leben und Entwicklung*. Aber auch hier gehen die Ansichten noch weit auseinander. Für einen *zufälligen* Vorgang, nämlich einen *Traum*, den Jesus einmal geträumt habe [3]), wird man das Ganze nicht ansehen dürfen, weil sich da wieder nicht begreifen lässt, wie die Jünger zu dem Missverstand, als sey es Geschichte, gekommen seyn sollten. Die Meisten erkennen denn auch in der Versuchung einen *wesentlichen* Vorgang aus Jesu Lebensentwicklung. Was nun aber das Wesen dieses Vorgangs betrifft, so haben jedenfalls diejenigen Unrecht und stehen auf ausserbiblischem Standpunkte, welche den Vorgang für einen *innerlichen* in *dem* Sinne halten, dass der böse *pruritus* aus Jesu Gemüth selbst aufgestiegen wäre. Sondern in *diesem* Sinn war die Versuchung auf *jeden* Fall nur eine *äusserliche*. Das Versuchliche kann auf *jeden* Fall nur in den äusseren objektiven Zeitverhältnissen, in dem Daseyn einer falschen Messiashoffnung, in der Möglichkeit zweier verschiedener Wege gelangen, und die Versuchung, wie man auch über ihre Form denke, ihrem Wesen nach nur darin bestanden haben, dass der *Reflexion* des Herrn das Vorhandenseyn jener zwei Wege in's Bewusstseyn trat.

Die Form aber wird wieder sehr verschieden gedacht. Das äusserste Extrem bildet die sogenannte *„natürliche Erklärung“* [4]), wonach man sich unter dem Satan einen Pharisäer denken soll, der Jesu mit Anträgen im Sinn der fleischlichen Messiaserwartung nahte. Hiebei begreift man nicht, wie Jesus einen solchen Vorfall in eine so seltsame Form kleiden konnte. Sich von der Zinne des Tempels herab zu stürzen, diesen Antrag wird doch ein Pharisäer schwerlich Jesu gemacht haben. Deshalb nahmen Andere [5])

---

3) So Meyer Stud. u. Krit. 1831, 2, pag. 319 ff.

4) Tüb. Quartalschr. 1828. H. 1 u. 2.

5) Hase L. J. §. 55. Ullmann Sündl. J. pag. 176 ff. Neander Leben J. p. 101 ff. Vgl. damit Olshausen Comm. z. d. St und Weisse II, 18 ff.

an, die Versuchungsgeschichte sey eine *symbolische Erzählung* von einer in Jesu Inneren wirklich vorgekommenen Entscheidung zwischen den zwei ihm vorliegenden Wegen [6]. Allein wie konnte Jesus einen solchen Vorgang in eine solche Form kleiden? Er würde, wie Strauss S. 433 richtig bemerkt hat, „ein trübes Gemisch von Wahrheit und Dichtung gegeben haben.“ Wir können nicht anders, als ein reales Versuchtwerden durch den persönlichen Versucher, ein nothwendiges Seitenstück zur Versuchung des ersten Adam, annehmen, und die Frage kann *nur die* seyn, *ob der ganze Vorfall in der Form des wachen Lebens oder in der der Ekstase und Vision stattfand.* Letzteres mag für schwachgläubige ein allenfalls erträglicher Nothbehelf seyn. Der visionäre Zustand schliesst das eigne persönliche Handeln und die Willensentscheidung nicht aus (vgl. Jes. 6, 5 u. 9.) Jesus wäre hienach dem Leibe nach an Einer Stelle geblieben, aber im Geiste, in der ἔκστασις, hätte er sich auf die Tempelzinne, auf den Berg entrückt gesehen; der ihm erscheinende Satan aber hätte ebensowenig bloss subjektiv in seiner Phantasie existirt, als Jehovah oder die Engel in den alttest. Visionen. Der Vorfall wäre ein realer gewesen. — Immer aber bleibt dies nur ein Nothbehelf, und hat mancherlei gegen sich. Vor allem verlangt es schon das innere Decorum, dass der zweite Adam in völlig wachem, nüchternem Zustande jene Hauptentscheidung traf, wie der erste. Sodann würden bei einer Ekstase die Versuchungen, die dritte (bei Mt.) ausgenommen, keine realen Versuchungen gewesen seyn. Die erste schloss sich enge an das leibliche wirkliche Fasten an; die zweite hatte nur den Charakter wirklicher Versuchlichkeit, wenn in der Wirklichkeit eine Zuschauermenge da war, vor welcher Jesus mit dem Schauwunder des Herabstürzens glänzen konnte. In der Ekstase dürften wir uns ihn nicht anders, als mit dem *Bewusstseyn, dass* es Ekstase sey, denken. Vor einer Volksmenge aber sich herabzustürzen, von der man *weiss,* dass sie nur in der ekstatischen Vision existirt, kann nichts versuchliches haben.

So bleibt uns also nichts übrig, als den Vorgang als einen *objektiv und äusserlich wirklichen* zu fassen. Prüfen wir die Schwierigkeiten, welche dieser Annahme entgegenstehen sollen. Wir beginnen mit den *historischen.*

---

6) Dahin wird auch Lange's Ansicht zu rubriciren seyn. Nur nimmt er eine symbolische Einkleidung nicht eines bloss innern, sondern eines zugleich auch äusseren Vorgangs an. Jedenfalls ist es grobes Unrecht, seine Ansicht mit der der natürlichen Erklärer zusammenzustellen.

2. Zuvörderst soll der **Ort** Schwierigkeit machen. Von Joh. weg gehe Jesus in die Wüste; aber Joh. selbst sey ja schon in der Wüste gewesen. Ob wohl Jesus aus der Wüste in die Wüste gehen konnte [7]? — Wir wissen bereits, dass der Aufenthalt Johannis im Ganzen allerdings die meist wüste Gegend im N. W. des todten Meeres war; solange er aber taufte, war er in dem schmalen fruchtbaren Landstrich am Jordan. Von da ging Jesus den Berg hinauf in die eigentliche Wüste hinein.

Auch die **Zeit** macht Schwierigkeiten. Nach *Mk.* und *Luk.* wird Christus während der 40 Tage versucht, nach *Mt.* „trat die „Versuchung erst nach Ablauf der 40 Tage ein" [8]. — Ja, eigentlich sey die Sache so, dass *Mk.* ein 40tägiges, *Mt.* nur dreimaliges Versuchtwerden berichte, *Luk.* aber beides „auf eine kaum erträgliche Weise zusammenfasse" [9].

Vor allem die Frage an Herrn **Strauss**, wo den *Mt.* sage *„die Versuchung"* habe erst am Ende der 40 Tage begonnen. In meinem Exemplar sagt er nur, dass die 3 bestimmten Versuchungen, die er allein erzählt, am Ende jener Zeit statt hatten.

Sodann die Frage: ob die Herren **Strauss** und **Bauer** auch zwischen folgenden drei Berichten Widersprüche finden? *a) Cajus war 4 Wochen in Rom, und liess sich am Ende der 4 Wochen die Peterskirche zeigen. b) Cajus war 4 Wochen in Rom und besah während dieser Zeit die Stadt. c) Cajus war 4 Wochen in Rom, besah während dieser Zeit die Stadt, und liess sich nach Ablauf der 4 Wochen die Peterskirche zeigen. — ?*

Alle übrigen Einwürfe reduciren sich auf **dogmatisches**. — *Warum hat der Geist Jesum in die Wüste geführt? „Wozu sollte die „Versuchung dienen?"* [10]. — Ob man etwa „stellvertretend, für „Andere, versucht werden könne?" — Eine solche Frage verdient keine Antwort. Für wen es weder gefallene Engel noch einen lebendigen Gott giebt, der kann auch keine Versuchung annehmen. War dagegen in Christo das göttliche Wesen in menschlicher Form, so musste, wie oben genügend gezeigt wurde, seine Heiligkeit sich als stetige **Wahl** des Guten äussern, so war die Möglichkeit, ja die **stetige Wirklichkeit** der Versuchung nothwendige **Folge** der Menschwerdung des Sohnes Got-

---

7) Str. p. 425.

8) Str. 428.

9) Str. 430. Abgeschrieben von B. B. 215.

10) Str. 433. B. B. 231 ff.

tes [11]), und endlich, so war es im innern Entwicklungsgange des Werkes Christi mit bedingt, dass bevor er öffentlich auftrat, und die Versuchung nun in einer Unzahl konkreter komplicirter Fälle ihm stetig gegenübertrat, er zuvor *ein für allemal* sich die Wege, die er gehen konnte, klar vorlegen und überdenken, und sich für den rechten entscheiden musste. Deshalb ward es dem Satan, der dies Reich Christi im Keime zu untergraben suchte, verstattet, Christum zu versuchen, wie er den ersten Adam versucht hatte. Deshalb war es der h Geist selbst, der den Herrn der nothwendigen Versuchung entgegenführte, und ihn während der Versuchung bewog, ihr nicht auszuweichen, sondern sie zu überwinden [12]).

Wenn nun weiter Strauss (pag. 434) das lange Fasten höchst unzweckmässig findet, wenn er meint, der h. Geist hätte vorher wissen sollen, dass der Teufel Jesum „gerade an diesem Fasten ergreifen werde", ja das Fasten eine „Herausforderung des Satans" nennt, so fragen wir, wie denn Jesus „ergriffen worden sey", und welches denn die schlimmen Folgen des Fastens gewesen seyen. Wir meinen doch ohnmassgeblich, in der Art, wie Jesus die Versuchung zu fleischlicher Bequemlichkeit überwinde, zeige sich recht deutlich, dass sein Fasten und Beten ihn *nicht* unfähig zum Kampfe gemacht, sondern in seiner Ueberlegenheit bestärkt habe. Sollte das „dem h. Geist verborgen gewesen seyn?"

Dass ein 40tägiges Fasten *physisch unmöglich* sey, ist nur von Straussens *dogm. Standpunkt* aus richtig, und wir haben nicht nöthig, uns nach italiänischen Nervenkrankheiten umzusehen, bei welchen ein unglaublich langes Fasten bekanntlich wirklich zuweilen vorkömmt.

3. Die bisherigen dogmat. Einwürfe betrafen die Person und Geschichte Jesu. Nun wendet sich die Kritik auf den Satan. *Dass es keinen Teufel gebe,* sagt uns Herr Strauss (p. 435) mit dürren Worten, und beruft sich dabei theils auf Schleiermacher [13]), theils auf den exilischen Ursprung der Lehre vom Teu-

---

11) Hiemit ist die Frage von Str. pag. 436 erlediget: Wie der Teufel habe hoffen können, Jesum zu verführen?

12) Hiemit erledigt sich die Frage eines trefflichen Theologen: *ob Jesus dem Teufel gutwillig gefolgt seyn werde? ob das nicht schon hiesse: sich durch den Teufel bestimmen zu lassen?*

13) Glaubenslehre, I, §. 44. 1.

fel [14]). Schleiermacher findet „beharrliche Bosheit“ mit der „ausgezeichnetsten Einsicht“ unvereinbar. Aber wo hat er nur von der „ausgezeichnetsten Einsicht“ des Teufels etwas gelesen? — Höhere natürliche Anlagen und Kräfte gehören zu der Natur und Substanz der Engel, auch nach deren Falle. Hienach mag der Satan weniger an einzelne Räume gebunden, er mag beweglicher seyn, mehr wissen als Menschen; auch was Klugheit und List betrifft, wird er den Menschen überlegen seyn. Aber von der raffinirten Klugheit, die mit der Bosheit wohl vereinbar ist, bis zu der „Einsicht“ in die Wahrheit ist doch ein weiter Sprung. Dass Satan nur erstere hat, daher kömmt es, dass er in seinen stetigen, immer raffinirten Angriffen auf das Reich Gottes stetig überwunden wird. Was den exilischen Ursprung der Teufellehre betrifft, so erlaubt es hier der Raum nicht, unsre Ansicht über die vorexilische Entstehung des Buches Hiob und die jesajanische Abfassung von Jes. 27 zu entwickeln; wir müssen dies auf eine andre Gelegenheit versparen.

Aber nachdem Herr Strauss uns versichert hat, dass es keinen Teufel gebe, findet er (pag. 436) es doch für nöthig hinzuzusetzen, dass er *nicht erscheinen könne;* denn 2 Kor. 11, 14 sey eine „abentheuerliche Vorstellung“. Woher hat der Mann diese Details über das, was der Teufel kann und nicht kann?

4. Unbedeutend sind folgende Punkte. Die *verschiedene Stellung der drei Versuchungen* bei *Mt.* und *Luk.* [15]) erledigt sich durch die Bemerkung, dass nur der erstere bestimmte Data (τότε, πάλιν) zur Bezeichnung der Consecution giebt. — Auf die Frage von Strauss und Ullmann [16]), *wie und auf welche Weise Satan Jesum von einem Orte zum andern gebracht habe,* gehört die Antwort: Wir können es nicht wissen, wir brauchen es aber auch nicht zu wissen. Ohne Zweifel durch höhere Kräfte, als das gewöhnliche Hingehen. Auch Bleek erkennt an (S. 23), dass die Darstellung sowohl des Mt. als des Lk. darauf führen. Und allerdings war Jesus dabei „in der *Gewalt* des Satans befindlich“, was aber so wenig dogmatisch anstössig ist, als wenn er *in gleicher freiwilliger Erniedrigung* später in der Gewalt der Kinder Belials, der Synedristen, Kriegsknechte u. s. w. befindlich ist. Der Geist des Vaters trieb ihn, der Versuchung *duldend stille zu halten.* Im *Versucht-*

---

14) So auch B. B. 222, der in seiner kindlich-heitern Laune die Apologeten „Advocaten des Teufels“ nennt. Ein beachtenswerther Witz.

15) Str. 431. B. B. 219.

16) Str 437. Ullm. 175.

werden war er rein passiv, desto aktiver in dem Abweisen des *Verführt*werdens. Wenn Ullmann fragt, wie man alle Reiche der Welt auf einmal sehen könne, so erinnern wir daran, dass in der betreffenden Stelle dem ganzen Zusammenhange nach nichts darauf ankomme, ob *„alle" im numerischen Sinne* überblickt wurden — ob kein einzelnes fehlte. Denn hätte der Evst auch die Vorstellung gehabt, die Erde sey eine Scheibe, so konnte er selbst bei *dieser* Vorstellung nicht haben sagen wollen: alle einzelnen Reiche der ganzen Welt seyen von diesem Berge aus optisch wahrnehmbar gewesen. Das „alle Reiche" ist also hier, wie so oft, in dem unbestimmteren, generelleren Sinne gebraucht. Wer auf einem Gipfel der Alpen steht, und Deutschland, Italien, die Schweiz, Frankreich sieht, und wahrnimmt, wie für das Auge kein Endpunkt, keine Grenze da ist, wie der Blick vielmehr von da an in die Unendlichkeit hinausschweift, dessen *Gemüth* empfängt den erhebenden, gewaltigen Eindruck, den Jesus auf dem Berge von der Grösse und Herrlichkeit dieser Welt empfangen musste und nach Satans Absicht empfangen sollte. Ueberdies aber deutet das *ἐν ςιγμῇ χρόνου* wiederum auf die Anwendung höherer Kräfte hin; welcher Umstand wiederum nur *dogm.*, nicht *histor.* Schwierigkeit hat.

Dann ist es aber auch nicht wahr, dass die Versuchungen immer, eine abentheuerlicher sind, als die andere, und dass der Teufel, wenn die erste noch einigermassen vernünftige Anmuthung abgewiesen war, mit der zweiten und dritten sich nicht würde hervorgewagt haben [17]). Denn vorausgesetzt, Jesu Gemüth hätte sich zu dem *falschen* Wege *(irdischer Herrlichkeit* verbunden mit *Sünde)* entschlossen, so war dann jenes Mittel, sich von der Zinne vor aller Augen herabzustürzen, kein „abentheuerliches" sondern ein ganz passendes (und war nur unter der dogm. Voraussetzung, wonach Jes. keine Wunderkraft hatte, „halsbrechend"). Was aber endlich die *προςκύνησις* betrifft, so dürfte die Sache auch nicht so schnell als „ungeschickt" nachgewiesen seyn. Allerdings tritt hier Satan nicht mehr verblümt sondern ganz offen auf, und das grosse Dilemma zeigt Jesu sich in seiner ganzen Schärfe. Aber indem Satan Jesu die ganze Welt anbietet, erinnert er ihn an die Macht, die er über diese Sünderwelt ausübt; das *Versprechen* im Fall der *προςκύνησις* enthält also selbst schon die stillschweigende Drohung, *die ganze furchtbare Macht der Sünde gegen Jesum auszulassen*, falls er die *προςκύνησις*

---

17) Str. 436. Ullm. 175.

verweigerte. Diese Drohung auf der einen Seite, die Möglichkeit, über die ganze herrliche Erde in fleischlicher Bequemlichkeit zu herrschen, auf der anderen, machten in der That die Wahl *so schwer*, dass nur der, in welchem die Fülle absoluter Heiligkeit von Moment zu Moment sich neu bethätigte, im Stande war, die Versuchung zu besiegen.

5. Noch ein paar Verdrehungen haben wir in Kürze zu beseitigen. Der Aufenthalt *mitten unter den Thieren* (Mk. 1, 13) wird augenscheinlich deshalb erwähnt, weil es schaurig und schwer ist, getrennt von allem erquickenden menschlichen Zuspruch eine lange Zeit zuzubringen [18]. Weisse (II, 21) aber und nach ihm Br. Bauer (243) finden in den Thieren die „Leidenschaften und „Begierden, welche sich in Jesum einzudrängen suchten“.

Das Dienen der Engel endlich soll nach Strauss (438) und Br. Bauer nicht etwa, wie es jeder einfältige Leser doch verstehen wird, den Sinn haben, dass Gott seinem Sohn auf's neue sein Wohlgefallen kund that, und ihn *geistig* stärkte, sondern die Engel sollen dem Hungernden *leibliche Speise* gebracht haben. Strauss fragt nun, „ob wohl ätherische Wesen materielle Speisen gebracht hätten, oder ob Jesu menschlicher Leib ätherische Substanzen genossen habe“, und meint damit den evang. Bericht zu persifliren! Er sieht nicht ein, dass er nur sich und seine absurde Erklärung der Stelle lächerlich macht!

§. 54.

Das Zeugniss Johannis von Jesu Person und Werk.

(Joh. 1, 19—34.)

Während dessen hatte Johannes fortgefahren zu predigen und zu taufen, und zwar befand er sich nunmehr bei Bethania [1]) auf dem linken Jordanufer. Bei dem Aufsehn, das er erregte, bei der Strenge, womit er die pharisäische

---

18) So ganz richtig Euthymius und Kuinoel. Es gehört dies allerdings mit zum πειρασμός, und Fritzsche und Strauss wundern sich also vergeblich, warum die Worte nicht eng mit ἐν τῇ ἐρήμῳ verbunden seyen. Mit Usteri und Olshausen eine Parallele zu Adams Aufenthalt im Paradiese in den Worten zu finden, scheint mir zwar nicht „mystisch“ aber auch nicht natürlich.

1) Vgl. Hug Gutachten, pag. 138. בית אניה *Schiffhausen*, (zu unterscheiden von בית היני bei Jerusalem) ohne Zweifel eine Ueberfahrtsstelle, wo lebhafter Verkehr war.

Richtung strafte, bei der Bestimmtheit endlich, wie er anfangs auf den *ἐρχόμενος*, nun bestimmt auf Jesum hinwiess, war es zu erwarten, dass das Priesterkollegium von seiner Befugniss Gebrauch machte, solche die sich für Propheten ausgaben, zu prüfen. In der Absicht, den unbequemen Mann, der alle Miene machte, den Einfluss der Priester auf das Volk zu untergraben, irgendwie einer Schuld zu zeihen und ihm mit guter Manier das Handwerk zu legen, ging eine Deputation von Priestern und Leviten an ihn ab. Johannes hatte, was er nachher that, wohl hin und wieder auch zuvor schon gethan, nämlich sich den Propheten in der Wüste (Jes. 40) genannt, der dem Herrn den Weg bereiten solle. Solche Aeusserungen waren von Munde zu Munde gegangen und mochten dahin verdreht worden seyn, dass Johannes sich *den Propheten* κατ' ἐξοχὴν (den 5. Mos. 18, 5 verheissenen) [2]) genannt habe. Auch mochte entweder Johannes selbst (nach der Rede des Engels *Luk.* 1, 17) gesagt haben, er gehe als der von *Maleachi* (4, 5) verheissene Elias dem Messias vorher; oder es lag dem Volke diese Kombination nahe. Genug, die Priester hofften ihn mit der Frage, ob er der *Elias* (im eigentl histor. Sinn genommen) oder der *Prophet* (der von Mose verheissene) oder der *Messias* selbst sey, zu fangen. Aber diese Fragen alle verneinend, erklärte sich Johannes für den von *Jesajas* geweissagten „Prediger in der Wüste", und nach seinem Rechte zu taufen, befragt, nannte er sich als Vorläufer und Diener dessen, der *vor ihm gewesen* (desselben, der bereits durch Jesajas ihn bevollmächtigt habe) und der unendlich höher sey, denn er, worauf die Gesandtschaft sich wieder entfernte. Den folgenden Tag sah Johannes Jesum von weitem daher kommen. Da stellte er ihn seinen Jüngern vor als das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trage, als den Heiland, auf den er selbst bisher hingewiesen, und berief sich dabei auf die ihm bei der Taufe Jesu gewordene Erscheinung, als auf das sicherste Zeugniss.

---

1. So klar die Frage in Betreff der Zeitverhältnisse in diesem Abschnitt ist, so weiss Strauss doch eine Schwierigkeit hineinzukonstruiren [3]). Zu dem Ende liest er *Joh.* 1, 33 zwischen den Zeilen, dass die Taufe Jesu unmittelbar vor der Gesandtschaft der Priester müsse stattgefunden haben, (wo dann die 40 Tage keinen Platz haben). Diese „Annahme" meint er, „sey „die zunächstliegende"; denn „der Täufer spreche doch gar „nicht so, wie wenn zwischen der Taufe Jesu und seiner jetzigen „Erzählung von derselben eine Zeit von sechs Wochen läge". — Der Mann möge uns doch belehren, *wie* man von einem vor sechs Wochen geschehenen Vorfall zu sprechen pflege. Es muss eine ganz besondere Art seyn. Wahrscheinlich muss man jedesmal dazusetzen „das ist aber schon sechs Wochen her".

---

2) Dass der Artikel uns an diese Stelle zu denken nöthige, sahen schon *Chrysost.*, *Cyrillus*, *Theophylakt*, *Euthymius*, unter den neueren Lücke, Bleek, De Wette. Vgl. auch Joh. 6, 14.

3) Pag. 426 ff.

2. Was die **Frage der Priester** betrifft, so weiss **Weisse** (II, 194) nicht, was die *Leviten* dabei zu thun hatten; als ob diese nicht als untergeordnete Personen das *Gefolge* der Priester zu bilden wären geeignet gewesen. **Strauss** hat gefragt, wie man jemanden eine Würde nach der andern anbieten könne, falls man nicht wirklich wünsche, dass er eine derselben annehme; worauf **Schweizer** (201) bereits treffend geantwortet hat: dass die Priester allerdings nichts sehnlicher wünschten, als, Joh. möchte sich für den Messias od. dgl. erklären, *damit sie ihn dafür strafen und einziehen könnten.*

Auch die verneinende *Antwort* soll unmöglich **seyn.** Möglich war sie, wenn die Priester die „abentheuerliche" Ansicht hatten, Joh. sey der wieder auferstandene histor. Elias. Dann konnte er sagen: „Dieser bin ich nicht." Da aber die Priester sicher jene Ansicht nicht hatten, sondern den Joh. eben auch nur für *einen* Elias (dem Amte nach) hielten, so musste er dies bejahen (B. B. *Joh.* pag. 13). — Mit nichten. Die Priester dachten weder, Joh. **sey** der histor. Elias, noch, er **sey** ein Elias (dem Amte nach); sondern sie dachten und hofften, Joh. seinerseits werde sich für den wiedererstandenen hist. Elias **erklären,** und ihnen so Stoff zu einer Anklage auf Blasphemie geben.

Wie konnten — fragt B. B. pag. 14 — die Priester *den* Propheten vom Messias noch unterscheiden? — Woher — fragen wir dagegen — sollten sie die Identität des 5. Mos, 18, 15 verheissenen Propheten mit dem Messias kennen? Aus *Joh.* 6, 14 vgl. mit *Mt.* 16, 14 sehen wir deutlich, wie das jüdische Volk damals den **Propheten,** der kommen sollte, für einen **andern** hielt als den **Messias** (wahrscheinlich nämlich für den Jeremias).

3. Eine grosse Schwierigkeit findet B. **Bauer** darin, dass Joh., *während Jesus auf ihn zugeht,* Zeit haben soll, mehrere so inhaltsschwere Verse über ihn zu sagen. — In der That nun liesse sich ganz gut annehmen, er habe zunächst nur die Worte v. 30—31 gesprochen, und die übrigen Worte v. 32—34 füge der Evst durch die Bemerkung *καὶ ἐμαρτύρησεν* nur hier an schicklicher Stelle bei, als Worte, die Joh. d. T. sonst einmal gesprochen habe. Doch ist diese Annahme nicht nöthig. Er soll alle fünf Verse, im Ganzen 102 Wörter, darunter 22 Artikel und einsilbige Präpositionen, und 7 *enclyticae* und *atona*, und 2 *καὶ*, also im aramäischen nur 70 Wörter, d. i. 11 Oktavzeilen — er soll sie alle gesprochen haben! — Dennoch sagt **Bauer** (pag. 22) „der Herr muss also noch weit entfernt gewesen seyn", (damit diese 70 Wörter gesprochen werden konnten). „War das der Fall, so ist das

„Reden und Hinzeigen haltlos und sieht gezwungen und un-„geschickt aus. War aber der Herr so nahe, dass der Täufer „bequem auf ihn zeigen konnte, so bleibt für die vielen Worte „keine Zeit, er müsste sie denn den Umstehenden auf das „schleunigste und hastigste in das Ohr gezischelt ha-„ben.“ — Solches imbecille Gerede widerlegt sich selbst.

4. Dass Joh. d. Täufer von Jesu Präexistenz ingleichen von seinem stellvertretenden Leiden etwas sollte gewusst haben, ist nach Strauss (p. 367 f.) Weisse (I, 262 und II, 196) und Br. Bauer (*Joh.* p. 24 und 32) unmöglich. Gabler[4]), Paulus[5]) und Hug[6]) suchen den Sinn der Worte *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν* zu verflachen. Hoffmann[7]) will die Sache psychologisch als plötzlichen Lichtblick begreiflich machen. Das ist unnöthig. Abgesehen davon, dass der Täufer Jesu Natur und Präexistenz *nach dem bibl. Berichte* durch seine Aeltern muss erfahren haben, und Jesu Entschluss, dem Tode sich hinzugeben, durch Jesu Kommen zur Taufe[8]); so ist schon das, dass der Täufer ein Prophet und vom Herrn erleuchtet war, hinreichend, alle dgl. Fragen, „wie sollte er zur Einsicht vom Leiden Jesu u. s. w. gekommen seyn“ kurz abzuschneiden. Die Schwierigkeit ist wieder nicht *historisch*, sondern *rein dogmatisch*.

§. 55.

Jesu Reise nach Galiläa.

(Joh. 1, 35—52.)

Den folgenden Tag stand Johannes d. T. bei zweien seiner Jünger, *Andreas* und *Johannes*[1]), und als eben Jesus vorüberging, sprach er: „Siehe, „das ist das Lamm Gottes.“ Auf dies Wort, das Jesum als den vom Täufer verkündeten *ἐρχόμενος* bezeichnete, gingen die Jünger Jesu nach. Jesus drehte sich um, und da er sah, wie sie ihm nachgingen, fragte er: „Was „suchet ihr.“ Sie gestanden offen und voll Vertrauen, dass sie in der Absicht, ihn in seiner Wohnung aufzusuchen, ihm nachgegangen wären. Da

---

4) Opusc. acad. pag. 514 ff.

5) Comm. z. d. St.

6) Gutachten pag. 134.

7) L. J. pag. 292. Aehnlich Schweizer 191 ff.

8) Die Frage, woher Joh. das Bild *gerade des Lammes* genommen, beantwortet Schweizer (pag. 193) treffend mit Jes 53, 7.

1) Ueber die Annahme, dass der zweite Johannes gewesen, vgl. De Wette z. d. St.

forderte er sie auf, sogleich mit ihm zu kommen. Und sie blieben (es war 10 Uhr morgens) [2]) den ganzen Tag bei ihm. — Als nun Andreas (den Tag darauf oder einen der folgenden Tage) seinen Bruder *Simon* fand, sagte er ihm, dass sie den Messias gefunden hätten, und führte ihn zu Jesu. Jesus, ihn anblickend, und ihm in's Herz sehend, sagte: „Du heissest zwar „Simon, und bist Jonä Sohn; aber (fortan) wirst du Kephas (Fels) heissen". — Den Tag nach diesem Vorfall fand Jesus im Begriffe, nach Galiläa zurückzukehren, den *Philippus*, einen Jüngling, der aus Bethsaïda, dem Wohnorte des Petrus und Andreas war (der also wohl mit beiden bekannt war und durch sie von Jesu gehört hatte.) Ihn forderte er auf, ihn auf der Reise zu begleiten. Philippus fand seinen Bruder *Nathanael*, und verkündete ihm voll Freude, er habe in der Person Jesu, des Sohnes Joseph, aus Nazareth, den von den Propheten verheissenen Messias gefunden. Nathanael begriff nicht, wie der Messias aus einer Stadt ihrer entlegenen und verachteten Provinz Galiläa kommen könne. Doch folgte er der Aufforderung, zu Jesu mit zu gehn. Als Jesus ihn kommen sah, begrüsste er ihn als einen rechten, wahrhaften Israeliten, der ohne Falsch nach dem Heile suche. Und auf die verwunderte Frage Nathanaels, woher er ihn kenne, sagte er, dass er ihn, ehe Philippus ihn gerufen, da er unter dem Feigenbaume war, gesehen habe, ein Wort, worüber Nathanael so erstaunt ist, und von Jesu Messianität so überzeugt wird, dass wir daraus schliessen müssen, jenes Sehen sey nicht allein ein optisch-unmögliches, wunderbares gewesen, sondern Jesus habe das Seyn unter der συκῆ zugleich mit als Beweis angeführt, woher er wisse, dass Nathanael ein rechter Israelit sey. Entweder musste er also unter dem Feigenbaum in tiefstem geistlichen Anliegen *brünstig gebetet*, oder sonst sich mit Angelegenheiten seines Seelenheiles beschäftiget haben. (Vgl. Schweizer pag. 131 f.) — Auf Nathanaels Bekenntniss hin fügt Jesus die Verheissung noch grösserer Heilserfahrungen bei.

---

1. Zwischen dem ersten Bekanntwerden Jesu mit Johannes, Andreas und Petrus und der nachherigen Berufung von Joh., Jak., Petr. und Andr. zum Apostelamt finden Strauss und Br. Bauer nebst vielen Commentatoren einen unlösbaren Widerspruch. Sie behaupten trotz Joh. 1, 40 (καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην), und trotz dem, dass v. 38 (θεασάμενος αὐτοὺς ἀκολουθοῦντας) das *Folgen* als ein *momentanes* bezeichnet wird, dass Andreas und Johannes Jesu sogleich *für immer* folg-

2) Ich sehe keinen Grund, hier eine andere, als die sonst bei *Joh.* gewöhnliche römische Stundenrechnung anzunehmen. In dem (von De Wette angenommenen) entgegengesetzten Falle wären die Jünger nur von 4 Uhr Nachm. bis Abends geblieben. Allein eine Dauer des Besuches von wenigen Stunden war nicht merkwürdig genug, um erwähnt zu werden. — Dagegen, dass die Jünger von Liebe und Ehrfurcht so gefesselt wurden, dass sie von 10 Uhr Vormittags bis Abend blieben und sich nicht losreissen konnten, war der Erwähnung werth.

ten [3]). Baur aber fragt (p. 40) zuversichtlich: „Wo ist denn eine „Spur davon, dass der Evst hier nur Vorläufiges, Allgemeines anführen will?" Antwort: in dem παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην. Zwar meint Credner §. 95 Anm. (was aber Baur so wenig benützt, als er überhaupt die Worte παρ' αὐτῷ κλ. einer auch nor oberflächlichen Betrachtung würdigt!), der Sinn sey: sie blieben *noch* an demselben Tage, d. h. *sogleich* von demselben Tag an bei ihm. Allein α) das könnte nicht τὴν ἡμέραν ἐκείνην, sondern müsste allermindestens τὴν αὐτὴν ἡμέραν heissen, ganz ohne Grund beruft sich Credner auf Joh. 8, 13; 20, 19; dort steht nimmermehr ἐκεῖνος im Sinn von ὁ αὐτὸς, sondern in der ganz gewöhnlichen Bedeutung. β) Selbst τὴν αὐτὴν ἡμέραν würde nur ganz gezwungen heissen können: *„von demselben Tag an"*; man müsste ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας erwarten, wie cap. 19, 27. γ) Was sollen die folgenden Worte: ὥρα ἦν ὡς δεκάτη? Nach der grammatisch richtigen Erklärung des vorhergehenden haben sie einen Sinn; wenn nämlich die Notiz, dass sie *den Tag über* bei Jesu blieben, etwas bedeuten sollte, so musste beigefügt werden, dass sie nicht etwa erst Abends, sondern schon früh am Tage zu Jesu kamen. Dagegen sind bei Credner's Erklärung diese Worte zwecklos und werden zur minutiösen Notiz. Wenn gesagt war, die Jünger seyen von jenem Tage an fortwährend bei Jesu geblieben, so war es eine reine Lächerlichkeit im Verhältniss zu der Zeitdauer ihres ganzen folgenden Lebens, die *Stunde* anzugeben, wo sie zu Jesu kamen. Wollte Joh. sagen, sie seyen „von Stund an" bei Jesu geblieben, so war der einzig natürliche Ausdruck hiefür der cap. 19, 27 gebrauchte: ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας. δ) Der allerentscheidendste Grund gegen Credner's Erklärung liegt aber in dem (von Baur selbst so sehr urgirten) Umstand, dass Joh. hier (1, 44; 2, 1) so deutlich *drei aufeinander folgende Tage*, einen ersten, zweiten und dritten, zählt. In diesem Context *kann* τὴν ἡμέραν ἐκείνην nichts anderes als eben den einzelnen „ersten Tag" bezeichnen. ε) Endlich ist auch darauf aufmerksam zu machen, dass das παρ' αὐτῷ sich aus dem Context (v. 39) als Bezeichnung der *Herberge* Jesu erklärt, einer Herberge, die er den folgenden Tag verliess (v. 44). Das „bei ihm bleiben" ist also ein local und temporal beschränktes. —

3) Str, I. 549. B. B. *Joh.* p. 42. (vgl. damit oben pag. 148 f.) B. B. meint (pag. 45), der Evst habe „die Erzählung eines *bleibenden* Jüngerkreises „berichten wollen"; aber „in diesem Augenblicke" sey ihm diese seine Absicht wieder entfallen, und so „zerstöre er seine Absicht", indem er sage, sie seyen nur *jenen Tag* geblieben.

Wenn Strauss weiter (pag. 550) meint, „bei *Mt.* rede Jesus „gerade so, wie wenn er die Bekanntschaft ganz von vorne anfange", und (pag. 551) „entschiedener könne nichts gegen die „Absicht der Synopt. seyn, als die Voraussetzung eines schon „vorher zwischen Jesu und den berufenen Brüderpaaren bestandenen Verhältnisses", so vgl. §. 62.

2. Was das Bekanntwerden von Andr. und Joh. mit Jesu betrifft, so „fiel" (nach Strauss pag. 554) „dem Täufer „nichts weniger ein, als Jemanden von sich weg auf Jesum zu „verweisen". Es giebt allerdings *gemeine Seelen*, die weder selbst einen höher begabten anerkennen und empfehlen, noch auch nur begreifen können, wie in Anderen solche Bescheidenheit und Aufrichtigkeit stattfinden könne. Doch wüsste ich selbst aus dem gewöhnlichen Leben Beispiele des Gegentheils anzuführen. Wie wenn der alte Haydn, wie er das erste Quartett des jungen Mozart sieht, ausruft: „Jetzt weiss ich erst, was Quartett heisst" [4]). — Johannes d. T. dürfte also nur ein *edler Mann* gewesen seyn. Von bibl. Standpunkt aus war er mehr, war er ein Prophet, und auf Jesum hinzuweisen, sein Amt.

3. In dem Vorfalle mit Petrus wird man wohl schwerlich mit Strauss darin einen Anstoss zu finden geneigt seyn, dass Jesus sagt: du bist *Simon, Jonä Sohn*. Andreas war den Tag vorher 10 Stunden lang mit Jesu zusammengewesen, hatte seinen Namen und seine Herkunft gewiss genannt, und stellte, als er Petrum zum Herrn führte, diesen doch sicherlich als *seinen Bruder Petrus* Jesu vor. Denn dass er stumm dagestanden wäre, geht aus der Erzählung nicht hervor. Hienach haben die Worte σὺ εἶ Σίμων κλ. den Sinn: „Dein gewöhnlicher Name zwar ist also Simon; aber u. s. w." — Herr Str. dagegen will uns glauben machen, der Evst berichte diese Worte in dem Sinn, als habe Jesus auf wunderbare Weise den Namen und Vaternamen Petri erkannt, ohne dass Andreas ihn vorgestellt hätte.

Noch sollen in dieser Geschichte zwei Widersprüche des *Joh.* mit den *Synopt.* sich befinden. Denn nach letzteren habe Petrus erst bei der Mt. 16, 18 erwähnten Gelegenheit den Namen Petrus erhalten [5]). — Dann müsste aber *Mt.*, der in seinem ganzen Ev. den Apostel immer „ὁ Πέτρος" nennt (z. B. 8, 14; 14, 28,

4) Dennoch sagt Str. p. 377 von Joh. d. T. „Es wäre das einzige Beispiel „in der Geschichte, dass ein welthistorischer Mann dem, welcher nach „ihm kommt, um ihn zu verdunkeln, die Zügel des Theils der Geschichte, „den er bis dahin regiert hatte, so gutwillig abgetreten hätte."

5) Str. pag. 555. B. B. *Joh.* pag. 45.

besonders im Apostelkatalog 10, 2) an der Stelle, wo er melden wollte, wie Petrus zu dem Namen gekommen sey, nothwendig das Auffallende, *dass einer, der dem Leser als „Petrus“ schon bekannt ist, diesen Namen erst so spät erhalten habe*, mildern durch eine Notiz: *„nämlich zuvor hatte Petrus einen andern Namen“*. Aber er fügt nicht nur keine derartige Notiz bei, sondern lässt überhaupt nicht einmal merken, dass es sich hier um ein Umtaufen handle. Der Leser kennt den Apostel das ganze Ev. hindurch unter dem Namen „Petrus“; nun sagt Christus: „Du bist ein Petrus, und auf „diese πέτρα will ich u. s. w.“ (= du heisst nicht umsonst Petrus, — der Name bedeutet etwas). Wer denkt da an ein Umtaufen?

Ein ähnlicher Widerspruch soll darin bestehn, dass Andreas Jesum gleich „Messias“ nennt [6]), während nach *Mt.* die erste Erkenntniss, Jesus sey der Christ, bei jener *Mt.* 16, 13 ff. berichteten Gelegenheit auftauche. — Da ist nun wieder der Umstand merkwürdig, dass *Mt.* bereits cap. 14, 33 erzählt, dass alle Jünger vor Jesu niederfielen, und sprachen: *ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.* Mithin kann cap. 16 die Absicht des Evsten nicht die gewesen seyn, das erste Aufleuchten der Erkenntniss von Jesu Messianität zu berichten. Auch deutet er cap. 16, 13 ff. eine solche Absicht durch nichts an. Petrus wird selig gepriesen um seines festen Glaubens willen, der sich nicht irre machen lässt durch anderweitiges Gerede, nicht aber um einer neuen Idee willen. Die Worte ὅτι σάρξ κλ. kann man noch heute zu jedem Gläubigen sagen, wenn er auch schon seit Jahren im Glauben steht. Auch sie sind kein Beweis, dass *Mt.* ein Aufleuchten *neuer* Erkenntniss berichte. Wohl aber ist Mt. 14, 33 ein Gegenbeweis. —

4. Die historischen Schwierigkeiten in der Geschichte mit Nathanael sind sehr unbedeutend. Br. Bauer meint (pag. 50), *Joh.* rede von einem ἐπαύριον; sage aber nicht, „welches der Tag „sey, dessen folgenden er meine. Das sey bezeichnend für die „Anlage des vierten Ev., welches bei dem grellsten Schein der „Bestimmtheit äusserst unbestimmt sey.“ — Ohne Zweifel wird doch wohl *Joh.* den Tag nach dem Vorfall mit Petrus meinen.

Derselbe sagt (pag. 51), die Bemerkung, dass Philippus aus derselben Stadt, wie Andreas, stehe da, „um das Finden des Philippus“ zu motiviren. Darnach beweist er, dass sie deshalb

---

6) Str. I, p. 554. „Darüber weiss ich mich nicht stark genug auszudrü- „cken, wie unmöglich es ist“. — Br. Bauer weiss das (*Joh.* p. 52.) — Vgl. auch Weisse I, 530.

nicht dastehen könne. (Denn nicht Andreas, sondern Jesus selbst habe den Philippus gefunden). Und nun meint er, einen Widerspruch in der ev. Erzählung aufgedeckt zu haben, während er nur — seine eigne Exegese widerlegt hat. — Was jene Bemerkung über Philippus Wohnort solle, ist oben bereits gesagt.

Die Worte: *„Was kann aus Nazareth Gutes kommen?“* gereichen Herrn Str. (pag. 555 f.) zu grossem Aergerniss. Denn es finde sich keine Spur, dass gerade Nazareth „besonders verachtet war“ — aber Nathanael redet nicht von Nazareth insbesondere, sondern von Nazareth als kleiner Stadt des armen Galiläa — „wolle man aber die Worte so fassen, als meine Nath., was er von Nazareth sage, von ganz Galiläa, so sey schwer zu begreifen, wie ein Galiläer sein eigenes Land so habe verachten können“ — aber von *Verachtung* ist gar keine Rede; sondern er kann nur das nicht reimen, wie der Messias aus der armen, entlegenen, von den Judäern verachteten Provinz kommen sollte.

5. Die Art, wie Jesus dem Petrus und Nathanael in's Herz blickt, nennt Strauss (pag. 555 ff.) ein *odorando judicare,* und Br. Bauer (pag. 54 ff.) findet darin einen neuen Beweis von der „gemachten Manier“ des Johannes. — Wir berufen uns dagegen nicht einmal auf den tiefen physiognomischen Blick, den selbst gewöhnliche Menschen nicht selten haben, noch weniger mit Weisse (II, 198) auf ein „magisches Hellsehen“, sondern nur auf die *biblische* Lehre von der Person Christi. Der Einwurf ist ein *rein dogmatischer.* So bedürfen wir auch der Erklärung von Wetstein, Lightfoot, Lücke, Tholuck und De Wette nicht, als habe Jesus den Nathanael mit leiblichem Auge unter dem Feigenbaume gesehen, noch der Bemerkung, dass nach rabbin. Nachrichten die Israeliten gewöhnlich Feigenbäume wählten, um unter ihnen im Gesetze zu studiren.

Dass die Benennungen „König Israels“ und „Sohn Gottes“ sich widersprechen, versichert uns Br. Bauer (pag. 55.) Wir bitten um den Grund. Luk. 1, 32 wird er einen solchen nicht finden.

Dass Andreas Jesum sogleich als Messias erkennt (Str. p. 554), ist nur für den dogmatisch schwierig, für den es dogmatisch-unmöglich ist, dass Jesus der Messias war. Unter den bibl. Voraussetzungen, dass Jesus der Sohn Gottes und Johannes d. T. ein Prophet war, hören alle diese Punkte auf, *Widersprüche* zu seyn, und alles stimmt in schönster Einheit zusammen.

Drittes Kapitel.

Jesus noch im Hause der Aeltern.

---

§. 56.

Die Hochzeit zu Kana.

(Joh. 2, 1—11.)

Jesus war nun mit den beiden Jüngern nach Nazareth gekommen, und bei dem, was Maria früher erfahren hatte, sowie bei den ausserordentlichen Vorfällen, welche die Taufe des Herrn begleiteten und dem, was die Jünger aus Johannis und aus Jesu eignem Munde (*Joh.* 2, 52) gehört hatten, kann es weder eine Frage seyn, dass die letzteren dies alles der Maria erzählt haben, noch, dass diese nun mit Bestimmtheit ein Auftreten Jesu in wunderbarem Glanze in Bälde erwartete. — Am dritten Tage (nach dem letzten Vorfall, der Berufung Nathanaels) war eine Hochzeit in dem benachbarten Städtchen Kana in einer mit Maria nahe bekannten (vgl. *Joh.* 3, 1 und 2 und 3 und die Stellung Maria's zu den Dienern v. 5), mithin auch wohl nicht sehr reichen Familie. Maria war — zur Aushülfe — dort, und Jesus ward nebst den beiden Jüngern, die von der Reise her noch bei ihm waren, auch geladen. Als es nun an Wein mangelte, wendete sich Maria, mit der innern Ungeduld, welche den ersten Anlass, ihres Sohnes Göttlichkeit zu zeigen, kaum erwarten konnte, an Jesum, und forderte ihn durch blosse Anzeige des Mangels (also in bestimmter Erwartung, dass es sich von selbst verstehe, er werde abhelfen) zur Offenbarung der ihm zu Gebote stehenden Himmelsmacht (*Joh.* 1, 52) auf. — Jesus, seine Verwunderung zugleich, aber auch seine Missbilligung der unter jener Rede verborgenen mütterlichen Eitelkeit sowie der falschen Erwartung fleischlich-pomphafter Herrlichkeit deutlich kund gebend, sprach die freundlich-ernsten Worte: „Frau, was „mischest du dich in das Meine? Meine Stunde (in Herrlichkeit hervorzutre„ten) ist noch nicht da." Doch sah Maria, sey es aus seinem Blicke, sey es daraus, dass er nicht zu den Gästen zurückkehrte, sondern hinausging — dass er — wenn auch anders, als sie voraussetzte — dem Mangel abzuhelfen gedenke, und sprach deshalb zu den Dienern, (die ihn noch nicht kannten); sie sollten thun, was er ihnen sagen würde. — Da befahl Jesus sechs grosse steinerne Wasserkufen, zum Behufe der religiösen Reinigungen bestimmt, mit Wasser zu füllen, sodann daraus zu schöpfen und dem Speise-

meister zu bringen. Und da dieser kostete, war es trefflicher Wein [1]). Das war Jesu erstes Wunder. So offenbarte er seine Herrlichkeit.

---

1. **Betrachten wir vor allem die in dieser Geschichte liegenden *exegetischen* oder *inneren Schwierigkeiten*. Eine solche finden Strauss (II, 214) Schweizer (70) und B. Bauer (*Joh.* 61) darin, dass Maria, obgleich sie (*Joh.* 2, 11) Jesum noch kein Wunder hatte thun sehen, doch so bestimmt bei ihm Wunderkräfte voraussetzte. Doch will Str. selbst dies nur insofern schwierig finden, als er hofft, man werde ihm die Mythenhaftigkeit der Kindheitsgeschichte zugeben. Wir dagegen, die wir dies nicht thun, verweisen (mit Lampe) überdies auf das, was Maria durch Philippus und Nathanael erfahren musste. —**

Noch weniger schwierig ist das Vertrauen der Maria zu Jesu in der Hinsicht, dass (nach Schweizer 69) Maria sammt Jesu Brüdern „ungläubig" gewesen seyn soll. Von einem Unglauben der *Maria* habe ich noch nichts finden können. Dass aber die Brüder *später* nicht an Jesum glaubten, wird doch wohl kein Hinderniss seyn, dass sie „mit auf die Hochzeit kamen!"

Wirklich schwierig scheinen in der That bei oberflächlicher Betrachtung folgende beiden Punkte: 1) dass auf die so *bescheidene* Aufforderung οἶνον οὐκ ἔχουσι eine so *harte* Antwort erfolge [2]), 2) dass wiederum auf eine solche, scheinbar *rein abschlägige* Antwort Maria doch voraussetze, Jesus werde helfen (Str. II, 214 f.).

Ueber beide Klippen hilft uns die selbst noch von Gfrörer [3])

---

1) Und insofern allerdings eine „Sorte". Versteht man unter der Sorte die Qualität als solche, so muss der Wein nothwendig eine bestimmte Qualität gehabt haben, muss entweder roth oder weiss, entweder stark oder schwach, süss oder herb gewesen seyn. Insofern *konnte* das Genus Wein nur in irgend einer bestimmten Species existiren. Und dass es wirklich starker, wohlschmeckender Wein war, sagt der Text. — Wollte man hiegegen unter der „Sorte" die *Lage* verstehen (wie man von Burgunder, Rheinwein etc. spricht), so müsste man *dann* freilich mit Lange leugnen, dass der durch ein *Wunder* entstandene Wein eine bestimmte *Sorte (in* diesem *Sinn)* gewesen sey.

2) Str. II, 216; B. B. *Joh.* 62. Letzterer redet von einer „unmenschlich-transscendentalen Härte der Anrede." —

3) Die Krüge, meint er (*Heiligth. und Wahrheit* pag. 301 ff.) müssen „nothwendig voll Wasser gewesen seyn; denn kein Mensch hat bei solchen Gelegenheiten leere *Schwenkgefässe* (!) gesehen." Hätte nun Jesus Wasser in Wein verwandeln wollen, so konnte er ja gerade so gut das

vertretene sogenannte „natürliche Erklärung“ hinweg, mit der wir uns hier nicht weiter aufhalten wollen.

Die, welche ein Wunder annehmen, suchen nun theils in die Worte οἶνον οὐκ ἔχουσι irgend etwas Böses hineinzubringen, theils die Rede τί ἐμοὶ καὶ σοί übermässig zu schildern, theils den Sinn von οὔπω κλ. zu alteriren. So z. B. Chemnitz. Maria soll ihre mütterliche Autorität gegen den, welcher nun als Messias ihr nicht mehr zu folgen brauchte, missbraucht haben, indem sie ihm ein Wunder *anbefahl.* — Οὔπω κλ. andrerseits soll besagen: Jesus wolle zwar ein Wunder thun, aber jetzt noch nicht, wo der Wein erst *abnehme* (ὑστερεῖν = חסר diminui), sondern erst, wenn die Noth offen am Tage liege und recht fühlbar sey. — Dies alles passt weder zum Text noch zu Jesu Charakter.

Eher liesse sich etwa Bengels Erklärung hören, wonach Maria gar kein Wunder verlange, sondern durch die Bemerkung, dass der Wein ausgehe, Jesum erinnern wolle, es sey Zeit aufzubrechen (vgl. Hoffm. 372); daraus aber, dass dieser sage, seine Stunde des Weggehens sey noch nicht gekommen, schliesse sie, er wolle der Noth abhelfen. Aber was soll τί ἐμοὶ καὶ σοί? Und ist nicht οὔπω ἥκει κλ. (wie B. B. richtig bemerkt) viel zu emphatisch? Und wozu endlich sollte *Joh.* ein so triviales Gespräch aufbewahrt haben?

Eine natürliche, textgemässe Erklärung resultirt nur aus einer solchen Betrachtung des Zusammenhangs mit Joh. 1, wie wir sie oben gaben. Maria's Rede enthält allerdings eine *sehr bestimmte* Erwartung, Jesus werde helfen, da sie selbst jede Bitte für unnöthig, und eine blosse Erinnerung für zureichend hält. Ein *Befehl* an Jesum oder sonst eine Ueberschreitung ihrer Gewalt liegt in der Rede nicht; wohl aber war die gewiss mit einiger Eitelkeit vermischte Erwartung äusserlich-pomphaften Auftretens (vgl. Saurin IX, 324) tadelnswerth. Das Wort γύναι ist das aram. אנתה (nicht אישה), eine gewöhnliche, ganz ehren- und liebevolle Anrede (vgl. *Joh.* 19, 21), bezeichnet also keineswegs „immer, so

---

schmutzige Spülwasser in Wein verwandeln, als reines. Das thut er nicht nach v. 7, also wollte er nicht Wasser in Wein verwandeln; sondern das, womit er die zuvor ausgeleerten Spülschäffer füllen liess, muss eben schon Wein gewesen seyn, den er als Hochzeitgeschenk mitgebracht hatte. So beruht auch das Gespräch v. 3—5 auf Verabredung. — Und doch soll dieser *Joh.*, aus *dessen Worten* Herr Gfrörer folgert, es *könne* hier kein Wunder erzählt werden, (nach pag. 306 f.) in eben diesen Worten ein Wunder haben erzählen *wollen!*

„oft es zur Mutter gesprochen wird, die äusserste Entfremdung." (B. B. 62.) Dagegen liegt in dem מה לי ולך allerdings ein Vorwurf, nur freilich nicht in der groben, lieblosen Form, die das deutsche: „Was habe ich mit dir zu schaffen?" ausdrückt, sondern die Worte sagen zunächst: „Was ist mir, und (was) dir?", entsprechen also unserm deutschen: „dies ist meine Sache" oder „überlass das mir", welches ein jeder Sohn bei ähnlicher Veranlassung voll Liebe und ohne Verletzung des Anstandes und kindlichen Gefühls zu seiner Mutter sprechen kann. — Weiter geht nun aus v. 5 hervor, dass er der Maria zu den an die Diener gerichteten Worten Veranlassung gegeben haben muss. Wie sollte diese nämlich auf den Einfall gekommen seyn, den Dienern Gehorsam gegen ihren Sohn zu empfehlen, wenn Jesus nicht auf die Diener zu, oder in das Lokal, wo dieselben waren, hinausgegangen war? — War er aber dahin gegangen, so fällt auch die Frage weg, wie Maria trotz der abweisenden Antwort doch noch erwarten konnte, er werde der Noth abhelfen.

2. Verdrehungen sind es, wenn B. B. (pag. 66) *ἡ ὥρα μου* als „die Stunde der Einsetzung des heil. Abendmahls" erklärt, und sich hinterher selbst wundert, wie Jesus etwas habe sagen mögen, was doch kein Mensch hätte verstehen können; item, wenn Str. (II, 213 vgl. Schweizer p. 71) die Erzählung so betrachtet, als seyen die 12—18 Metreten Wein (v. 6)[4]) noch alle

4) De Wette und Strauss verstehen unter *μετρητής* den attischen Metretes (= Bath oder Epha, LXX. 2 Chron. 4, 5), welcher = 1½ röm. Amphora (vgl. Böckh metrolog. Untersuchungen über Gewichte, Münzfusse und Maasse der Alten pag. 258 f.) oder = 1 ägypt. Artabe = 72 röm. Sextarien. D. i. nach Wurm (de ponderum etc. rationibus pag. 120 ff.) = 1958,178 Pariser Cubikzoll, nach Böckh's genauerer Berechnung (pag. 278) = 1993,95 Paris. Cubikzoll. Wonach 6 × 2 Metreten ungefähr 71 Hektoliter (5,552 bayr. Eimer) wären, und 6 × 3 Metreten ungefähr 105 Hektoliter (8⅓ bayr. Eimer). Doch bemerkt Böckh a. a. O., dass die wirklich vorgefundenen Gefässe in der Regel kleiner ausgefallen zu seyn schienen. — Wäre dagegen der *bab. syr. Metretes* gemeint, so würde die Menge noch grösser gewesen seyn; denn ein solcher hielt ⁵⁄₃ attische Metreten oder 120 Sextarien (Böckh p. 258 f.). — Aber nach *Didimus* (cap. 20 *μέτρα μαρμάρων κλ.* edit. *Angelo Mai* in den *Iliadis fragmentis et picturis*) pflegte man auch die *römische Amphora*, die nur 48 Sextarien oder ⅔ attische Metreten hielt, *μετρητής* zu nennen. Da Johannes nun das *röm.* Zeitmaass braucht, so wäre es möglich (wiewohl bei den *kleinasiat.* Lesern unwahrscheinlich), dass er römische *amphoras* meinte, wonach das hier in Frage stehende Quantum sich nur auf 3—5 bayr. Eimer beliefe.

ausgetrunken worden. Dass Jesus nicht bloss dem augenblicklichen Bedürfnisse habe abhelfen, sondern der (wahrscheinlich unbemittelten) Familie auch noch ein bedeutendes Geschenk habe machen, einen Segen ihr habe in's Haus bringen wollen, hat doch nichts undenkbares! — Ein „gefährlich grosses Quantum" war jener Segen bei jenen Freunden der gottesfürchtigen Maria, und in einer Gesellschaft, an welcher Jesus theilnahm, gewiss nicht. Welche geisteskranke Anschauung gehört dazu, sich zu denken, die Gäste seyen in fleischlicher Lust über den Wein hergefallen! Nein hatte Jesus so „seine δόξα als Sohn Gottes offenbart", so wird sich mit der Freude der Brautleute über das Geschenk wohl eine allgemeine Ehrfurcht vor dem Sohne Gottes verbunden haben, und so diente das Wunder zum Anlass von Gesprächen Jesu über sein Amt und Werk.

3. Dann fällt auch die überflüssige Frage nach dem **Zwecke** desselben (Str. II, 211 f.) hinweg. Der Fleischeslust zu dienen [5], geschah es nicht. Zu zeigen, dass er keine johanneïsche Askese wolle [6], that es Jesus auch nicht; denn das hatte er schon durch das Kommen zur Hochzeit bewiesen. Es bleibt vielmehr bei dem vom Evst selbst angegebenen Zweck, sich als Gottes Sohn zu offenbaren, und das geschah auf eine Art, wodurch er zugleich zum freundlichen Wohlthäter einer würdigen Familie wurde.

Was nun endlich die dogm. **Möglichkeit** einer solchen Verwandlung betrifft, so meinte Str. (pag. 207—213) dieselbe gründlich widerlegt zu haben, indem er recht gut bewies, sie könne nicht (mit Olshausen) als „beschleunigter Naturprocess" aufgefasst werden. Damit ist aber nur die *Möglichkeit der* halbnatürlichen Erklärung *des Wunders* hinweggeschafft. Wir fassen dasselbe (was B. B. pag. 69 recht gut als einzig mögliche Erklärung einsieht) als schöpferischen Akt, welcher nur in der Strauss'schen Glaubensleere Schwierigkeit hat.

---

5) B. B. *Joh.* pag. 65. „Im Wunder selbst liegt etwas anstössiges, insofern „es zur Befriedigung der *Lust* dient." Vgl. Schweizer pag. 68 „sittlich kaum zu begreifen." Auch das Fehlen erbaulicher Reden wird gerügt, als ob der gewonnene Eindruck von Jesu *Person* nicht hinreichend erbaulich gewesen wäre.

6) Herder, Platt u. a.

§. 57.

Erste Osterreise. Reinigung des Tempels.

(Joh. 2, 12—25.)

Von Kana aus begab sich Jesus mit seiner Mutter, seinen Brüdern [1]) und Jüngern auf wenige Tage nach Kapernaum, und von hier ging Jesus, da das *Osterfest* bevorstand, nach Jerusalem. Da fand er in dem Vorhofe des Tempels die Viehhändler und Geldwechsler, die hier an heiliger Stätte ihr gewinnsüchtiges Handwerk trieben. In dem heiligen Eifer und in der Berechtigung seines Amtes band er Stricke zu einer Geissel zusammen, trieb das Vieh sammt den Händlern damit hinaus, stiess den Wechslern die Tische um, gebot den Taubenhändlern, ihre Käfige hinauszuschaffen, und verlangte: man solle seines Vaters Haus nicht zum Kaufhause machen. Seiner göttlichen Gewalt vermochte niemand zu widerstehen; aber nachher verlangten die Juden, er solle sich durch ein Wunder als Propheten (der Gott so speciell „seinen Vater" nennen könne) [2]) legitimiren. Da strafte Jesus ihren alles Heilige entwürdigenden und verfolgenden Sinn, stellte zugleich aber *sich* als den dar, welcher in seiner *Person* die absolute Macht des Stifters des Tempels habe, und aller Verpflichtung, sich vor ihnen als (blossen) Propheten zu legitimiren, völlig überhoben sey. Denn er sprach: „Brechet nur dieses Heiligthum vollends ab, so werde ich es in Zeit von dreien „Tagen wieder aufrichten". Indem er hier die Schuld, gegen den auf Gottes Befehl gegründeten Tempel gehandelt zu haben, allein auf die Juden wälzt, schreibt er sich die *göttliche* Macht, einen Tempel und Gottesdienst einzurichten, aber auch den festen Willen, es zu thun, zu; wobei er zugleich den Fall, dass die Verstocktheit der Juden es bis zu einem Niederreissen des Jehovahstempels bringen würde, als möglich und wahrscheinlich voraussetzt. Hiemit meint Jesus natürlich ebensowenig ein äusserliches Niederreissen des steinernen Tempels, als die Juden bis dahin eines solchen oder einer äusserlichen Verunreinigung sich schuldig gemacht hatten; vielmehr meint er die Vollendung der so eben angefangenen Verstockung gegen ihn, den Gottessohn. Thiere in den Tempel zu bringen, war als solches keine Verunreinigung desselben, denn zum Behuf der Opfer *mussten* ja Thiere in den Tempel kommen. Die Verunreinigung war eine *innerliche* gewesen; die Stätte des *Bundes* und der *Offenbarung* Gottes wurde zu fremdartigen, fleischlichen Zwecken missbraucht. Also muss auch das Niederreissen symbolisch verstanden werden, nämlich von einer völligen Annihilirung des Zweckes, zu dem der Tempel da war. In Christo war der persönliche *Bund* Gottes mit den Menschen und die absolute *Offenbarung* des Vaters erschienen; als die Juden Christum verwarfen, als Judas ihn verrieth und die Juden das blutige Schachergeld aus dem Tempel thaten, dass er *nicht unrein würde* — das Geld, um das sie die letzte *hostia* erhandelt hatten — *da*

---

1) Wer mit den ἀδελφοῖς Jesu gemeint sey, darüber vgl. **Wieseler's** Abhandlungen in den Stud. und Krit. 1840, 3; 1842, 1.

2) Hiemit erledigt sich **De Wette's** Bedenken: Jesus sey *schon als Zelot* zu solcher Handlung berechtigt gewesen; die Juden hätten eine Legitimation seiner als *Propheten* also nicht verlangen dürfen.

war der Tempel innerlich *niedergerissen*, da sein Zweck vernichtet, da der lebendige Tempel aus dem steinernen, die Seele aus dem Leichnam, hinausgetrieben, da hörte der Tempel auf theokratisch zu seyn, und das Recht, die Wohnstätte Gottes zu seyn, ging auf die christliche Kirche über. Und so versteht der Herr unter dem Wiederaufrichten die durch seine Auferstehung geschehene Stiftung eines *neuen Bundes*, und giebt deshalb die „drei Tage" als Zeitmass prophetisch an. — Die Juden, welche den vollen Sinn dieser Worte nicht verstehen konnten, noch sollten, wurden durch die darin liegende Strafrede *λύσατε κλ.* weggeschreckt, und kühlten ihren Muth in einer Auslegung, deren platte Falschheit ihnen selbst einleuchten musste. Jesu Jünger behielten die tiefen und merkwürdigen Worte aber in ihren Herzen, und verstanden nach Jesu Auferstehung gar wohl, was er gemeint hatte.

---

1. Indem wir die Frage, ob diese Tempelreinigung mit der Mt. 21 erzählten identisch sey (Str. I, 726 ff.), oder ob so etwas sich wiederholen könne (Gfrörer *Heiligth. etc.* pag. 151 ff., B. B. *Joh.* 72) bis zur Betrachtung von Mt. 21 verschieben, gehen wir gleich auf die inneren Schwierigkeiten der Geschichte ein. Das zwar, wie Jesus sich durch die Unwürdigkeit jener Krämerei im Heiligthume zu solcher Handlung konnte bewogen finden, ist zu klar, als dass wir der Notiz von Gfrörer (pag. 148) nur bedürften, wonach Jesus deshalb die Wechsler hinausgetrieben hätte, weil der *Targum Jonathan ben Usiel* in der Stelle Sach. 14, 21 (ולא יהיה כנעני ערד) das Wort כנעני durch *Kaufmann* erkläre. Dagegen scheint das Mittel, dessen Jesus sich bediente, die Geissel, Herrn Bruno Bauer sehr unschicklich [3]), wie wohl ebenderselbe sich darüber, dass die Taubenhändler leer ausgehen, wieder so ärgert, dass er De Wette, der dies „natürlich" findet, „sentimental" schilt. — Wir nun finden weder in der Taubenunschuld die geringere Schuld der Taubenhändler motivirt; noch können wir mit Neander [4]) in der Geissel ein blosses „*Symbol* des drohenden Strafgerichtes" finden. Aber von einem Herumbalgen, wie es B. B. vorauszusetzen scheint, steht denn doch auch kein Wort im Text. Die Geissel wendet der Herr zunächst gegen das Vieh an; blosse Reden, wie sie B. B. gewünscht zu haben scheint, würden bei den Schafen und Farren wohl wenig gefruchtet haben, und gutwillig würden die Verkäufer

---

3) *Joh.* pag. 73. Die Leute „hätten es nicht mehr mit dem heil. Ernst und „Unwillen, mit dieser geistigen Grösse zu thun gehabt, also nicht mehr „mit einer Macht, gegen die sie nicht gewaffnet waren, sondern mit „einem Gegner, dem sie vollkommen ebenbürtig waren."

4) L. J. p. 393.

wohl nicht so leicht das Vieh hinausgetrieben, sie würden des Herrn gespottet haben. Hier galt es, so zu handeln, wie frivole Spötter es zu allen Zeiten verdienen. Dem hinausgetriebenen Vieh folgten dessen Herren von selber nach. Die Taubenkrämer behandelt der Herr nicht gelinder, als die andern, sondern nur darum *befiehlt er ihnen*, ohne *selbst zu treiben*, weil durch Geisselhiebe wohl Rinder und Schafe sich treiben lassen, nicht aber Käfige. Diese wollen getragen seyn.

Strauss beweisst uns (I, 731), dass, *natürlich betrachtet*, so viele Leute von dem einen Manne sich oder ihr Vieh gewiss nicht so gutwillig hätten hinaustreiben lassen. Eine wunderbare Kraft und Gewalt aber vorauszusetzen, ist gegen den *bon ton*. Allerdings *für seinen dogm. Standpunkt* [5]) bleibt dies eine nicht zu lösende Schwierigkeit.

2. Indem wir wegen des Citates v. 17 (Ps. 69, 10) auf Th. II verweisen, wenden wir uns sogleich zu der Rede v. 19. Schweizer (pag. 64) hilft uns freilich aus aller Schwierigkeit, indem er v. 21 f. für unächt erklärt. Wir wollen so gar eilig die Sache nicht abmachen. — Nach dem Vorgange von Henke, Herder, Lücke u. a. finden Strauss (II, 314), Gfrörer (*Heiligth.* 163) und Bruno Bauer (*Joh.* 80 f.) in Jesu Worten den Sinn, er wolle die ganze jüdische Religion über den Haufen werfen, und habe die geistige Kraft, „in kürzester Frist" (Str. 317) eine neue geistigere Religion zu stiften. Für diese Erklärung beruft man [6]) sich auf Apostelgesch. 6, 13, wo *Stephanus* angeklagt wird, er habe Lästerworte wider den *τόπος ἅγιος* geredet. Diese Anklage, welche *Steph.* cap. 7 in der Art als falsch abwälzt, dass er zeigt, er betrachte den Tempel als eine allerdings *göttliche*, aber weder primitive (v. 33 u. 36 u. 46 vgl. mit 47) noch zu ewiger Dauer bestimmte (v. 48 f.), sondern einer Vorbereitungsperiode angehörige Institution — diese Anklage, meinen die Herren, sey so

---

5) Schweizer findet (pag. 133) in v. 18 ein Hinderniss, die Tempelreinigung als *Wunder* zu fassen. Aber sie mag immerhin *in göttlicher Kraft* geschehen seyn, so war doch das eklatante an ihr nicht *diese Kraft*, sondern *der Erfolg* und *das Recht*, das Jes. sich nahm. Letztres zu rechtfertigen, sollte Jes. ein *σημεῖον* im engern Sinn, wobei das *Wunderbare* mehr hervortrat, thun.

6) Gfrörer beruft sich überdies darauf, dass Jesus nicht bloss die Pharisäer, sondern auch die Leviten zu Feinden gehabt habe. Daraus allein, meint er, würde man schliessen können, dass Jesus irgend einmal den Tempeldienst müsse angegriffen haben. — Rinderhandel — Tempeldienst — ?!

wahr gewesen, dass sich daraus auf Stephanum, ja auf Jesum selbst zurückschliessen lasse, er habe die Absicht, dem Mosaïsmus den Garaus zu machen, so ohne weiteres ausgesprochen. — Die Worte *„meines Vaters Haus“* und der Eifer für dessen Heilighaltung passen in der That trefflich zu dieser Erklärung!!

Hätte Jesus wirklich (nach Str.) gesagt: darin steht meine Vollmacht zur Tempelreinigung, dass ich im Stande bin, an die Stelle des mos. Ceremonialdienstes in kürzester Frist einen geistigen Gottesdienst zu setzen — so wäre es dann allerdings „eine nutzlose Spielerei“ — „ein unwürdiger Muthwille“ (Str. II, 316) gewesen, mit denselben Worten zugleich den *ganz heterogenen* Sinn auszudrücken: Tödtet mich, und ich will in 3 Tagen wieder auferstehn. Da aber Jesus jenen ihm aufgezwungenen Gedanken, *er* wolle das *Ceremonialgesetz* aufheben, weder je gesagt haben kann (denn er eifert für Reinerhaltung desselben, und gegen den Viehkram, nicht gegen den Ceremonialdienst richtet sich seine Polemik), noch überhaupt von sich spricht (denn er giebt den Juden Schuld, sie brächen durch ihre Frivolität den Tempel ab), da es endlich eine wahrhaft klägliche Erklärung der Worte *ἐν τρίσιν ἡμέραις* ist, die Str. und B. B. vertreten (eine Erklärung, wie sie kein Apologet ihnen gegenüber wagen dürfte), so bleiben wir bei unsrer oben gegebenen, völlig textgemässen, allein richtigen Erklärung, wonach Jesus den Juden vorwirft, *sie* seyen es, die innerlich den Tempel entweihten und noch völlig niederreissen würden; er aber könne, wolle und werde ihn wieder aufrichten, und zwar (da er die den Juden noch unbekannte Art des Niederreissens und Aufrichtens wusste) in drei Tagen. — So „führte er die Juden“ keineswegs „an der Nase herum“, wie Gfrörer (pag. 160) meint, sondern sagte ihnen etwas, worüber sie für immer zum *Denken* und für den Augenblick zur *Busse* veranlasst wurden, und was zugleich später, nach seiner Auferstehung zum wichtigen Zeugnisse für ihn ward. Dies Aenigma Jesu war dann zugleich die Antwort auf die Forderung eines *σημεῖον*, v. 18. Es verhält sich zu dieser Forderung genau so, wie Jes. 7, 14 ff. zu v. 11, wie Exod. 3, 12 zu v. 11, wie Mt. 12, 39 zu 38 (vgl. 16, 4; Luk. 11, 29). Denen, die ein momentanes Wunderzeichen begehren, wird anstatt dessen eine dunkle, auf die weitere Zukunft deutende, änigmatische Voraussagung gegeben. Dies erkennt auch Baur (p. 74) an.

§. 58.

Gespräch mit Nikodemus.

(Joh. 3, 1—21).

Als Jesus das Fest über in Jerusalem verweilte, und Wunder that, glaubten viele an ihn, wiewohl nur äusserlich um seiner Wunder willen. So kam auch einst ein Pharisäer, Nikodemus, ein Mitglied des Synedriums, auf welchen Jesus Eindruck gemacht hatte, zu ihm. Sein Herz war getheilt zwischen der pharisäischen Gesinnung, die durch äusseres Thun vor Gott gerecht und vor den Menschen angesehen seyn wollte, und der innern Stimme, die ihn zwang, in Jesu etwas göttliches anzuerkennen. Ohne vor den Leuten sich erniedrigen zu wollen, also *Nachts* kam er zu Jesu, und suchte ein Gespräch einzuleiten durch eine offenbar etwas schmeichlerische Anerkennung seiner Wunderkraft und seiner göttlichen Berufung. Gewiss wollte er von Jesu etwas lernen, was ihm noch Noth that, wenn schon er selbst nicht wusste, *was* und *wie*. Jesus, das *Compliment* ignorirend kam dem *Bedürfniss* entgegen, und zwar so, dass er ihm dasselbe erst aufzeigte. „Du „*kannst nicht in's Himmelreich kommen*, wenn du nicht ganz von neuem „geboren wirst." Scharf urgirt er hier die ganze pharisäische Zuversicht auf Werkgerechtigkeit, und fordert *neue Gesinnung*, aber unter einem tiefsinnigen Bilde. Durch diese Kürze ist *Nikod.* verwirrt. Er weiss wohl, mit dem Neu-geboren-werden ist etwas gemeint, er weiss aber nicht *was*. In solchen Fällen pflegt man unwillkührlich so zu reden, als nehme man den *nächsten wörtlichen* Sinn an, um zu zeigen, dass dieser nicht passe, und so den Anderen indirekt zu einer Erklärung des tieferen Sinnes zu veranlassen[1]). So *Nikodemus Joh.* 3, v. 4, „Eine Neugeburt im fleischlichen Sinne", sagt er, „ist doch nicht möglich." Da erinnert ihn Jesus an die *Johannistaufe*, die dem *Nikod.* nicht unbekannt seyn konnte, mithin zugleich an die dort gestellte Forderung der *μετάνοια* und an die dort gegebene Verheissung dessen, der mit *Geist* taufen werde (v. 5). Er zeigt ihm, dass jetzt die Zeit der Geistestaufe da sey, und dass letztere, eine Neugeburt des Menschen aus dem Geist, Noth thue zur Seligkeit (v. 6), sagt aber auch (v. 7—8), dass diese Neugeburt keine der leiblichen Geburt analoge äusserlich-sichtbare, sondern dass sie, dem Wehen des irdischen רוח, des Windes, gleich, zwar in ihrem Erfolg allgewaltig, aber in ihrem Kommen und Geschehen still und unmerkbar und *plötzlich daseyend* sey.

Hierauf fragte *Nikodemus*, der nun wohl wusste, *um was es sich handle*, der aber *die Mittel und Wege, um zu dieser geistigen Erneuerung zu gelangen*, noch nicht kannte: Wie das geschehen, wie man dazu kommen könne? Ihm *nennt* der Herr nicht das Mittel, sondern er *wendet* es sogleich *an;* er *sagt* nicht, er müsse Busse thun, sondern er *bringt* ihn zur

---

1) Schweizer (Ev. Joh. pag. 33) meint, durch die „energische Forderung" sey Nikod. befremdet, und sage deshalb: So wenig im leiblichen Leben jemand neugeboren werden kann, so wenig wird dies auch im Geistesleben möglich seyn; die Forderung ist also *zu hart.* — Mir scheint diese Erklärung nicht natürlich. Wollte Nikod. sich *über die Härte der Forderung beklagen*, so würde er dies deutlicher haben thun können.

Busse. Denn er *straft* ganz unmittelbar die auf das Irdische gerichtete *Gesinnung*, die das himmlische nicht annehmen wolle (v. 11) noch könne (v. 12); und doch sey nur der aus dem Himmel *stammende*, himmlische Sinn befähigt, in den Himmel zu *kommen* (v. 13). Aber zugleich giebt er auch das positive Mittel, aus dem anerkannten Elende heraus zu kommen, an. Die Menschen alle sind fleischgeboren; einer allein, der *Sohn, stammt* aus dem Himmel. Dieser ist aber auch vom Himmel *herabgestiegen* (v. 13), und ist von Gott zum Retter den Menschen vor- und hin-gestellt (dies *zunächst* liegt in ὑψοῦν), in derselben Art, wie einst die eherne Schlange zur Rettung vorgestellt war, nämlich dazu, dass die Menschen Vertrauen zum ihm fassen, und nicht mehr in sich, sondern allein in ihm ihr Heil sehen, und *allein um seinetwillen* selig zu werden hoffen [2]. — Deutlicher als durch dies Beispiel konnte Jesus dem Juden das innerste Wesen der neutestamentl. Erlösung (eines Herausgehens aus sich, und Christoangehörens) oder den Glauben (v. 15—16) nicht darstellen. — Noch einmal wiess Jesus (v. 17 f.) ausdrücklich die pharisäische Grundgesinnung, die gerichtet, nicht gerettet zu werden verlangt, ab, und zeigte dann (v. 19—21), *was wahrhaft das Wesen und zugleich Kriterium des wahren Gerichtes sey*, nämlich die Frage, ob der Mensch Jesum, das in die Welt gekommene Licht, lieb habe, oder hasse, sich von ihm strafen und heiligen lasse, oder sich verstocke. Hiemit wiess er denn auf die aus dem Glauben innerlich folgende *innere* κρίσις, die Heiligung, hin, zugleich aber (in feiner Anspielung) auf die Nothwendigkeit der Entschiedenheit, die das Licht (des Tages) nicht scheue.

---

1. Nach dieser Auseinandersetzung können wir Strauss nur bedauern, wenn er (I, 663) „den Zusammenhang vermisst", und es nur für *Verdrehung* erklären, wenn er und B. B. (*Joh.* 86 u. 90) meint, der Evst lasse den Nikodemus absichtlich recht dumm reden oder „an der Grenze seines Verstandes ankommen", um Jesu Weisheit durch den Contrast zu heben [3]. Denn die Dummheiten hat erst Strauss hineingemacht. Wenn er pag. 669 f. *von seinem dogm. Standpunkt aus* bestimmt, was Jesus habe sagen können, und was nicht, oder wenn nach B. B.'s Meinung (pag. 88 f.) Jesus v. 7 hätte sagen sollen: „Wundre dich nicht, dass ich lau-„ter unverständliche Dinge rede", so wird man recht eigentlich an die Worte erinnert: „So redt' ich, wenn ich Christus wär'" [4].

---

2) Die eherne Schlange war ein *Bild* der verderblichen, bösen Schlangen und doch nicht selber verderblich, sondern heilend. So war der Herr am Kreutze ein *Bild* eines Verbrechers und Verderbers und doch der Heiland. Auch hier enthalten Jesu Worte also einen tiefen änigmatischen Sinn, der dem Hörer erst später vollständig klar werden konnte.

3) B. B. meint auch, v. 13 rede Jes. von seiner Himmelfahrt im *perfectum*.

4) Ganz unbedeutend ist der Einwurf, den unter andern Weisse (II, 205)

2. **Baur** (76) meint, weil die Syn. weder hier noch beim Begräbniss den Nicodemus erwähnen, so sehe man wohl, dass diese ganze Person nur von dem 4ten Evsten erfunden sey. Solche Argumente zu widerlegen, verlohnt sich wirklich der Mühe nicht. Uebrigens vgl. das pag. 153 bemerkte.

§. 59.

Jesus und Johannes d. T. am Jordan.

(Joh. 3, 22—36.)

Nach dem Osterfeste hielt sich Jesus in Judäa auf, und liess durch seine Jünger (Joh. 4, 2) *taufen*, und auf diese Weise, so wie Johannes, zur Hingabe des alten Lebens in den Tod, und zum Anfangen eines neuen Lebens auffordern [1]). *Johannes d. T.* aber taufte damals bei Ainon, unweit Salem (also nicht in Judäa, sondern höher oben, wahrscheinlich an der samaritanischen Grenze). Als nun um diese Zeit etliche Juden mit etlichen Johannisjüngern in einen Streit περὶ καθαρισμοῦ geriethen (indem sie wahrscheinlich die Taufe Johannis für unnöthig und ihre Waschungen für hinreichend erklärten), so meinten die Johannisjünger, Jesus möge an der verminderten Achtung des Volkes vor Johannes Schuld seyn, und beklagten sich bei dem Meister, dass Alles zu Jesu ströme. Johannes aber beantwortete diese Klage mit Worten, deren Sinn uns *Joh.* wiedergiebt. Er erkannte in seinem Ab- und Jesu Zu-nehmen die Fügung Gottes, welche der beiderseitigen Persönlichkeit und Thätigkeit denn auch ganz angemessen sey. Ja er sprach über Jesu wachsende Thätigkeit seine Freude aus, erkannte nochmals die Gottheit Christi an, und wiess auf den *Glauben an ihn* hin.

---

1. **Chronologisch schwierig** soll es seyn (nach **Claudius** in *Henke's Museum* 2, 3, 502 ff. **Str.** I, 345 und **Weisse** I, 253), wie Joh. d. T. in so kurzer Zeit so viele Jünger habe sammeln können. Einige Zeit sey nöthig gewesen, bis man nur hörte, dass ein Johannes in der Wüste aufgetreten war, wieder einige, bis etliche zu ihm kamen, wieder einige, bis man seine Lehre fasste, sehr lange Zeit aber, bis er sich Ansehn erwarb. — Schon **Hug** (Gutachten pag. 137 ff.) hat diese Gründe zur Genüge beseitigt. **Erstlich** waren bereits etliche Monate seit Johannis Auftreten verflossen; vgl. §. 42. Es bleibt für Johannes ein *vol-*

---

wieder vorgebracht hat: es sey ein „*einsames*" Gespräch gewesen; woher also Joh. habe davon wissen können. Wer sagt ihm, dass keine Jünger dabei gegenwärtig waren?

1) Sicherlich war dies Taufen noch kein *pignus* oder Sakrament, sondern nur noch Symbol. Vgl. *Joh.* 16, 7 mit *Mt.* 28, 19.

les Jahr Zeit, um sich Jünger zu sammeln. Zweitens ist es, wie Hug (a. a. O.) gezeigt hat, nicht wahr, dass Johannes *an einem abgelegenen unbekannten Orte* taufte (vgl. auch §. 51, 1). Drittens bildete sich der Zulauf zu Joh. nach der ev. Erzählung sowie nach der Natur der Sache nicht allmählich, sondern plötzlich. Die Erscheinung lockte, so lange sie *neu* war, alle Welt hinaus an den Jordan. Endlich war seine Lehre kein komplicirtes System, das zu „fassen" ein Triennium erforderlich gewesen wäre, sondern eine überaus kurze und bündige Aufforderung — *Busse zu thun.* Das geschieht entweder bald oder gar nicht. Bussfertige Jünglinge, von Johannis Predigt und Persönlichkeit tief ergriffen, schlossen sich zeitig an ihn an. Der Einwurf ist also *un grand rien.*

Ebensoviel ist der andere Einwurf werth, warum Johannes noch *forttaufte*, nachdem Jesus schon aufgetreten war. Bruno Bauer meint (*Joh.* pag. 122, ähnlich Weisse I, 268) er hätte „*auf Jesum* taufen sollen" — hat etwa Johannes auf sich selber getauft? — ja er hätte (pag. 116) „sich Jesu unbedingt hingeben sollen?" — konnte er das besser, als indem er immer neue und neue Jünglinge zur Busse weckte und so auf Jesum vorbereitete? Es war aber dem Herrn B. B. auch gar nicht Ernst mit dem, was Johannes „hätte thun sollen", denn pag. 116 versichert er uns, wie unmöglich Joh. d. T. gesagt haben könne: „ich muss abnehmen", vielmehr nämlich „musste er *neben* Jesu fortbestehn „als Vorläufer" [2]) —! Baur (zu Joh. S. 57) hat die Frage wiederholt, warum der Täufer „bei so entschiedner Anerkennung des *Vorzugs* Christi sein Heroldsamt nicht sogleich einstelle?" Weil, wo etwa eine neue Universität errichtet wird, die Gymnasiallehrer nicht sofort ihre Stellen niederlegen.

2. Die Rede des Johannes d. T. v. 27—36 wird von Strauss (I, 371 ff.) und Weisse (I, 407) als ein Hauptbeweis dafür aufgeführt, dass die im vierten Ev. vorkommenden Reden nicht historisch, sondern vom Evsten komponirt (weil den seinen an Form und Gedankengange so ähnlich) seyen. — Nun könnten wir recht gut sagen, allerdings gebe der Evst hier (und auch wohl bei Reden Jesu) die *Gedanken* des Täufers (oder Jesu); da er sich ihrer

---

2) Noch einmal scheint B. B. von seinem Gedächtnisse verlassen, wenn er meint, „nur zu einem Badeorte, nicht zu einem Tauforte" brauche man tiefes Wasser (pag. 106). Wir erlauben uns zu bemerken, dass man damals beim Taufen *untertauchte*, und dass die Kindertaufe erst später aufkam.

aber nicht mehr wörtlich erinnert habe, so gebe er sie mit freister Offenheit ganz in seiner eignen Redeweise [3]). Hatte der Täufer gesagt: *ἐγὼ μὲν οὔκ εἰμι εἰ μὴ ἄνθρωπος, ὁ δὲ Χριςὸς ὁ υἱός ἐςι τοῦ θεοῦ καὶ ἦλθεν ἵνα ἀπαγγέλλῃ ἡμῖν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ*, so drückte der Evst dies nach seiner Weise so aus *ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐςι καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ· ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐςίν.* Hatte der Täufer gesagt: *Ὁ Ἰησοῦς ἰσχυρότερός μού ἐςι· αὐτὸς ἔχει τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καὶ δώσει ὑμῖν· ἀλλ' ὑμεῖς οὐ βούλεσθε· ὁ δὲ θεὸς ἔδωκεν τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ κλ.*, so sprach der Evst denselben Gedanken so aus: *Καὶ ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουε, τοῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει. — — Ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ· ὁ πιςεύων κλ.*

Da es den Evangelisten nicht auf protokollarische Wörtlichkeit, sondern auf die Gedanken und die Sache ankam, so wäre eine solche Annahme eine in jedem Sinn erlaubte, ohne alle Schwierigkeit, und ohne der Axiopistie des Johannes Eintrag zu thun. Dennoch werfen wir auch diese Hülfe von uns. Wir wollen noch näher treten, und dem *spectrum* grade unter das Gesicht sehen!

Woher hat denn *Joh.* seine stilistische Eigenthümlichkeit, sowie die der Denkformen, in welchen er sich bewegt? — Wie wenn er sie von *Johannes d. T. selber* hatte! Er war dessen Schüler [4]) gewesen. Von dieser Seite her war die Sache möglich. Aber sehen wir nun auch jene Eigenthümlichkeiten selbst näher an. Anerkannt ist, das sich in den sogen. johanneischen Schriften keine Spur jener die indogermanischen Sprachen und besonders den hellenischen Stamm so bezeichnenden feinen dialektischen Gedankenverbindungen finden, die wir nicht allein bei *Luk.* und *Paulus*, sondern selbst bei *Mt.* und *Mk.* in weit höherem Grade antreffen. Die Sprache des *Joh.* dagegen hat in dieser Beziehung ein ächt-semitisches Colorit. Die Gedanken stehen, wie Keile, unvermittelt und leicht verschiebbar neben-

3) Vgl. Schweizer pag. 195: „Wir denken uns natürlicher, dass der Evst „nach langer Zeit mit Freiheit wiederhergestellt, ohne seine Subjektivität „ganz von dem gegebenen Objektiven zu trennen; aber diese Subjektivi- „tät ist eben gar nicht eine ohne jene Objektivität fertig gewordene."

4) Dieser ganze Passus soll nur unter der erst später zu prüfenden Voraussetzung der Aechtheit des 4. Evsten gelten. Man beschuldige uns also nicht der *petitio principii.*

einander. Sehen wir weiter die *Redens-* und *Anschauungsarten* selbst an. Was den *λόγος* betrifft, so leiht der Evst diese Idee bekanntlich keinem, den er redend einführt. Die Kategorie von *Licht* und *Finsterniss* ist ebenfalls eine philosophische, welche sich ihm auf spekulativem Wege gebildet haben wird, wiewohl sie auch ausser *Joh.* vorkömmt (Apostelgesch. 26, 18; 2 Cor. 6, 14; Eph. 5, 8 und 13), ja schon im a. T. sich findet (Pred. 2, 13; Dan. 2, 22) und von Jesus selbst bei natürlicher Veranlassung (Joh. 3, 20 f.) gebraucht war. Was aber die von Str. urgirten Wendungen: *σφραγίζειν, μαρτυρία, ἄνωθεν, ἐκ τῆς γῆς* betrifft, so sind diese alle ächt alttestamentlich (Jes. 8, 16; vgl. Weish. 2, 5; Num. 1, 50; Deut. 4, 45; Ps. 19, 8; 78, 56; 99, 7; 119, 2 u. 24 u. 99 — מארץ — משמים — ממרום). Sie alle können dem Joh. nicht erst, als er von hellenischer Bildung umringt war, gekommen seyn; sie sind alle hebräischen Ursprungs. Das einzige Bedenken, wodurch Viele von der Ansicht, als stammte die johanneische Eigenthümlichkeit zum guten Theile von dem *Täufer* her, abschrecken möchte, wäre das, ob denn dasjenige, was unter allem Neutestamentlichen das Herrlichste, Erhabenste ist, von dem herstammen sollte, der „von dem Kleinsten im Reiche Christi" übertroffen wurde. So soll aber auch die Sache nicht gemeint seyn. Sondern das wird man zugeben müssen, dass der Schlussstein der Propheten, der Vorläufer Christi, der so gewaltig die schlafenden Herzen aufrüttelte, an ächt-alttestamentlicher Prägnanz und Kraft der Bilder den Propheten, einem Ezechiel, Joel, Jesajas, ähnlich gewesen seyn muss. Diesem Manne schloss der Evst Joh. sich von Grund der Seele an. Was er sah und hörte, sah und hörte er in den grossen Dimensionen reicher und *gestaltvoller* Ideen. Wie nun Jesus selbst in hebräischer Form des Gedankens redete, so fasste *Joh.* unter diesen Reden das, was in ihm, wie er bereits durch den Täufer prädisponirt war, am meisten Anklang fand, das Prophetisch-grosse, das Majestätisch-reiche und herrliche am festesten, und innigsten auf, als das, worin Jesus Gottesfülle am vollsten sich aussprach. Und so war in ihm eine lebendige, fortlebende Einheit dessen, was vom Täufer geweckt, vom Herrn erfüllt, nun sein Eignes — Johanneïsches — geworden war [5].

---

5) Wir sehen uns also gezwungen, das gerade Gegentheil von dem zu behaupten, was unter Anderen Weisse (ev. Gesch. I, 98) besonders entschieden aussprach: Joh., der Judenapostel, stelle Jesum „in dem fremden, hellenisch spekulativen Gewande" dar. Spekulativ zwar ist er durch

Hier aber giebt er das letzte Zeugniss des Täufers von Jesu *in der ursprünglichen Form.*

§. 60.

Das Gespräch mit dem samaritischen Weibe.

(Joh. 4, 1—42).

Da die Pharisäer erfuhren, wie um Jesus eine noch grössere Menge von Anhängern sich sammelte, als um Johannes, so stand ohnehin zu erwarten, dass sie in ähnlicher Weise, wie sie es letzterem schon früher gethan (§. 54), auch Jesu Hindernisse in den Weg legen und Ränke gegen ihn schmieden würden. Nun vollends (vgl. §. 42 u. Mk. 1, 14 u. Mt. 4, 12 mit Joh. 3, 24; 4, 1—3) war Johannes kürzlich gefangen genommen worden. Aehnlichen Verfolgungen auszubeugen, damit nicht die noch schwache Schaar von Gläubigen geirrt oder zerstäubt würde, zog Jesus vom Jordan weg nach Galiläa. Als er auf dem Wege durch Samaria eines Abends [1]) am Jakobsbrunnen vor Sichem [2]) ankam, setzte er sich ermüdet nieder, während die Jünger in die Stadt gingen, Speise zu holen Da kam ein Weib, um Wasser zu schöpfen. Ueber Jesu Bitte, ihm Wasser zu geben, wundert sie sich, da Juden sonst mit Samaritern sich nicht abzugeben pflegten. Jesus aber, der die niedere Veranlassung dazu benützen wollte, das Weib zur Bekehrung und Seligkeit zu rufen, sagte: „Wenn du mich kenntest, würdest *du mich* um *lebendiges* „Wasser bitten", und bedeutete damit zunächst, er sey allerdings mehr, als ein *„Ἰουδαῖος";* zugleich nöthigte er durch das Räthselhafte des Wortes das Weib dazu, das Gespräch fortzusetzen. Jene, welche begreiflicher Weise nicht wissen *konnte*, was Jes. meine, sagte: „Einen Eimer, um aus diesem „Brunnen, der tief ist, zu schöpfen, hast du nicht; du müsstest also einen „andern Brunnen (etwa eine Quelle, wozu kein Eimer nöthig, und deren „Wasser nicht steht, sondern fliesst, — *ζῶν* —) schnell herbeischaffen. Wie

---

und durch; will ich mir aber eine *ächt-hebräische* Spekulation denken, so kann ich sie mir nicht anders vorstellen, als die des Johannes. —

1) Schweizer (139) und B. B. (127) wollen die „sechste Stunde" nach jüdischer Zählung rechnen, wonach es Mittag gewesen wäre. Schw. findet sogar darin, dass das Weib zu so ungewöhnlicher Stunde zum Brunnen kam, schon einen Zug von Unanständigkeit. — Abgesehn davon aber, dass *Joh.* sonst stets nach römischer Art die Stunden zählt, ist auch das zu bedenken, dass in Palästina nicht leicht jemand zur Mittagsstunde *reisen* wird, sondern lieber Morgens und Abends und während der Nacht. — Dafür spricht auch weiter das Kommen des Weibes selbst. Zu welchem Zweck sollte sie — wenn auch wirklich ihre Absicht eine andre gewesen wäre, als *ἀντλῆσαι ὕδωρ* (?) — zu einer Stunde den Brunnen besuchen, wo der glühenden Hitze wegen derselbe sicherlich einsam und verlassen war? —

2) Ueber den Namen *Sychar* vgl. die scharfsinnige und gelehrte Auseinandersetzung bei Wieseler pag. 256 ff.

„soll das gehn? Willst du grösser seyn, als Jakob?“ Nun erklärte Jesus dass er mit *ὕδωρ ζῶν* nicht *fliessendes* Wasser im Gegensatz zu *stehendem* meine, sondern ein Wasser, das den Durst auf ewig stille. Hiemit war noch nichts erklärt, wohl aber die Aufmerksamkeit, ja die Neugierde noch höher gespannt. Das Weib, ein Wunder, und zwar ein grosse leibliche Bequemlichkeit verschaffendes Wunder hoffend, verlangte von diesem Wasser. Ihren Blick lenkte nun der Herr vom leiblichen Bedürfniss ab auf die geistige Noth, um so das richtige Verständniss seiner Worte in ihr vorzubereiten. Er zeigt, dass er ihren ganzen schlechten Lebenswandel kenne. Das Weib, tiefbeschämt, und zur Sündenerkenntniss gebracht, will in so natürlicher Verwirrung abbrechen von diesem Gegenstande. Sie nennt Jesum einen Propheten, und fragt ihn, ob Zion oder Garizim der wahre Ort der Anbetung Gottes sey, hoffend, den Judäer werde diese Frage genugsam interessiren, um ihn abzulenken von ihrer Person. Jesus aber, nur kurz die höhere Gültigkeit Zions anerkennend (v. 22), lenkt auch hier wieder zurück auf das Wichtigste. Dass auch Jerusalem bald nicht mehr Stätte Gottes seyn, dass eine neue Zeit anbrechen werde, und weiter, dass alles darauf ankomme, *wie* man Gott anbete — nicht mit Worten, sondern im Geist (mit der ganzen Gesinnnng) und in der Wahrheit (wahrhaftig diesen Sinn bethätigend), dies sagt er ihr. Von dem letzteren Theil dieser Rede wieder ablenkend auf den ersteren (die Ankündigung einer neuen *ὥρα*), fragt sie nach dem Messias, als welchen der Herr sich nun offen darstellt. — Hierüber kamen die Jünger aus der Stadt zurück, und boten ihm Speise. Aber er, tiefbewegt und erquickt in Hoffnung, bei dem Weib und ihren Landsleuten Eingang zu finden, sagte, seine Speise sey, das Werk des Vaters zu vollenden. Schon sey der geistige Acker reif zur Erndte; sie selbst würden dereinst sammeln, was er gesät. — Indessen war das Weib in die Stadt gegangen, und durch ihre Betheuerung, Jesus habe, was sie gethan, ihr gesagt, wurden die Samariter bewogen, herauszukommen, und Jesum zum Bleiben einzuladen. Und viele und immer mehrere glaubten, nicht mehr bloss, wie anfangs, um seines wundersamen Wissens willen mit ihrem Verstande, sondern sie bekehrten sich von Herzen zu ihm, dem *Retter*.

---

1. „Wenn Jesus Judäa verlässt und nach Galiläa zieht, so „hat dies *in der Anschauung des Evangelisten* immer seine besonde„ren Gründe“. So meint Br. Bauer pag. 126. Es wird aber wohl auch *in der Wirklichkeit* immer seine besonderen Gründe haben, wenn jemand eine Reise macht oder gar seinen Wohnort verändert. Oder würde B. B. ohne Gründe, in den Tag und die Welt hinein, einen Umzug veranstalten?

Οὖν übersetzt der Mann mit *„also“*, um es nachher unpassend zu finden. Man kann es auch mit *„nun“* übersetzen, und dann ist es passend.

2. In der Zusammenstellung der winzigen „Bitte“ um Wasser (v. 6) und dem Anerbieten lebendigen Wassers (v. 10) sieht der Obige (pag. 129) einen „Schein der Eitelkeit“. Es ist gut,

dass es nur ein Schein ist. — Dass die Frau (v. 11) nicht gleich den Augenblick versteht, was Jesus mit ὕδωρ ζῶν meine, hält derselbe für ein unbegreifliches Missverständniss. Ich möchte wissen, was er, der die Rede der Samariter v. 22 für ein „Theologisiren altkluger Kinder" erklärt, sagen würde, wenn das Weib die *wirklich noch vollständig dunkle* Rede Jesu verstanden und etwa gesagt hätte: „Ich weiss, das lebendige Wasser ist dein Wort" od. dgl.? — Ein Widerspruch soll es ferner seyn (pag. 129) dass die Frau v. 11 erwartet, Jes. werde aus *diesem* Brunnen schöpfen, und v. 15 doch meint, es solle *besseres* Wasser seyn. Aber v. 11 zeigt die Frau deutlich genug, dass sie *eben nicht* erwartet, Jes. werde aus *diesem* Brunnen schöpfen; sie sagt sogar, warum; nämlich, weil Jes. keinen Eimer habe, und doch das Wasser im Brunnen zu tief stehe, um ohne Schöpfeimer erreicht werden zu können. — Doch B. B. wird immer kühner. Zu v. 15 sagt er: „Kein Mensch, der nicht blödsinnig ist, wird einen so klaren Ge„gensatz" (Wasser, was den Durst auf immer stillt, und gewöhnliches Wasser; *diesen* Gegensatz hatte das Weib auch wirklich verstanden; dass aber das erstere Wasser *geistig* zu verstehen sey, hatte sie nicht gefasst) [3]) „missverstehen?" Und doch hat B. B. selbst eben erst v. 11 f. noch viel ärger missverstanden!

Dass Jesus dem Weibe ihren Mann zu holen heisst, können Str. und B. B. gar nicht kapiren. Ersterer müht sich (I, 538) lange mit den Fragen ab, ob Jesus wohl im Ernste den Mann zu sprechen gewünscht habe, ingleichen, ob es weise war von Jesu, etwas zu verlangen, dessen Nichterfüllung er, wenn er wirklich allwissend war [4]), vorhersehen musste. Endlich scheint er zu begreifen, dass Jesu Absicht nur die seyn konnte, die be-

---

3) Vgl. hierüber Schweizer pag. 37. „Wir begreifen recht gut, dass sie, „was Jesus meint, nicht recht fassen kann, und, ohne eben zu wissen, „wie sich jenes lebendige Wasser zum Wasser des Brunnen verhalte, das „Verlangen ausspricht: Gieb mir von deinem für immer den Durst stillen„den Wasser". — In dieser Bitte liegt zugleich die natürliche *Neugierde*, wie das wunderbare Wasser aussehn möchte, zugleich auch der *Wunsch* nach solchem Wasser, und endlich auch wohl noch ein Funke *Zweifel*. „Gieb mir doch so ein Wasser; dann brauch' ich also wohl gar kein „Wasser mehr hier zu holen?!"

4) Die Art, wie Str. hier scheinbar die Gottheit Christi zugiebt, um dann zu sagen: Ei, war er Gottes Sohn, so musste er wohl wissen, die Frau würde ihren Mann nicht holen — erinnert ganz an Mt. 26, 36. „Weissage „uns, Christe, wer ist es, der dich schlug".

schämende Entdeckung v. 18, mithin die *Busse des Weibes* möglich zu machen. Aber auch das soll nicht gehen! Denn aus dem *Erfolge* v. 19 ergebe sich, dass es *Jesu Absicht* gewesen, das Weib nur zu dem Geständniss, er sey ein Prophet, zu führen (vgl. B. B. 138), welches Str. nun „eine gewaltsame Art", sich als Propheten zu beglaubigen, nennt.

So wollen wir's denn dem schwerbegreifenden wiederholen: *Jesu Absicht* war, dass das Weib vom irdischen Bedürfniss weg, auf die Seelennoth gelenkt, d. h. zum Bewusstseyn ihrer Sünden geweckt wurde. Aus der Art, wie das Weib *ausweicht*, sehen wir, dass Jes. diese Absicht auch *vollständig erreicht hat.* Sie fühlte sich getroffen und beschämt [5]).

„Mit derselben Gewaltsamkeit *muss* hernach die Frau das „Gespräch auf einen Punkt hintreiben, an welchem auch vollends „die *Messianität* Jesu offenbar werden kann", sagt Strauss (pag. 539) in Betreff von v. 20, und findet es unbegreiflich, wie im Fall eines wirklichen Gespräches die Frau jene Frage thun konnte. Auch Baur (S. 463) fragt verwundert: „Wie kommt die sama„ritanische Frau dazu, Jesu die nationalreligiöse Streitfrage vor„zulegen?" Dass sie es *ernstlich* mit der Frage meinte, fährt Str. fort, sey undenkbar bei der „Beschränktheit", die sie sonst zeige; fragte sie aber *nicht ernstlich,* wie konnte Jesus auf eine Scheinfrage eingehen? — Allerdings fragt die Frau *ernstlich;* denn sie will allen Ernstes Jesum von dem prekären Gegenstande weglenken. Und dazu bot sich ihr jene Frage dar, die ihr keinesweges zu hoch lag; denn sie, die Jesu *wirklich dunkle* Reden nicht hatte verstehen *können,* sie war darum dennoch ebenso gut fähig, wie der damals *vulgäre* und *nationale* Streit über die zwei Tempel war, als jetzt die beschränkteste Bauernfrau, die in einem Dorfe gemischter Konfession wohnt, fähig seyn wird zu fragen, wer denn Recht habe, die Katholiken oder die Protestanten. Andrerseits aber ist allerdings ebenso wahr, dass die Frage, so ernstlich sie gemeint war, doch ihren letzten Zweck nicht in sich hatte, sondern in der fremdartigen Absicht gethan wurde, dem Gespräch eine andre Wendung zu geben. Und so sehen wir denn

5) Alles Sinnes ermangelnd schreibt B. B. (132) deshalb könne es Jesu Absicht nicht gewesen seyn, *Busse* zu wirken in dem Weibe, weil — ihr „Missverständniss nicht durch unreinen Willen, sondern durch schwa„che Fassungskraft bewirkt war". — Für ihr Missverständniss sollte sie auch gar nicht Busse thun, sondern für ihre Hurerei.

auch, wie Jesus nach kurzer Beantwortung (v. 22) sogleich wieder auf die *Hauptsache* zurücklenkt.

3. Im Gespräche Jesu mit den Jüngern (v. 31 ff.) tadelt derselbe (pag. 143) an v. 32 die „Unbestimmtheit, mit welcher „Leute reden, die sich klug und über andere erhaben dünken und „mit hinterhaltiger Geheimnissthuerei von ihrer höheren Stellung „sprechen"; Strauss aber (543) scheinen Jesu Worte gerade im Gegentheil so bestimmt, dass er in der Antwort der Jünger wieder eines der „unbegreiflichen Missverständnisse" sieht. — Beiden ist es scheint's noch nicht vorgekommen, dass jemand von einer ihn innerlich erfüllenden Sache mit jener innigen Freude spricht, die nicht den ganzen Inhalt trocken heraussagt, sondern erst leise andeutet, und so den Hörer (der freilich nicht sogleich alles errathen kann) ahnen lässt und in Spannung versetzt, um ihm nach und nach immer grösseres mitzutheilen, und ihn stufenweise zu immer höherem Mitgefühl der vollen Freude hinanzuführen. So bereitete Jesus die Jünger v. 32—38 vor, bis ihnen nun das, was Jesum froh gemacht, überraschend entgegentrat.

Dass „aus *jener Stadt* Viele glaubten", (Joh. 4, 39) steht nach Baur's Meinung (S. 76) in Widerspruch damit, dass (Luk. 9, 52) Jesu Jünger späterhin einmal in einem *andern* (kleineren) Orte Samariens keine Aufnahme fanden!

4. Wenn Strauss (pag. 542) das Wissen Jesu vom Leben des Weibes eine „empirirche Alleswisserei" nennt, so schaffen wir diesen dogm. Einwurf nicht dadurch weg, dass wir (wie selbst noch Schweizer pag. 139 ff.) zur natürlichen Erklärung flüchten: an der auch den Jüngern v. 27 auffallenden Bereitwilligkeit des Weibes, mit einem fremden Manne sich in ein Gespräch einzulassen, habe Jesus schon gesehen, dass er kein sittsames Weib vor sich habe; die Geschichte von den fünf Männern aber hätten die Jünger erst nachher in Samaria erfahren, und *post eventum* in das Gespräch verwoben. Sondern wir berufen uns lediglich auf das, was wir §. 1 über dgl. dogm. Einwürfe beigebracht haben.

§. 61.

Sohn des Königischen. Jesus in der Schule zu Nazareth.

(Joh. 4, 43—54. Luk. 4, 16—31. Mt. 4, 12—17. Mk. 1, 14—15.)

Von Samaria aus kam Jesus in zwei Tagen nach Galiläa zurück, und wurde von seinen Landsleuten, die sein Auftreten zu Jerusalem (die Reinigung des Tempels) gesehen hatten, freudig aufgenommen. Während eines

Besuches, den Jesus in *Kana* (ohne Zweifel bei jener befreundeten Familie) machte, geschah es, dass ein königl. Beamter in *Kapernaum*, welcher sich zuvor wohl nie weder um Joh. d. T. noch um den Zimmermannssohn bekümmert hatte, sondern in dem Leben der übrigen Hofbeamten befangen war, durch bittre Noth, in der ihm niemand helfen konnte, zu Christo geführt ward. Sein Sohn lag nämlich an tödtlicher Krankheit darnieder. Da nun der Vater von Jesu und seiner Rückkehr nach Galiläa gehört hatte, so kam er und suchte ihn in *Kana* [1]), und bat ihn mit ihm hinabzukommen nach Kapernaum und seinen Sohn gesund zu machen. Damit der Mann nicht allein leiblicher Heilung des Kindes sich erfreuen und Christi darnach wieder vergessen möchte, sondern sähe, wie dieser Vorfall ihm zur Herzens-Aenderung gereichen sollte, weist ihn Jesus zuerst mit dem Vorwurf ab: „Wenn ihr „nicht Wunder sehet, glaubet ihr nicht." Diese Worte des Herrn, womit er den früheren Leichtsinn des Mannes tadelte, der erst durch das Bedürfniss wunderbarer Heilung zu ihm zu kommen bewogen war, und womit er zugleich vorbaute, dass es nicht bei der blossen Anerkennung des *Wohlthäters* bleiben sollte, sondern er in Jesu den erkennen möchte, an den zu glauben auch abgesehen von den Wundern Noth war, diese Worte nahm der Königische in demüthig schweigender Anerkennung ihrer Wahrheit hin. Aber rührend drängte sich nun auch der in der Drangsal geborene neue Glaube hervor, und sprach sich aus in der einfach wiederholten, ängstlichen Bitte: „Herr, komm mit mir; „ehe mein Kind stirbt." Nun gewährte der Herr die Bitte, doch auch darin wieder den Glauben des Mannes prüfend, dass er nicht selbst mit ihm ging, sondern ihm nur ankündigte: Dein Kind lebt. Der Königische glaubte diesem *Worte* Jesu, und ging hin. (Solcher Glauben an ein *Wort* hatte natürlich eine gläubige Hingabe an den Eindruck der *Person* Jesu zur Voraussetzung, und bildete den Uebergang vom Glauben um *gesehener* Wunder willen zum „Glauben an Jesum *um* seines Wortes willen" V. 41). Und als er nach Kapernaum hinunterstieg, kamen ihm schon seine Knechte entgegen, ihm die Genesung des Kindes zu melden. Und als er näher nach allen Umständen und namentlich nach der Stunde der Genesung forschte, ergab sich, dass sie in demselben Augenblick erfolgt war, wo Jesus das Wort gesprochen hatte.

Dieser zog in Galiläa umher, und predigte die Sabbathe in den Schulen. Als er auch in Nazareth eines Sabbaths in der Schule war, und aufstand, zu lesen, ward ihm der Prophet Jesajas gereicht, und wie er ihn aufschlug, traf er auf die Stelle cap. 61, 1, deren Erfüllung durch sich er verkündete. Anstatt diese Predigt zu Herzen zu nehmen, hafteten die Zuhörer nur an seiner äusserlichen Herkunft, und wunderten sich, dass dieser Sohn des Zimmermannes Joseph so schön predigen könne. Diese heillose Art, eine Predigt mit Umgehung ihres Gehaltes zu einem inhaltslosen Gegenstande inhaltloser Alltagsunterhaltung zu machen — eine Art, welche man auch bei uns sonntäglich kann kennen lernen — strafte Jesus, indem er sagte, dazu sey er ihnen gut, dass er zur Verherrlichung ihrer Stadt oder zu ihrer fleischlichen Bequemlichkeit recht viele Wunder thue; sein göttliches Amt aber anzuerkennen, falle ihnen nicht ein. So sey es noch allen Propheten ergangen; die Fremden nähmen sie mit Freuden auf; die Landsleute aber

1) Nach Schweizer (78) soll es „unanschaulich bleiben", ob der βασιλικός Jesum noch in Kana oder *schon auf dem Wege* traf! Wie soll denn Jesus auf den Weg nach Kapernaum gekommen seyn, ehe der βασ. kam?

achteten in ihnen nicht das Göttliche, Heilige. Erbittert durch diese Strafrede, schleppten sie ihn zur Stadt hinaus an den Felsenabhang des Berges, worauf Nazareth lag, ihn zu steinigen (hinabzustürzen). Er aber ging mitten unter ihnen hindurch, und *kam nach Kapernaum*, wo er von nun an seine Wohnung nahm. (Joh. der T. aber war indessen gefangen genommen).

---

1. Werfen wir einen kurzen Blick auf chronol. und topolog. Verhältnisse, so sagt Mt. (4, 12), welcher 2, 23 *Nazareth* als bisherigen Wohnort Jesu genannt hatte, dass Jesus *nach der Gefangennehmung Joh. d. T.* nach Galiläa zurückkehrte und nun nicht mehr in Nazareth, sondern in Kapernaum wohnte. Aehnlich beberichtet uns Mk., dass Jesus *nach der Gefangennehmung Joh. d. T.* nach Galiläa gezogen sey. Wenn nun Joh. der Gefangennehmung des Täufers keine nähere Erwähnung thut, sondern (4, 1) die Gefahr selbst als Motiv der Abreise nach Galiläa nennt, so ist dies kein Widerspruch. Der Evst. Joh., welcher die Gefangennehmung des Täufers (3, 25) selbst kannte und als bekannt bei den Lesern voraussetzte, welcher an eben dieser Stelle anzudeuten scheint, dass sie *bald* nach dem 3, 22—36 erzählten geschah, hatte nicht nöthig, noch einmal umständlich darüber zu berichten, sondern hielt es für angemessener, das Motiv der Uebersiedlung nach Galiläa *möglichst genau* anzugeben. Hatten nämlich die Synoptiker ganz allgemein die Gefangennehmung des Täufers als solches genannt, so konnte man — mit neueren Kritikern — fragen, warum Jesus gerade in das Gebiet des Verfolgers sich begebe. Darum [2]) setzt uns Joh. den inneren Zusammenhang zwischen der Gefangennehmung des Täufers und Jesu Umzug nach Galiläa aus einander. Er nennt das Mittelglied. War der Täufer durch *Herodes* gefangen, weil er bei *Aenon* getauft, und gefährlichen Anhang — so schien es — erworben hatte [3]), so stand von Seiten des *Synedriums* Jesu, der *in Galiläa* taufte, und „noch mehr Jünger machte, als Johannes", ein ähnliches bevor.

2. Sehen wir nun die einzelnen Stellen an, in welchen uns Jesu Reise nach Galiläa berichtet wird. Für schwierig gilt

---

2) Dies „darum" sprechen wir in der *Voraussetzung* aus, Joh. habe die andern Evv. *gekannt*, eine Voraussetzung, die im zweiten Theil erst noch geprüft werden soll.

3) Dass ein gefährlich scheinender *politischer Einfluss* des die Zügellosigkeit jedes Standes hart strafenden Joh. mit ein Hauptgrund seiner Gefangennehmung gewesen, werden wir unten §. 75 sehen.

insgemein die Stelle Joh. 4, 44, wo jene Reise motivirt wird mit den Worten: *αὐτὸς γὰρ ὁ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει.* Die Mehrzahl der Ausleger lässt dagegen keinen Zweifel aufkommen, mit der *πατρίς* sey *Nazareth* oder *Galiläa* überhaupt gemeint. Allein was soll das heissen: Jesus geht nach Galiläa, weil er dort nichts gilt? — Diese Schwierigkeit zu heben meint Gfrörer (heil. Sage II, 289), man müsse ein paar „überdeckte" Sätze suppliren, nämlich: Jes. ging nach Galiläa *aber sehr langsam und zögernd;* denn u. s. w.; Krafft und andere suppliren: Jes. ging nach Galiläa; *aber nicht nach Nazareth, sondern in das übrige Galiläa;* denn u. s. w. Tholuk will in v. 44 den Grund nicht für v. 43 sondern für v. 45 finden: „die Galiläer „nahmen nämlich Jesum sonst schlecht auf. Als er nun kam, „nahmen sie ihn gut auf." De Wette hilft sich sehr einfach, indem er sagt, das *γάρ* sey „bloss einleitend" — man weiss aber nicht, in was es einleiten soll. Bei all dieser Plage der Exegeten unter der Sonne behält Bruno Bauer vollkommen Recht, wenn er (*Joh.* pag. 153) erklärt, die Stelle sey und bleibe sinnlos, solange man nicht unter der *πατρίς* Judäa verstehe. In seinem Geburtslande wird Jesus verfolgt, darum flüchtet er nach Galiläa [4]).

B. B. selbst will es freilich (pag. 157) nicht gelten lassen, dass Judäa *deshalb* die *πατρίς* Jesu genannt werde, weil er *in Bethlehem geboren war.* Denn „diese Beziehung hätte der Evangelist noth„wendig *hervorheben* müssen, da er seit cap 1, 46 noch den Schein „hat stehen lassen, als ob Jesus aus Nazareth gebürtig sey." *Hervorheben* musste er jene Beziehung allerdings in dem Falle, wenn er bei seinen Lesern Unbekanntschaft mit der Geburt Jesu zu Bethlehem voraussetzte. Alsdann war es *nöthig*, sie zu belehren, und zwar sie *weitläufig* über *alle Umstände* dieser Geburt zu belehren. Wie aber Johannes cap. 1, 1 ff. die *historische* Kenntniss von Jesu übernatürlicher Erzeugung bereits voraussetzt, wie er überhaupt allenthalben Bekanntschaft mit den Synoptikern voraussetzt (vgl. Anm. 2), so hat er auch hier eine *hervorgehobene* Beziehung d. h. einen Beisatz: *οὐ γὰρ ἐν Γαλιλαίᾳ ὁ Ἰησοῦς ἐγεννήθη ἀλλ' ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας*, nicht nöthig. Vielmehr konnte er die Worte v. 44 in der sichern Ueberzeugung schreiben, jeder Leser werde wissen, was er sich dabei zu denken habe.

Ein Widerspruch mit den Synoptikern soll nun aber

4) Ebenso Lücke. Dagegen hält Schweizer (74) noch die galil. Erklärung fest.

dadurch entstehen (B. B. *Joh.* 157 f.), dass Joh. das Sprichwort: *Ein Prophet gilt nichts* u. s. w. auf Judäa anwendet, während es Jesus nach dem Berichte der Synoptiker (z. B. sogleich in der Schule zu Nazareth Luk. 4, 24) auf Nazareth anwendete. — Allein es ist klar, dass *erstlich* sowohl der Geburtsort Jesu Bethlehem, als der Ort, wo er seine Kindheit zugebracht, Nazareth, seine *πατρίς* genannt werden konnte, dass also *zweitens* sowohl auf die Juden, in deren Lande und Mitte der Herr *geboren* und *keineswegs unbekannt geblieben* war, als auf die Nazarener, in deren Mitte er *erzogen* war, jenes Sprichwort seine Anwendung fand. — Luk. berichtet uns, dass Jes. es im letzteren Sinn in der Schule zu Nazareth selbst *in einem bestimmten Falle ausgesprochen hat;* Joh. sagt uns nur, dass Jes es *auszusprechen pflegte*, und er, der Evst, ist es, welcher seine Deutung in einem anderen speciellen Fall, ebenfalls passend, auf Judäa anwendet. Wo soll da ein Widerspruch herkommen?

Hat der Bericht des Johannes (4, 43 f.) von Jesu Reise Angriffe erleiden müssen, so geht es dem parallelen Berichte der Synoptiker nicht besser. B. B. findet es nämlich (*Syn.* I, 250) sehr auffallend, dass Matth. (4, 13) sage, Jesus habe Nazareth verlassen, ohne zuvor seine Ankunft in Nazareth gemeldet zu haben. Jedes Kind hat aber Verstand genug, um zu sehen, dass das *καταλιπῶν τὴν Ναζαρὲτ* nicht von einem *momentanen Ausgang* im Gegensatz zu einer *momentanen Ankunft*, sondern von einem *fixen Uebersiedeln* (vgl. *κατῴκησεν!*) im Gegensatz zu dem Mt. 2, 23 genannten *bisherigen Wohnorte* gesagt ist.

3. Die von Strauss (II, 94—106) höchst umständlich durchgeführte, und von B. B. (*Syn.* I, 159—161) recht treulich abgeschriebene Vergleichung des *βασιλικός* mit dem Centurio können wir erst §. 71 wo von letzterem die Rede ist, beurtheilen. In der Geschichte des Königischen selbst haben Strauss (p. 106) Schweizer (79) und B. B. (161 f.) nur die einzige Schwierigkeit gefunden, dass die Worte v. 48 „viel zu hart“ oder „unverdient“ oder gar „ein leidenschaftlicher Vorwurf“ seyen. Das kömmt daher, weil man diese Worte gar nicht verstanden hat Man erklärt sie immer als einen Tadel jener Sucht, *Wunder zu sehen*, wie sie Mt 12 und 16 vorkömmt, und dann meint man, der *βασιλικός* sey doch offenbar nicht aus Wundersucht, sondern aus wirklichem Bedürfniss zu Jesu gekommen. — Aber in jenen Worten tadelt Jes. ja ganz offenbar nicht das, *dass er ein Wunder verlange*, sondern nur das, *dass er nicht eher an ihn geglaubt habe, als bis er in den Fall, ein Wunder erbitten zu müssen, gekommen sey.* — Von dem früheren

Unglauben des Mannes erzählt uns nun zwar Johannes nichts besonderes; er wird aber ohne Zweifel auch kein besonders auffallender gewesen seyn. Sondern damit, dass der Mann ein *Hofbeamter* genannt wird, ist eben schon genugsam angedeutet, dass er bisher in der religiösen Gleichgültigkeit dieser vornehmeren Klasse befangen war.

Dass der Vater sich genau nach der Stunde der Genesung erkundigte, war höchst natürlich, und das Unterlassen dieser Frage wäre höchst unnatürlich gewesen [5]).

---

5) Joh. sagt v. 54 τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς Γαλιλαίαν. Diese Worte können entweder heissen, es sey dies *das zweite* σημεῖον *Christi überhaupt* gewesen, wo dann ἐλθών κλ als blosse Zeitbestimmuug beigesetzt wäre. Oder man könnte übersetzen: dies war das zweite σημεῖον, was Christus *bei einer Ankunft in Galiläa* that. Aber wozu diese äusserliche Bemerkung? Auch würde man erwarten: τοῦτο ἦν τὸ δεύτερον τῶν σημείων, ὧν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς κλ. — In keinem Fall entsteht ein Widerspruch. Denn nach der §. 39 entwickelten richtigen Akoluthie war dies wirklich das zweite *Wunder* Jesu. (Die Reinigung des Tempels, wenn immer nur durch die Gottesgewalt Jesu zu erklären, war doch kein σημεῖον (Vgl. Joh. 2, 18) Joh. 4, 45 aber ist von *Wundern*, welche Jesus in Jerusalem verrichtet haben sollte, auch keine Rede, sondern nur von *Thaten*, πάντα ἃ ἐποίησεν.) — Mit den Luk. 4, 23 erwähnten Wundern wird zunächst eben die von Kana aus *in Kapernaum geschehene* Heilung des Sohnes des βασιλ. gemeint seyn. Das ὅσα weist nicht nothwendig auf eine *Mehrzahl* von Wundern hin. („Soviel du dort gethan, soviel thue auch hier"). Wiewohl Jesus in der Zwischenzeit auch noch andere uns nicht berichtete Wunder in Kapernaum gethan haben konnte.

Viertes Kapitel.

Jesus in Kapernaum.

---

§. 62.

Berufung zweier Brüderpaare.

(Mt. 4, 18—22. Mk. 1, 16—20. Luk. 5, 1—11.)

Von Kapernaum aus pflegte Jesus, wie von Nazareth aus, predigend umherzuziehen. So stand er einst am Ufer des Sees Genesareth, in der Nähe von Bethsaïda, und viel Volkes war um ihn her gelagert, sein Wort zu hören. Da sah er zwei leere Boote am Ufer stehn; deren eines dem ihm bereits vom Jordan her bekannten *Petrus* gehörte. Dieser aber war mit den andern Fischern seitab gegangen, die Netze zu waschen. Jesus stieg in dies Boot, und bat den mittlerweile herbeigekommenen Petrus, ein Stück vom Lande zu stossen, und so lehrte er, im Boote sitzend, das am Ufer versammelte Volk. Nachdem er aufgehört zu lehren, sagte er zu Petrus, er solle tiefer in den See hineinfahren, und die Netze auswerfen Petrus antwortete: „Meister, die ganze Nacht haben wir gefischt, und nichts „gefangen, doch auf dein Wort will ich das Netz auswerfen." Und so fing er so viel Fische, dass das Netz beim emporziehen zu reissen begann, und er den Gefährten im andern Boote winken musste, mit Hand anzulegen. Diese kamen, und der Fische waren so viele, dass beide Boote nöthig waren, sie an's Land zu bringen. Da fiel Petrus auf die Kniee, und sprach: „Gehe hinweg von mir, Herr, ich bin ein sündiger Mensch." Denn ihn erfüllte der Eindruck der in Jesu sich offenbarenden Allmacht mit Schrecken, und gleichermassen die Gefährten aus dem andern Schiffe. Jesus aber sprach: „Fürchte dich nicht, von nun an sollst du ein Menschenfischer seyn." Und er berief die beiden Brüder: *Petrus* und *Andreas*, seinen Bruder, ihr Fischerhandwerk aufzugeben und ihm fortan nachzufolgen, und sie verliessen sogleich ihre Netze und folgten ihm. Und ebenso berief er jene Gefährten in dem andern Boote, die Söhne Zebedäi: *Johannes* und seinen Bruder *Jakobus*, und auch diese überliessen das Geschäft ihrem Vater, und folgten fortan Jesu nach.

---

1. In Betreff der Frage: ob die Luk. 5, 1 ff. erzählte Geschichte identisch sey mit der Mt. 4, 18 ff. Mk. 1, 16 ff.

berichteten (welches wir §. 32 als *Präjudiz* annahmen, was aber nun erst zu untersuchen und zu beweisen ist) bemerken wir vor allem, dass bei Luk. sowohl, wie bei den zwei andern Evsten nicht von einem *momentanen Nachfolgen*, sondern ganz deutlich von einem *Aufgeben des Fischerhandwerks* (gegen das Amt, Menschen zu fischen) die Rede ist. Da nun jene Jünger ihr Handwerk, nachdem sie es schon aufgegeben hatten, nicht noch einmal aufgeben konnten, so folgt daraus allein schon, dass das bei *Luk.* erzählte Ereigniss mit dem bei *Mt.* und *Mk.* erzählten identisch seyn müsse. (Vgl. Str. 1, 563.) Krafft's gegentheilige Ansicht (S. 77 f.) beruht a) auf der Voraussetzung, dass Luk. akoluthistisch erzähle, b) auf der Voraussetzung, dass die Jünger den ersten Ruf Jesu Mt. 4, Mk. 1 „schwerlich schon so verstanden, dass er ein völ-„liges Aufgeben ihres bisherigen Gewerbes in sich fasse"; allein es heisst Mk. 1, 18 „alsbald verliessen sie ihre Netze und folgten ihm nach", V. 20 „sie liessen ihren Vater im Schiff mit den Taglöhnern, und folgten ihm nach, *und gingen nach Kapernaum*, und *an den Sabbathen* ging er in die Schule und lehrte." Ebenso schliesst sich Mt. 4, 23 an die Worte: „sie verliessen das Schiff und folgten ihm", sogleich die Schilderung: „Und Jesus ging umher im ganzen jüd. Lande." Dies alles macht den Eindruck, als ob Mt. und Mk. sagen wollten, dass jene vier Jünger von da an Jesu *continuirliche* Begleiter waren.

Es fragt sich nun aber, *ob nicht diese beiden Erzählungen innerlich völlig verschieden seyen, ja einander widersprechen.* Bei Luk. folgen die Jünger dem Herrn in Folge eines wunderbaren Fischzugs, bei Mt. und Mk. in Folge einer blossen Aufforderung (Str. 1, 558); bei ersterem wird Andreas nicht mitgenannt, welcher bei den letzteren als mitbetheiligt genannt wird, bei ersterem fällt die Berufung auf dem See, bei den letzteren am Ufer vor.

Wir stellen die Frage nun sogleich so, wie sie allein gestellt werden darf. *Vorausgesetzt, Wunder seyen möglich, und insbesondere sey jener einzelne Vorfall wirklich so geschehen, wie wir ihn oben erzählt haben* [1]) — *ist es dann denkbar, dass dieser Vorfall auf zwei so abweichende Arten, ohne dass eine derselbe falsches enthielte, berichtet werden konnte?*

---

1) Strauss entkräftet seinen eigenen Einwurf durch die offen aufgestellte *petitio principii* (pag. 564) „es sey dem *Wesen der Tradition* (resp. der mythischen) angemessener, dass die ursprünglich allein vorhandene Rede zu jener Geschichte sich vergröbert, als dass das Faktum sich zum blossen Diktum verflüchtigt habe." Wenn einmal mythische Natur *vorausgesetzt* ist, dann allerdings.

Wir antworten mit ja. Völlig unbedeutend ist es vor allem, dass Luk. den Andreas nicht besonders nennt. Denn nach §. 30 will Luk. besonders den *Eindruck* hervorheben, welchen Jesus machte; dieser Eindruck aber zeigte sich in dem Worte des Petrus am deutlichsten. Dass übrigens Andreas der Bruder des Petrus, und dass auch er einer der Zwölfe war, war den Lesern des Luk. schon ohnehin und besonders aus Luk. 6, 14 bekannt. — Ebenso löst sich die scheinbare Differenz, dass nach Luk. die Berufung auf dem See geschah, in Nichts auf. Denn die bestimmte Aufforderung, die Netze zu verlassen, wird Jesus ohne Zweifel erst dann gesprochen haben, als es möglich war, ihr Folge zu leisten, d. h. nach der Landung Luk. 5, 11. Da sagte er es erst zu Petrus und Andreas; dann stieg er aus, ging zu dem andern Boote, und sagte es auch den Zebedäiden.

Wie aber ist es zu erklären, dass Mt. und Mk. den Fischzug nicht erwähnen. — Einfach daraus, dass ihnen die *Berufung jener Jünger* als weit wichtiger erschien, denn die wunderbare Veranlassung derselben. Dem freilich, der auf Strauss'schem Standpunkte steht, müsste jedes einzelne Wunder wieder von neuem so viel Staunen und Kopfschmerz verursachen, dass er keines übergehen dürfte. Vorausgesetzt dagegen, Jesus habe wirklich Wunder und zwar viele Wunder gethan, so ist nicht abzusehen, weswegen jeder Evst *ein jedes Wunder* erzählen musste. Mt. und Mk. haben zunächst die Absicht, zu berichten, dass von der Uebersiedlung nach Kapernaum an, Jesus sich mehrere Jünger zu *steter Begleitung* wählte; das dabei vorgefallene Wunder hätten sie, so gut wie Luk., berichten können; sie konnten es aber auch ebenso gut auslasen; denn ihre Leser glaubten an Jesu Wunderkraft auch ohne dies.

Beide Evsten sind überhaupt in diesem Berichte kurz und summarisch. Ort und Umstände geben sie nicht *speciell* an, sondern sagen nur, nachdem sie (Mt. 4, 17, Mk. 1, 15) Jesu Gewohnheit *umherzuziehen* berichtet hatten, dass jener specielle Vorfall *auf einer Wanderung am See* (*περιπατῶν παρὰ τὴν θάλλασσαν*) geschehen sey, dass Petr. und Andr. mit *Fischen* (Mt. 4, 18, Mk. 1, 16) und die Zebedäiden mit *Netzeflicken* (Mt. 4, 21, Mk. 1, 19) beschäftigt waren. Luk. erzählt uns speciell, dass anfangs alle viere mit Reinigung und Herrichtung der Netze beschäftigt waren, dass dann Petrus mit seinem Boote (worin also auch Andreas war) einen Fischzug that, die Zebedäiden aber unterdessen bei ihrer Beschäftigung am Ufer blieben, und erst auf den Ruf des Petrus (Luk. 5, 6) auf einen Augenblick zur Hülfe her-

beiruderten. — Wer in aller Welt, der nur einige Anschaulichkeit besitzt, wird es für unmöglich halten, dass von Einem Faktum die Erzählung sich in *dieser* Art verschieden gestalten könne?

2. Noch sind wir aber auch den §. 55 versprochenen Beweis schuldig, dass die Berufung der 4 Jünger am See die Joh. 1, 41 ff. erzählte Geschichte nicht ausschliesse. Den ersten Einwurf, gegründet auf die thörichte Behauptung, *Joh.* rede dort von mehr als momentaner Nachfolge, haben wir zur Genüge beseitiget. Aber schon tritt uns ein neuer entgegen. Nach der Erzählung der Synopt. soll Jesus (nach Str. I, 550) „die Bekanntschaft wieder ganz, wie von vorne anfangen. — Entschiedener „kann nichts gegen die Absicht der beiden ersten Evangelisten „seyn, als die Voraussetzung eines schon vorher zwischen Jesu „und den berufenen Brüderpaaren bestandenen Verhältnisses." So würde also das von Joh. erzählte Zusammentreffen Jesu mit Petrus, Andreas und Johannes durch diese Geschichte rein ausgeschlossen.

Aber ist es denn wahr, dass die Erzählung der Synoptiker den Eindruck macht, als fange Jesus die *Bekanntschaft* mit den Männern erst an? — Wir berufen uns nicht darauf, dass Luk. unsern Vorfall unakoluthistisch erst nachbringt, nachdem er zuvor die später vorgefallene Heilung von Petri Schwieger berichtet hat, und dass er mithin v. 3 von Simon als einer *bereits bekannten* Person spricht. Denn er nennt ihn als einen *den Lesern* bekannten; dass Jesus ihn zuvor schon gekannt habe, liegt in den Worten nicht. Wichtiger ist uns die Art, wie Jesus und Petrus sich gegeneinander benehmen. Jesus verlangt von Petrus ohne weiteres, wie von einem Bekannten, er solle etwas vom Lande abstossen; Petrus thut es; er verlangt, in den See zu fahren; er räth zum Fischzug; Petrus nennt ihn *ἐπιστάτα*, und sagt, weil *er* es sage, so wolle er folgen. Sieht das aus, wie eine „von vorne anfangende Bekanntschaft?" — Doch lassen wir Luk. ganz bei Seite! Selbst nach der Erzählung von Mt. und Mk. musste Jesus den Jüngern bereits bekannt seyn. Der Platz, wohin Jesus von Kapern. aus gegangen war, musste, da das Gehen durch *περιπατεῖν* als Spazierengehen, nicht als Reisen bezeichnet ist, sehr nahe bei Kapern. gewesen seyn. Aus Mt. 4, 18 geht hervor, dass Petrus und Jakobus in der Nähe wohnten. Nach Joh. 1, 45 war nun deren Wohnort *Bethsaïda* [2]), welches,

2) Str. (I, 582, Anm.) sagt: „wenn *ἡ πόλις Ἀνδρέου καὶ Πέτρου* Joh. 1, 45 „ebensoviel bedeutet als *ἡ ἰδία πόλις* Mt. 9, 1, so findet ein Widerspruch

wie Kapern., am Westufer des Sees, mithin (wenn schon wir seine Lage nicht mehr bestimmen können) jedenfalls in grosser Nähe von Kapernaum lag. Vielleicht (vgl. §. 71, Anm. 1) waren sogar Petr. und Andr. damals schon nach Kapernaum gezogen. Nun wohnte Jesus in Kapernaum, lehrte, that Wunder, war weithin bekannt — sollen allein die vier Fischer nichts von ihm gewusst haben? Jesus verkündete sogar (nach Mt. 4, 17; Mk. 1, 15), jetzt sey das Reich Gottes da, jetzt die Zeit der frohen Botschaft (d. h. doch wohl: er sey der Messias!), also *nach der eigenen Erzählung der beiden ersten Evangelisten* mussten die vier Jünger schon *genau ebensoviel* von Jesu wissen, als sie von ihm erfahren hatten, wenn die Erzählung *Joh.* 1, 41 ff. wahr war. Und doch sieht Str. eine „von vorne anfangende *Bekanntschaft*", und doch soll der synopt. Bericht den des Joh. ausschliessen!

„Die Absicht der Synopt. war aber, die Bereitwilligkeit der Jünger zur Nachfolge als ein *Wunder* darzustellen, was es *nicht war,* wenn die Männer schon früher im Gefolge Jesu gewesen waren." Hier ist jedes Wort falsch. „Im Gefolge Jesu" waren die Männer nach *Joh.* nie gewesen, sondern sie hatten ihm drei viertel Jahre vorher einmal einen mehrstündigen Besuch gemacht. Ein Wunder wollen Mt. und Mk. auch nicht berichten; dabei *bleibt es aber doch wahr*, dass trotz der johann. Erzählung, und trotz dem, dass *selbst nach der Erzählung des Mt. und Mk.* Jesus den vier Männern schon bekannt war, die Charakterstärke, womit sie zur Aufgebung ihres einträglichen Gewerbes sich entschliessen, nicht kann begriffen werden, wenn man nicht den ganzen Eindruck, den der als wahrer Mensch erschienene wahre Gott machte, voraussetzt [3]).

3. Was die Specialitäten der Erzählung betrifft, so haben Strauss und Bruno Bauer mancherlei Ungereimtheiten hineinkonstruirt. Erstlich wird der „ungeschickteste Stilist nicht, nachdem er bereits δυὸ ἀδελφοὺς genannt, noch einmal bei Andreas

---

„statt." — Mt. 9, 1 ist ja von *Petrus* gar nicht die Rede, sondern lediglich von *Jesus* und von *dessen* ἰδία πόλις! *Quandoque dormitat etc.* Uebrigens vgl. §. 71, 3.

3) Noch einen andern Grund hat Str. (I, 550) angegeben, weshalb die synopt. Erzählung die des Joh. ausschliesse. Aus *Schonung* wollen wir diesen Grund in einer Anm. abthun. „Es sey ein Antiklimax, wenn Jesus „den Petrus „Menschenfischer" nenne, ein Name, den er mit den übrigen „Jüngern theile, nachdem er ihm früher schon den weit speciellern Na„men „Kephas" gegeben habe!" —

hinzusetzen τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ" — so versichert wenigstens **Bruno Bauer** (*Syn.* I, 265). Sodann war es (ibid. 267) unverzeihlich, dass „die Brüderpaare in dem Augenblicke, wo sie berufen wer„den sollten, ihre Netze wuschen, anstatt das Wort Gottes zu „hören." Freilich könnte der gesunde Menschenverstand einwenden, weder hätten die Brüderpaare zuvor eine Anzeige von ihrer nun bevorstehenden Berufung erhalten, noch seyen sie, da Jesus an den Platz kam, wo ihre Boote standen, fortgegangen; sondern sie seyen zuvor schon weg gewesen und als sie Jesus in das eine Boot treten sahen, wiedergekommen [4]). Doch an solche Trivialitäten kehrt sich der Adlerschwung des Mannes nicht, der uns bald nachher (pag. 280 f.) belehrt, „die Bildung „eines Jüngerkreises mache sich *in dem Leben, das wir kennen,* „ganz anders, nämlich allmählich durch die wachsende Erfah„rung von der anregenden Kraft eines Mannes — dadurch, dass „der Lehrer sein Princip entwickelt u. s. w." Allerdings giebt es zweierlei Arten von Lehrern, Schülern und Systemen: *gemachte* und — *wahre* [5]).

Wenden wir uns nun von den brunonischen Idiosynkrasieen [6])

---

4) Wenigstens begreife ich nicht, wie Jesus Luk. 5, 3 den Simon hätte anreden können, wenn er nicht mittlerweile zurückgekommen war.

5) Es sey erlaubt, noch an eine Seite „des Lebens, das wir kennen" zu erinnern, an die *Freundschaft.* Mit manchen Menschen wird man nach und nach bekannt, lernt sie allmählich kennen, auch schätzen und achten. Aber tiefer und inniger wurzelt in der Regel die Freundschaft, die schnell und sicher beim ersten Zusammentreffen entsteht. Zwei Jünglinge, etwa bei der Ankunft auf der Hochschule, begegnen sich zum erstenmal. Noch wissen sie wenig von einander; aber der Gesammteindruck der Persönlichkeit wirkt bestimmend; es ist ihnen klar, sie gehören für einander, und diese innere Gewissheit ist ihnen realer, als alle äusseren Verhältnisse, und zwingt sie, sich immer näher kennen zu lernen, so dass aus dem ersten tiefdringenden Blicke die volle und feste Freundschaft erwächst. — Das soll nicht eine *natürliche Erklärung* jener Begebenheit seyn, sondern ein Beweis, dass *selbst im gewöhnlichen Leben* die Macht der Persönlichkeit eine höhere ist, als der Einfluss der Reflexion und künstlichen Konstruktion.

6) Hiezu gehört es auch, wenn B. B. an der genannten Stelle die Rede Jesu Joh. 15, 16 „interessirt" nennt. — Dagegen müssen wir B. B. vor einem andern ihm drohenden Vorwurf rechtfertigen. Syn. I, 276 findet sich folgender Passus: „Wo bleibt nun unser Verstand? Oder was verursacht „uns dieses entsetzliche Kopfdrücken, wenn wir Raisonnements der Art „hören, schlechterdings bewundern sollen und nicht können. Fürchter-

zu den übrigen Einwürfen von Strauss. Dass dieser die Durchschauung der Jünger von Seiten Jesu (pag. 551) ein *odorando judicare* nennt, reducirt sich auf einen dogm. Einwurf. Ebenso ist ihm das Wunder beim Fischzug ein Berg, vor dem er steht, theils, weil er sich eine Herrschaft Jesu über die Natur nicht denken kann, noch auch einen *Zweck* des Wunders einsieht, falls dasselbe ein Wunder der *Kraft* war, theils weil er, wenn es ein Wunder des *Wissens* war, es völlig anstössig findet, „dass Jesus, so oft er über ein Wasser fuhr, von dem Treiben „der Fische in demselben soll Kenntniss bekommen haben; was „genug gewesen sey, um in seinem Gemüthe den Platz für wich-„tigere Gedanken zu versperren.“ (Pag. 561 f.) Traurig, wenn die Gedanken der Liebe und des Wohlthuns den Platz für *wichtigere* Gedanken versperren! So hat wohl auch Fenelon's tiefe theologische Kenntniss grossen Abbruch gelitten, als er dem armen Bauern die verlaufene Kuh zwei Stunden weit mit eigner Hand zurückführte? — Es giebt ein Wissen, dem die *Liebe* das höchste ist, und welches in die Tiefe der Liebesfülle in *thatsächlichem* Erkennen und *Erfahren* desto tiefer eindringt, zu je kleineren, niedrigeren Diensten es sich aus Liebe herablässt. Es giebt ein anderes Wissen, das durch das Leben gestört, sich in sich selbst vergräbt, in aufgeblähtem Stolze alles „störende“ wegweist, dem Herzen verschlossen ist und sich verschliesst, das Kleine kalt zertritt, und sich eines Resultates freut, dessen der Adept, nachdem er Tausenden die Gewissensruhe geraubt hat, sich prahlend rühmt vor denen, die nicht, wie er, Adepten, die nur Menschen sind. Würde Herr Dr. Strauss es einmal bis zu der Erkenntniss bringen, dass jenes Wissen Jesu von den Fischen im See und jener Wille, den Jüngern eine Freude zu ma-

---

„liche Qual! Die Variationen, welche die drei Jünger über dasselbe „Thema gespielt haben, sollen die Differenzen der ev. Berichte verschul-„det haben“. — — „Ach wer befreit uns von diesen Leiden, denen der „menschliche Verstand unterliegen muss? Wie ängstlich ist unsere Lage „u. s. w.“ — Und pag. 277: „Luft! Luft! Wir kommen um! Ha! „Welches Labsal! Wir fühlen uns wieder als Menschen!“ — Jeder nun, der nur einigermassen Routine hat in den Operationen der höhern Kritik, sieht auf den ersten Blick, dass dies Geschwätze nicht von dem geistreichen, philosophischen, hoch über seiner Zeit fliegenden Bruno Bauer geschrieben, sondern von irgend einem geschmacklosen Komödianten in die Originalhandschrift hineingepfuscht und gesudelt ist. Sollten etliche Worte doch ächt und aus Bauer's eigener Feder geflossen seyn, so sind es höchstens vielleicht die ersten: „Wo bleibt nun unser Verstand?“

chen, zu den *wichtigen*, und nicht zu den *unwichtigen* Gedanken des Herrn gehörte, so hätte er damit einen grösseren Fortschritt in der göttlichen Weisheit gethan, als all die Fortschritte waren, welche durch sein „Leben Jesu“ in jener hochmüthigen Weisheit dieser Welt gethan sind.

§. 63.

Erste Beschuldigung eines Bundes mit Belzebub. Seligpreissendes Weib. Erste Zeichenforderung. Mutter und Brüder wollen Jesum sehen.

(Mt. 12, 22—50. Mk. 3, 23 und 31—34. Luk. 11, 14—28; 8, 19—21.)

In dieser Anfangszeit des Aufenthaltes Jesu in Kapernaum wurde ein Mann, der durch Einwirkung eines Teufels blind und stumm war, von Jesu in seiner Wohnung geheilt. Pharisäer, die mit den anderen Leuten hereingekommen waren, beschuldigten Jesum, er treibe durch des Teufels Hülfe Teufel aus. Ihnen zeigte Jesus (Mt. 12, 25 ff., Mk. 3, 23; Luk. 11, 17 ff.) vor allem das Widersinnige der Behauptung, dass Satan gegen sein eignes Reich kämpfe, erinnerte sie, in diesen Siegen über Satans Reich vielmehr das Eintreten des Reiches Gottes zu erkennen, da ein starker nur durch einen stärkeren vertrieben werde, bedeutete ihnen, nachdem er so den absoluten Gegensatz zwischen dem Reiche Gottes und dem des Satans gezeigt, wie es nöthig sey, sich für das eine oder das andere zu entscheiden, und sprach es aus, dass wer sich in Zurückstossung des Reiches Gottes und der darin nahegelegten Gnade gegen den heil. Geist verstocke, hiemit ganz dem Reiche Satans verfalle und *die* Sünde begehe, für welche keine Vergebung möglich sey. Daran schloss er eine strenge Bussrede, des Inhaltes, dass aus gottloser Gesinnung gottlose Früchte hervorgingen, sie aber durch ihre gottlosen Früchte die gottlose, verstockte Gesinnung bewiesen. Aber ihrer warte das Gericht. — Durch diese Reden bewegt, rief ein Weib aus dem Haufen der Umstehenden heraus, und priess diejenige selig, die Jesum geboren und erzogen hatte. Jesus aber sprach (ohne damit die Gesinnung der Frau zu tadeln, wohl aber den Inhalt ihrer Worte berichtigend): „Selig sind die, die mein Wort hören und bewahren.“ (Luk. 11, 27—28.) — Etliche aber der umstehenden Pharisäer, als wollten auch sie nun Jesu göttliche Kraft und Sendung anerkennen, sprachen nun in solch erheuchelter Huldigung den Wunsch aus, Jesum ein Wunder thun zu sehen. Er aber schalt sie ein böses und geistig-ehebrecherisches Geschlecht, und sagte, ihnen werde das Zeichen Jonä, der drei Tage im Bauche des Wallfisches war, nämlich seine eigne Auferstehung, als Zeichen gegeben werden. Von den Niniviten, die Jonas glaubten, und von der Königin Saba's, die in aufrichtiger Sehnsucht nach ewiger Weisheit ferneher zu Salomo gekommen sey, würden sie, die Grösseres sehend, doch nicht glaubten, dereinst beschämt werden. Bei ihnen gehe es also, dass wenn sie um Einen Ausbruch der Sünde gestraft seyen, sie doch nicht wach würden und in siebenfach grössere Sünde verfielen. — Während Jesus so redete, standen seine Mutter und seine Brüder, die von Nazareth gekommen waren, aussen, und verlangten ihn zu sprechen. Da sagte ihm einer, dem dieser Anlass, Jesu

peinigende Strafrede zu unterbrechen, höchst erwünscht war: „Deine Mutter und Brüder verlangen dich zu sprechen.“ Der Herr aber, auf seine Jünger zeigend, erwiederte: „Meine Mutter und Brüder sind die, die den Willen „meines Vaters im Himmel thun.“

---

1. Die *Darstellung* allein betreffend ist die Differenz, dass *Luk.* die Veranlassung der zweiten Strafrede, nämlich die Zeichenforderung sogleich nach der Veranlassung der ersten Rede, der Beschuldigung eines Bundes mit Belzebub, nennt, v. 15 u. 16, und sodann beide Reden zusammen folgen lässt. — Schwierigkeit macht es den Kritikern, dass Matthäus noch an einer andern Stelle (9, 32) eine *ähnliche* Beschuldigung („Jesus treibe die Teu-„fel aus durch den *Obersten der Teufel*“) erzählt. Zwar sieht selbst Strauss (I, 712) es ein, es sey „an sich ganz wohl glaublich“, dass dergleichen Beschuldigungen mehr denn einmal gegen Jesum erhoben wurden; doch sey es bedenklich, dass beidemale ein Stummer die Veranlassung gegeben haben solle. „Der Dä-„monischen waren doch so vielerlei — warum soll nicht auch an „die Heilung eines Besessenen anderer Art besagte Beschuldi-„gung sich angeknüpft haben.“ Ich will es gestehen, es würde mir allerdings keineswegs auffallen, wenn wir die andere Beschuldigung an die Heilung „eines besessenen anderer Art“ geknüpft fänden; aber diese Möglichkeit ist doch wohl keine Nothwendigkeit. Warum sollen nicht an die Heilung zweier Dämonisch-*Stummen* sich solche Beschuldigungen haben knüpfen können? Sollen die Pharisäer das zweite Mal, wenn sie gerade zu einer solchen Beschuldigung Lust hatten, etwa bedacht haben: „Bei einem Stummen haben wir schon einmal die Beschuldigung „angebracht. Wollen wir nun der Abwechslung halber auf eine „andere Art von Besessenen warten“ —? Uebrigens war der eine Dämonische bloss stumm, der andere auch blind; die *variatio delectans* war also allerdings vorhanden.

Aber schon erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Mt. hat an unsrer Stelle einen *Blinden und stummen* und die genannte *Rede;* cap. 9 hat er einen *bloss stummen* ohne *Rede;* Luk. hat einen *bloss stummen* mit *jener Rede* (Str. 712). Bruno Bauer weiss diese „Verwirrung“ zu heben (II, 151). Die Erzählung des Mt. soll durch ungeschickte Kombination von Luk. 11, 14 und Mt. 7, 32 mit Mk. 8, 22 entstanden seyn. Es giebt aber noch eine weit einfachere Erklärung, wobei weniger Ungeschick nöthig ist. Entweder nämlich hat Luk. wirklich jenen Vorfall Mt. 9, wo der Be-

sessene *bloss stumm* war, und *keine Rede* vorfiel, erzählt, und die Rede, die er etwa in seinen Quellen abgesondert fand, mit dieser Erzählung verbunden, was ganz gut geschehen konnte, da *auf der Welt nichts darauf ankam*, ob diese Rede bei diesem oder bei jenem Anlass gehalten war, oder er hat in seinen Quellen die für die *Sache* ganz unwichtige Notiz, dass der Stumme auch blind war, nicht gefunden. So ist also die Folgerung von Strauss, „dass Jesus bei diesen zwei aufeinander folgenden Fällen das „Gleiche müsste geredet haben" (was denn doch am Ende nicht sogar unmöglich war) keineswegs eine berechtigte.

2. Den tiefen inneren Zusammenhang der Antwort Jesu auf die Beschuldigung haben wir oben genügend dargethan. Ein Zusammenhang, der freilich nicht in engem *äusserlichem* Anschliessen der einzelnen Stücke durch Causal- oder Finalpartikeln, wohl aber in der *Zweckmässigkeit* liegt, welche die einzelnen Dikta im Verhältnisse zu ihrer Veranlassung haben.

3. Was die seligpreissende Frau betrifft, so hält es Strauss (pag. 719) für „schwer begreiflich", wie die Frau sich durch die „technische Erörterung über die Wiederkehr der ausgetriebenen „Dämonen" zu einer „begeisterten Ausrufung hingerissen fühlen „konnte". — Die Frau sah eben in den Mark und Bein durchdringenden, heilige Wahrheit athmenden, erschütternden Strafreden mehr als „technische Erörterungen".

4. In Betreff der Zeichenforderung haben Schleiermacher (Luk. pag. 175) sowie Schneckenburger (über den Ursprung des Ev. Matth. pag. 52 f.) gefragt, wie jene Leute, nachdem sie zur Antwort auf ihre Beschuldigung eine solche Strafrede davongetragen, nun dazu gekommen seyn sollten, ein Zeichen zu begehren. Eine barsche Anforderung könnte auch ich mir allerdings psychologisch nicht denken nach einer solchen Abweisung; aber man beachte nur die Worte Mt. 12, 38 genauer. Sie *fordern* nicht; sie sprechen ihren *Wunsch*, ihre *Bereitwilligkeit* aus; sie wollen Freundlichkeit und Anerkennung erheucheln. Nur so, aber so auch vollständig, erklärt sich des Herrn streng abweisende Antwort, so die Vergleichung der geistigen Heuchelei und Zweideutigkeit mit dem leiblichen Ehebruch, so die Hinweisung auf das nicht erbetene, sondern ihnen zum Aerger und zugleich zum Aergerniss und Gericht kommende Zeichen der Auferstehung.

Ob es, wie Strauss (I, 715) meint, unwahrscheinlich sey, dass Jesus noch bei einer anderen Zeichenforderung (Mt. 16) auf Jonas verweise, diese Frage ist theils schon pag. 74 f. beant-

wortet, theils noch, wenn wir an die „zweite Zeichenforderung“ kommen, näher zu beleuchten.

5. **Was die Rede selbst betrifft**, so findet **Strauss** (715) die Hinweisung auf Jonas „räthselhaft“. Sie ist nicht räthselhafter, als jegliche Weissagung, räthselhaft nicht für den Hörer — denn die Worte Mt. 12, 40 sind sonnenklar — sondern für den dogmatischen Zweifler. Ist Wunder und Weissagung überhaupt möglich, so ist auch dies specielle Räthsel gelöst.

Deshalb muss **Bruno Bauer** (pag. 294), der sich hier wieder in scenischer Ekstase befindet [1]), die einfache Sache zuvor *verdrehen*, um sie hinterher lächerlich zu machen. Will Jesus der Veranlassung gemäss sagen: „Eurem heuchlerischen Verlangen wird kein Zeichen gewährt; wohl aber soll ein Zeichen geschehen, das einst vor Gericht über euren Unglauben zeugen wird“, oder „ihr sollt kein *anderes* Zeichen bekommen, *als* das Zeichen Jonä“, so schiebt ihm dagegen der Verdreher die Absicht unter, er habe den Satz, dass sie *gar keine* Zeichen bekommen würden, dadurch beweisen wollen, dass sie *doch eines*, und zwar „das un„geheuerste Wunder“ bekämen; welches natürlich Widerspruch und sinnlos wäre.

Derselbe B. B. benachrichtiget uns (pag. 297), dass „Mt. einen Spruch *verrückt* gemacht hat“. Nämlich das Zeichen, was Jesus verheisse, sey seine Auferstehung, ein „ausserordentliches Zeichen“ und ein grösseres, als das des Jonas, „und doch soll „jenes ehebrecherische Geschlecht durch die Niniviten, die ohne „Wunder glaubten, beschämt werden“. Nach einem Verrückten sieht man sich hier allerdings unwillkührlich um; nach einem Ver-

---

1) „Seht nun, wie der Theologe sich schon dreht und windet, die Faust ballt „und diesen Sprüchen, die etwas wild durcheinander schreien, androht, „sie sollten besser die Gesetze der Harmonie beobachten, oder gewärtig „seyn, dass einer von ihnen, wenn er sich nicht fügen wolle, *erwürgt* „werden müsse. Sie wollen nicht gehorchen — der Theologe ist kein „Hexenmeister, ihm fehlt die Zauberformel — also frisch an's Würgen!“ — Aehnlich pag. 296. „Hebe dich weg von mir, Theologe! denn es stehet „geschrieben: hier ist mehr denn Jonas u. s. w.“ — „Lange genug, „meine Herren, habt ihr dies Spiel getrieben, aber jetzt ist es zu Ende, „da die Philosophie kommt, um die Schrift gegen eur Protektion zu „schützen. — Seht, seht, das Gericht ist über euch gekommen; wir „treiben euch aus dem Tempel hinaus — nicht mit dem Strick, *nicht mit* „*Leidenschaft*, nein, *mit aller Seelenruhe*. — Die Steine des Tem„pels schreien und klagen euch an! Flieht! Flieht!“ — **Wo bleibt nun unser Verstand?**

rückten, der nicht einsieht, dass Menschen, die trotz einem grossen Wunder *nicht* glauben, beschämt werden durch solche, die *ohne* Wunder *glauben.*

6. Völlig missverstanden wurde von den meisten Auslegern und Kritikern der Besuch der Mutter und der Brüder Jesu. Alle drei Evangelisten melden ausdrücklich, nachdem sie die Ankunft der Mutter und Brüder bereits berichtet, dass nun einer der Umstehenden diese Ankunft *Jesu meldete.* Wozu dies, wenn diese *Meldung* ohne Bedeutung war? — Nicht der Mutter und den Brüdern (diese waren noch nicht zugegen), sondern dem, der die Gegenwart derselben schnell *benützte, um den lästigen Strafreden ein Ende zu machen,* antwortete Jesus jene Worte. Dass er die Seinen unverrichteter Sache nach Nazareth zurückgeschickt, davon steht, davon liegt auch im Texte kein Wort. Dass er vielmehr nachher dieselben hereingelassen, verstand sich für jeden unbefangenen Leser der Evv., der Jesum kannte, so ganz von selbst, dass es nicht besonders erwähnt zu werden brauchte. Das aber wollten und mussten die Evsten erwähnen, wie Jesus auch diesen letzten Zug der Hinterlist noch strafte.

So fällt also die „harte Zurückweisung" (B. B. II, 300), so fällt auch der „Unglaube der Mutter Jesu" (Str. I, 716), von dem in Jesu Worten gar nichts liegt, hinweg. Freilich haben Str. und B. B. (301) diesen Besuch der Verwandten für identisch angesehen mit dem auf einer Reise stattgefundenen *ganz heterogenen Vorfall* Mk. 3, 20 f, wo die Leute in einer *Herberge* [2]) einen Versuch machten, Jesum festzunehmen. Das ist aber der Herren eigene Schuld! Warum gehen sie mit so sträflichem Leichtsinn über alle akoluthistischen Data hinweg? Vgl. dagegen §. 25 ff.

§. 64.

Abreise nach Gadara.

(Schriftgelehrter, der folgen will. Gleichnisse. Stillung des Sturmes.)

(Mt. 8, 18—22; 13, 1—53; 8, 23—27. Mk. 4, 35—40 und 1—20 und 30—34; Luk. 9, 57—60; 8, 22—25 und 1—15; 13, 18—21.)

Noch an demselben Tage ging Jesus hinaus an das Meer, in der Absicht, auf das jenseitige Ufer überzufahren. Auf dem Wege kam ein Schriftgelehrter, und bot sich an, ihm nachzufolgen, wohin er immer gehe. Ihm stellte Jesus vor, wie das keine leichte Sache sey, denn des Menschen Sohn

2) Die Rechtfertigung dieser Ansicht soll §. 70 *in extenso* gegeben werden.

habe nicht, wo er sein Haupt hinlege. Zu einem anderen Manne sprach Jesus selbst: „Folge mir nach". Dieser war willig, wollte aber zuvor seinen Vater begraben. Aber das wehrte ihm Jesus und sprach: „Lass die Todten ihre Todten begraben; du aber komm und hilf, das Reich Gottes zu predigen. — Am Ufer des Meeres sammelte sich eine Menge Volks; da setzte sich Jesus in ein am Ufer stehendes Schiff, und lehrte das Volk in Gleichnissen. Vor allem zeigte er in dem *Gleichniss vom Sämann*, auf welch verschiedene Art man die Predigt vom Reiche Gottes aufnehmen könne. Als er dies Gleichniss vollendet, traten die Jünger zu ihm, ihn *fragend, warum er in Gleichnissen lehre.* Er aber antwortete und zeigte ihnen, wie noch nicht das ganze Volk geschickt sey, die Lehre vom Reiche Gottes zu verstehen, und wie er deshalb die Form der Gleichnisse wähle, dass seine Predigt denen, die noch nicht reif wären, unverständlich und eben darum ein Stachel und Reiz zu weiterem Nachsinnen, den Jüngern aber, denen er die Gleichnisse erklärte, eine Offenbarung der heilsamen Wahrheit wäre. — Der Zweck — so fuhr er (Mk. 4, 21. ff.) in lose angereihten Sprüchen fort — der Zweck der Predigt sey, offenbar zu werden; aber einem jeden werde sie offenbar nach dem Maasse der Fähigkeit und Willigkeit, das er besitze; so werde dem, der einen innern Punkt zur Ausschliessung *habe*, mehr gegeben; wo dieser Punkt *ganz* fehle, dem werde genommen was er hat (dem sey das, was er in Gleichnissform empfangen habe, ein rein Unverständliches). Darnach *erklärte* Jesus den Jüngern das Gleichniss vom Sämann. Hierauf verglich er das Wachsen des Reiches Gottes mit dem *Wachsen des Saatfeldes* (Mk. 4, 26 ff.) und mit einem *Senfkorne.*

(Matthäus, in dessen *Plan* es lag, (vgl. pag. 87), hier alle Gleichnisse über das Reich Gottes zusammenzustellen, und der diese Gleichnisse (p. 105 f.) aus der akoluthist. Verbindung mit der *Gadarener Reise* ohnehin einmal herausgenommen hatte, berichtet [1]) uns hier noch einige andere, ohne Zweifel bei anderen Gelegenheiten gesprochene Gleichnisse. Nämlich das Gleichniss vom *Feinde, der Unkraut säet,* welches Unkraut der Herr des Ackers nicht ausreissen, sondern bis zur Erndte stehn lässet, das Gleichniss vom *Sauertaig*, der den ganzen Taig durchdringt, die *Erklärung* des ersteren Gleichnisses, die Vergleichungen des Himmelreiches mit einem *Schatz* und einer *Perle,* und die Vergleichung der schlüsslichen Sonderung der wahren und falschen Gliederung desselben mit einem *Netze.)*

Nach diesen Reden hiess Jesus die Jünger über den See fahren. Während der Fahrt erhob sich ein grosser Sturm, also dass die Wellen über das Schifflein schlugen. Jesus aber schlief. Da kamen die Jünger, und weckten

---

1) Mk. sagt, dass Jesus unmittelbar nach dem Gleichniss vom *Senfkorn* über den See fuhr. Mt. erzählt 13, 36, dass Jesus das Gleichniss vom *Unkraut* beim Nachhausekommen erklärt habe. Aber dass eben dies letztere Gleichniss sammt den daran sich schliessenden, summarisch mitgetheilten vom *Schatz*, der *Perle* und dem *Netz*, bei anderer Gelegenheit als der Mt. 13, 1 berichteten, gesprochen seyn *müsse*, geht *aus Mt. selbst* hervor, der v. 53 von einer *Rückkehr* εἰς τὴν πατρίδα nach Vollendung der Gleichnissreden spricht, wonach die v. 36 berichtete *Rückkehr* εἰς τὴν οἰκίαν sich nur auf das Gleichniss vom *Unkraut* beziehen kann, wonach dies also bei anderer Gelegenheit gesprochen war.

ihn, und sprachen: „Meister, hilf uns, wir sind verloren". Er aber schalt ihren Kleinglauben, und gebot dem Sturm und dem Meere, und es ward eine tiefe Windstille. Da verwunderten sie sich, und sprachen: „Was ist „das für ein Mensch, der dem Sturm und dem Wasser gebietet, und sie „gehorchen ihm?"

---

1. Dass Mt. (8, 21) den zweiten der nachfolgenden Männer als *ἕτερος τῶν μαθητῶν* bezeichnet, geschieht nach jener so häufigen Redeweise, welche wir schon in *Homer* finden, und woraus man nicht folgern *muss*, der *γραμματεύς* sey auch ein Jünger Jesu geworden, wie B. B. (II, 40) thut, wiewohl in der Erzählung weder, dass er Jesu *dennoch* folgte, noch auch, dass er sich abschrecken liess, liegt. Diese Erzählung will ja bloss die Gewissenhaftigkeit schildern, womit Jesus diejenigen, die ihm zu folgen bereit waren, von der Schwere dieses Berufes von Anfang in Kenntniss setzte. — Ein „Jünger" konnte der *zweite*, von Jesu selbst berufene, genannt werden, wenn er Jesu Worten (v. 60) gehorchte, mithin fortan Jesu nachfolgte. *Dass* er dies aber gethan haben wird, geht schon daraus hervor, dass er es von Jesu Erlaubniss abhängen lässt, ob er den Vater begraben solle, oder nicht.

Die Aufforderung (Luk. 9, 6), er solle von nun an das Reich Gottes verkündigen, hält B. B. (II, 42) für eine *augenblickliche Aussendung* und deshalb für unpassend. Jesus sagt aber bloss, dass die Predigt des Reiches Gottes nöthiger und wichtiger sey, als ein Leichenbegängniss. Aber freilich, eben dies ist nach B. B. (p. 50) „eine Collision von abstrakter Grausamkeit", und auch Weisse (II, 58) findet diesen Vorfall „mehr als zweifelhaft". Als ob es für den bereits verstorbenen Vater kränkend gewesen wäre, von andern als des Sohnes Händen begraben zu werden! Welche Sentimentalität! Jetzt durch den Schmerz um den Vater war der Sohn geschickt und innerlich vorbereitet zur Aufnahme der Predigt des Herrn; sein zerrissenes Herz war aufgelockert für den Samen der Gnade und nun war der Augenblick, für Jesum sich zu *entscheiden.* Darum rief ihn der Herr eben jetzt; darum durfte jener Augenblick *nicht vorübergehen,* der Jüngling durfte nicht auf's neue durch den Umgang anderer Bekannter zerstreut und abgezogen werden. Den Vater nicht begraben zu können, that ihm vielleicht augenblicklich leid, aber eben hier sollte er sogleich *Entschiedenheit* zeigen, und der zeitliche Schmerz wurde durch

ewigen Trost herrlich gestillt. Das ist die „abstrakte Grausamkeit", die B. B. nicht gefallen will.

2. Dass „sieben Parabeln", in welchen „vier Gedanken" vorkommen, „in einem Zuge" gesprochen seyn sollten, kann Strauss (I, 621) gar nicht fassen, und B. B. (II, 238) meint, „den „Zuhörern müsste Hören und Sehen vergangen seyn". — Die Notiz „in einem Zuge" hat nun Str. wenigstens nicht aus den Evv. entnommen; denn Mt. (13, 10) und Mk. (4, 10) und Luk. (8, 9) berichten uns sehr einstimmig, dass Jesus sogleich nach der ersten Parabel abgesetzt und eine Zeitlang mit seinen Jüngern allein gesprochen habe. Aber es ist etwas schönes um die Kritik! So eben fand Str. es unpassend, dass Jesus die Parabeln „in einem Zuge" gesprochen habe; gleich darauf (p. 623) findet er es unbegreiflich, dass Jesus sollte dazwischen abgesetzt und mit den Jüngern allein gesprochen haben! Wie hat er nun sprechen sollen, um Herrn Strauss es recht zu machen?! — „Vier Gedanken" also sind zuviel für einen Nachmittag? Doch nein, Str. giebt uns (p. 623) zu, dass *nur die vier ersten Gleichnisse* bei jener Gelegenheit gesprochen wurden; aber auch so noch findet ein „Ueberschütten mit Gleichnissen" statt. Man denke sich: Erst das Gleichniss vom Sämann über die verschiedene Art, Gottes Wort aufzunehmen, dann ein Gespräch, dann eine Erklärung jenes Gleichnisses; endlich das Wachsthum des Reiches Gottes mit einem Saatfeld und einem Senfkorn vergleichen und zu dem allem *nur* — drei bis vier Stunden Zeit!

Ob die Parabeln vom *Saatfeld* (Mk.) und vom *Unkraut* (Mt.) identisch seyen, will Str. selbst nicht entscheiden (pag. 625). Erinnern wir uns an das pag. 67 f. gesagte, und bemerken wir, wie Mk. das Gleichniss vom Saatfeld inmitten akoluthistisch genauer Erzählung an die anderen Gleichnisse anschliesst, aus Mt. dagegen (vgl. Anm. 1) sich ergiebt, dass das Gleichniss vom *Unkraut* bei anderer Gelegenheit gesprochen wurde, so stellt sich die Sache einfach so: Jesus sprach auf der Gadarener Reise das Gleichniss vom *Saatfeld;* später, bei einer anderen Gelegenheit, bildete er dies Gleichniss um zu dem von dem *Unkraute*, indem er ihm einen neuen Gedanken, eine neue Pointe gab. Mt. nun, der hier alle zu verschiedenen Zeiten gesprochenen Gleichnisse über das Himmelreich zusammenstellte und unter diesen das vom *Unkraute* mittheilte, hatte nun um so weniger nöthig, auch die ursprünglichere einfachere Gestaltung des letzteren (Mk. 4, 26 ff.

vom *Saatfeld*) noch besonders mitzutheilen, als der in der letzteren liegende Gedanke schon in dem Gleichnisse vom *Senfkorn* enthalten war [2]). —

3. Mk. 4, 12 ist nach B. B. (p. 323) „ein fürchterlich grausamer „und preciöser Seitenblick auf das Volk." „Fürchterlich!" ruft er dann (pag. 324) noch einmal, „nur zu dem Zwecke sprach Je„sus in Parabeln, damit das Volk *rettungsvoll verloren gehe.*" Den wahren Sinn und Zusammenhang der Worte haben wir oben gegeben. Das βλέποντες βλέπωσι καὶ μὴ ἴδωσι ist Schilderung des Zustandes derer, die eine Parabel hören, aber nicht wissen, was hinter dem Geschichtlichen derselben verborgen sey. Weshalb Jesus *dies* heilsame Nichtwissen, welches *Nachdenken* hervorrufen musste, beabsichtigte, ist oben gezeigt. Von einer Absicht, das Volk solle ewig verloren gehen, ist keine Rede.

Mit Mt. 13, 34 soll es (pag. 331) in Widerspruch stehen, dass Jesus Matth. 5—7 *doch* χωρὶς παραβολῆς redete. Freilich wenn man das πάντα ταῦτα und den Gegensatz gegen v. 36 ff., d. h. mit einem Worte den Umstand übersieht, dass Mt. v. 34 nur von jenem Nachmittig spricht. Oder setzt B. B. etwa bei dem Verfasser des 1ten Ev., wer er immer sey, eine so absolute Sinnlosigkeit voraus, dass er cap. 13 nicht mehr an die *Reden Jesu*, die er cap. 12 so eben mitgetheilt, gedacht hätte?

Mt. 13, 52 antworten die Jünger auf Jesu Frage, ob sie alles

---

2) In einer Anm. wollen wir abthun, was B. B. über die Situation sagt (II, 305 ff.). Es ärgert ihn schwer, dass Jesus immer von den „Haufen" (ὄχλοι) umgeben war. Der Chor in der griech. Tragödie sey denn doch durch ein sittliches Pathos mit den Helden verbunden, aber „die Haufen „in der evangelischen Geschichte sind eben *nur* Haufen, eine gestaltlose unbestimmte Masse". — „Gleich, wenn sie erfahren, dass er angekom„men, laufen sie in der ganzen Umgegend umher, und bringen sie die „Kranken dorthin, wo sie hörten, da er war." Ja die Haufen „fahren schnell zusammen". — Wahr ist es, einen Gesang, wie ihn B. B. zu erwarten scheint, etwa: Ὦ Διὸς ἀδυεπὴς φάτι κλ., hören wir die ὄχλους nicht aufführen; aber sie reden denn doch ein besseres aramäisch, als B. B. deutsch spricht. — Sollten etwa die Evangelisten die jedesmal um Jesu versammelte Menge speciell charakterisiren nach Kopfzahl, Ansichten, Stimmung, wie viel Weiber, wie viel Kinder dabei waren? — Dem Evangelisten sollte es übel ergehen, der das thäte; wird doch schon Luk. (pag. 306) tüchtig heruntergeschult, weil er sich's (8, 1—4) herausnimmt, die Namen etlicher Jesu nachfolgender Weiber zu nennen, welche, wie uns Herr B. B. (308) ohne weitere Gründe versichert, gar nie existirt haben.

verstanden hätten, bejahend: und er sagt nun: „Sehet, so ist „eben jeder wahre Schriftgelehrte einem Haushalter gleich, der „Altes und Neues aus seinem Schatze nimmt". Dass sie Jesu letzte Gleichnisse leicht verstanden hatten, beweist, dass die rechte Lehrart die sey, neue Lehren an bekannte Dinge anzuschliessen und ihnen klar zu machen. — B. B. (pag. 332) findet aber das *διὰ τοῦτο* „abentheuerlich" und das *καινὰ καὶ παλαιά* unverständlich.

4. Die Stillung des Sturmes anlangend, so können wir von vorneherein erwarten, dass Strauss (II, 163) nach einem *Zwecke* dieses Wunders fragen werde. — Wir brauchen da nicht lange zu suchen. Der Zweck war, alle auf dem Schiffe befindlichen aus der Gefahr und vom Tode zu retten. Man könnte nun weiter sagen: wenn heutigestages ein Schiff in Gefahr wäre, müsse man eben doch bloss auf eine Rettung *natürlicher* Art hoffen und darum beten. Das ist sehr wahr. Wenn es aber richtig ist, dass wir bei unsern *gewöhnlichen* Kräften dennoch auf Gottes Beistand und Segen vertrauen sollen, so wird damit nicht ausgeschlossen, dass Jesus von seinen *höheren* Kräften Gebrauch machen durfte und musste. Vertrauen zu Gott haben soll ein *jeder;* dabei soll jeder diejenigen Mittel anwenden, die ihm zu Gebote stehn. Auf jenem Schiffe aber befand sich *die christliche Kirche,* d. h. ihr Eckstein und ihre künftigen Pfeiler. — Aber ob eben Jesus solche Kräfte gehabt? Die Herrschaft der Natur, welche wir durch gründliches Studium der Mechanik erlangen, die Herrschaft durch „Kompass und Dampfschiff" scheint Herrn Strauss (pag. 164 vgl. B. B. II, 58) eine weit würdigere, als die „magische, „welche nur ein Wort kostet". — Bei seiner Weltanschauung, welche kein anderes Verhältniss des Geistes zur Materie kennt, als das dienende, worin wir jetzt stehen, und welche die höchsten Bethätigungen des rein immanenten sogenannten „Gottes" in immer weiter gesponnener Verstandesthätigkeit, in Ludolfischer Zahl, Logarithmen, Differenzialrechnung, Dampfmaschinen-Etablissements und Bahnhöfen erkennt, ist das richtig. — *Wir* reserviren uns den dogmatischen Standpunkt der Bibel, und von diesem Standpunkt aus sind keine inneren Schwierigkeiten vorhanden. Wir nöthigen unsre Gegner also auch hier wieder zu dem Zugeständniss, dass *historische* Schwierigkeiten nicht vorhanden sind, um deren willen man — abgesehn von dogmatischen Fragen — die Erzählung für mythisch halten müsste.

Zu Mt. 8, 27 und parall. thut B. B. (II, 54) folgende Fragen. Nach Mt. sind es *οἱ ἄνθρωποι*, welche die Frage *τίς οὗτός ἐστι*

thun — aber wo kommen diese her? nach Mk. sind es die Jünger — aber kannten diese Jesum noch nicht als Messias? — Sowohl aus Mt. 8, 23, wo die gesammten Jünger Jesu in das Schiff *folgen,* als aus Mk. 4, 36, wo Jesus mit demselben Schiffe weiterfährt, in das er *zufällig* getreten war, geht hervor, dass das Schiff *keinem der Jünger* gehörte. Wenigstens spricht nichts *dagegen.* Die Möglichkait, dass andere Leute ausser den Jüngern im Schiff seyn *konnten,* wird uns also B. B. jedenfalls *quamquam invitus* zugestehen müssen. Oder sollte Mt. wieder ein protokollarisches Verzeichniss der Schiffsmannschaft (berechnet für Kritiker) vorausgeschickt haben müssen? — Der Ruf: „Wer ist dieser, dass er u. s. w.“ ist ein *Ruf des Erstaunens* und keine *Frage der Ungewissheit.* Dass die Jünger Jesum als Gottes Sohn und seine Kraft zu helfen zuvor schon kannten, geht daraus hervor, dass sie ihn bitten: *σῶσον ἡμᾶς.* Nichts destoweniger konnten sie dann mit den anderen Leuten ausrufen: „Was für ein Mann ist das, dass Wind „und Wellen ihm gehorchen!“

§. 65.

Der Besessene von Gadara.

(Mt. 8, 28—34. Mk. 5, 1—20. Luk. 8, 26—39.)

Als Jesus am Südostende des Sees Genesareth, im Gebiete der sogenannten Dekapolis, landete, war da ein Besessener, welcher, völlig rasend, in Grabhöhlen sich aufhielt, keine Kleider an sich litt, die stärksten Bande zerrissen hatte, und dem niemand nahen durfte wegen seiner Wildheit. Als er Jesum sah, lief er erst, seiner gewöhnlichen Wildheit nach, wüthend auf ihn zu. Jesus aber trat ihm entgegen und sprach: „Fahre aus, du unsauberer „Geist, aus diesem Menschen!“ Da stürzte der Besessene vor Jesu nieder, und der unsaubere Geist schrie aus ihm mit starker Stimme: „Was hab' ich „mit dir zu schaffen, Jesu, Sohn des Höchsten? ich beschwöre dich bei Gott, „quäle mich nicht!“ Und Jesus fragte: „Wie ist dein Name?“ Da sprach er: „Legion. Denn unser sind viele.“ Und der unsaubere Geist bat dringend, nicht von der Erde weg, in den Abgrund gestossen zu werden, sondern in eine Heerde Schweine, die in einiger Entfernung weideten, fahren zu dürfen. Jesus erlaubte es, und die Teufel fuhren in die Schweine, und die ganze Heerde stürzte sich in den See. Die Hirten aber flohen, und sagten in der Stadt an, was geschehen war. Da kamen die Leute heraus, und sahen, wie der Besessene angekleidet und geheilt bei Jesus sass. Und da sie das Nähere gehört hatten, baten sie Jesum, ihr Gebiet zu verlassen. Nur der Geheilte bat, ob er Jesu nachfolgen dürfe. Der Herr aber hiess ihm, umzukehren in seine Stadt, und zu verkündigen, welches Heil ihm widerfahren sey. Und er ging hin, und verkündigte es in der ganzen Dekapolis.

1. Mt. fasst *nach seiner Gewohnheit* zwei ähnliche Ereignisse in ein *Paar* zusammen, nämlich die Heilung des Besessenen in Gadara und eine spätere, vielleicht die *ähnliche* [1]) in der Schule zu Kapernaum, deren Zeit uns Mk. 1, 23 ff. angiebt (nämlich unmittelbar vor *Petri Schwieger*). — Es wäre kühn, die bei Mt. sich findende *Zweizahl* der Besessenen so zu erklären, wenn wir nicht noch zweimal derselben Erscheinung, dass Mt. ähnliche Fakta paarweise zusammenfasst, begegneten. Eine „Ungenauigkeit" (Bleck S. 26) ist es allerdings, die aber eben darin ihren Grund hatte, dass es Mt. nicht auf das Detail des Einzelnen als solches, sondern auf die wesentlichsten Hauptgattungen von Zügen aus Jesu Leben, ankam. —

2. Was den Ort der Begebenheit betrifft, so hat De Wette (ex. Hdb. I, 95 f.) nicht mit Unrecht darauf aufmerksam gemacht, dass Mt. durch die Bezeichnung des Landes der *Gergesener* von Mk. und Lk. nicht nur abweicht, sondern auch einen Ort nennt, welcher sonst nicht vorkömmt. Denn unter den „zehn Städten" wird uns zwar neben *Gadara* auch ein *Gerasa* von Plinius (hist. nat. V, 16) und Ptolemäus (5, 15) genannt; aber kein Gergesa. Indessen ist nach Bleck's Untersuchungen (S. 27) gerade *Γερασηνῶν* bei Mt. (schwerlich bei Luk. und Mk.) die ursprüngliche Lesart, und erst Origenes, der vielleicht etwas von einem Orte Gergesa wissen mochte, hat *Γερασηνῶν* in *Γεργεσηνῶν* umcorrigirt. Luk. und Mk. nennen statt dessen Gadara. (Dass, wie Bleck annimmt, auch hier Gerasa die ursprüngliche Lesart gewesen, ist mir höchst unwahrscheinlich. Sollte denn Origenes dies Gerasa das einemal in Gergesa, das anderemal in Gadara umcorrigirt haben?) — Aber selbst diese Nachricht des Mk. und Luk., welche beide *Gadara* nennen, erklärt De Wette für nicht ohne Schwierigkeit. „Nach v. 34 wird die Stadt selbst als nahe„liegend gedacht, gewiss näher, als Gadara auf den *Karten* er„scheint." Allein das ist der Karten eigne Schuld. Selbst Raumer (Paläst. 167) zwar folgt der Konjektur Seetzens und Burkhardt's, dass das jetzige Om Keis, welches eine Stunde südlich vom Hieromax auf einem Kalkfelsen liegt, identisch mit dem alten Gadara sey. Aber wie soll man damit die Nachricht des Plinius vereinen (V, 15): „*Gadara Hieromace* praeterfluente" und die des Hieronymus: *Gadara urbs trans Jordanem contra Scythopolin* et Tiberiadem? Denn Scythopolis, noch kenntlich

---

1) Auch dort *schreit* der Besessene; auch dort *kennt* er Jesum als den *ἅγιος τοῦ θεοῦ*, und spricht auch dort *ἔα, τί ἡμῖν καὶ σοί*;

durch Ruinen eines Theaters, lag nur 4 Stunden von Tiberias; Tiberias, noch kenntlich durch die heissen Schwefelquellen, lag bereits etliche Stunden nördlich vom Südende des Sees; also muss Gadara was *beiden* gegenüberlag, ungefähr *in gleicher Breite mit dem Südende des Sees* gelegen haben. Da es aber zugleich am Hieromax lag, und dieser etwas über eine Stunde südlich vom See in den Jordan mündet, so ist die Lage ganz genau zu bestimmen. Der sich durch das Gebirge krümmende Mandhur fliesst das letzte Stück vor seiner Mündung von N. O. nach S. W., und kömmt dem Ufer des Sees so nahe, dass er im Durchschnitt eine Stunde davon entfernt ist. Gadara muss auf dem Bergrücken gelegen haben, der beide Gewässer trennt und den Mandhur zwingt, südlich vom See zu münden. Mithin war Gadara höchstens eine Stunde vom See entfernt.

Die eine Schwierigkeit wäre also gehoben. Mk. und Luk. berichten nichts Unmögliches. Wie steht es nun mit Matth.? Die Ansicht, als sey die in einigen codd. und vers. (worunter B, C, M und It. die wichtigsten) sich findende Lesart *Γαδαρηνῶν* die ächte, ist mit Recht aufgegeben; denn man begreift nicht, wie die Lesart *Γερασηνῶν*, welche an die Stelle eines bekannten Ortes einen unbekannten setzt, sich sollte haben bilden können [2]; während die Entstehung der Lesart *Γαδαρηνῶν* aus *Γερασηνῶν* sich ganz einfach aus dem Streben erklärt, den Mt. mit den beiden andern in Einklang zu bringen. — Es bleibt also die Schwierigkeit, dass Mt. einen andern Ort nennt, als Mk. und Lk.

Aber diese Schwierigkeit hebt sich einfach so, dass Mt., der für jüdische Leser schrieb, welchen die Gegend bekannt war, den unbekannteren Ort Gerasa nennt, welcher speciell in der Nähe am Ufer lag; Luk. und Mk. nennen statt dessen die etwas weiter entfernte weltbekannte *μητρόπολις τῆς Περαίας* [3]). Kannten nun die Leser des Mt. *Gerasa* als ein in der Nähe von *Gadara* liegendes Dorf, so verstanden sie auch, dass Mt. 8, 33 mit der *πόλις Gadara selbst* gemeint war. Oder scheint das zu precär (so

---

2) Die Autorität des Origenes, welcher „Gergesener" aus Sachgründen vertheidigt, würde, wie Griesbach richtig bemerkt, nicht hinreichend gewesen seyn, einen zuvor allgemein recipirten Text zu ändern. Auch müsste man fragen, warum gerade die Codd. B, C und M, welche am meisten unter dem Einfluss der ägyptisch-syrischen Kirchen entstanden sind, eine in Alexandria aufgekommene Emendation *nicht* hätten? Denn gerade diese lesen *Γαδαρηνῶν*.

3) *Joh.* b. j. 4, 7, 3. Nach Gförer (h. S. I, 189) freilich war Gadara „ein „kleines Städtchen."

Bleek) so mag es dabei bleiben, dass Mt. mit der πόλις *Gerasa* meint. Ein Widerspruch entsteht darum doch nicht; denn nach Mk. und Lk. melden die Hirten den Vorfall nicht bloss in *Gadara* sondern auch εἰς τοὺς ἀγρούς, in den umliegenden Ortschaften.

3. Weitere Widersprüche sollen in dem Vorfall selbst liegen. Bei Mt. haben wir nach Str. (II, 25 vgl. B. B. II, 65) „ein schreckenvolles Abwehren des unerwünscht kommenden Je-„sus, bei Luk. eine bittende Annäherung, bei Mk. ein eiliges „Aufsuchen des noch entfernten.“ Wer nun nach der Schilderung der Raserei Mk. v. 3–5 das ἔδραμε v. 6 noch von „eiligem Auf-„suchen“ verstehen kann, dem ist Glück zu wünschen! Alle drei Evangelisten berichten dasselbe. Im Moment, wie der Rasende Jesum sah, schrie er (nach Luk.) wild auf, und stürzte (nach Mk.) auf Jesum zu. (Mt. berichtet summarisch und kurz nur die Worte, die er hernach rief, ohne den Hergang zu specialisiren.) — Darnach melden Mk. und Lk., wie der Besessene sich vor Jesu kläglich schreiend niederwarf, und motiviren diese Aenderung seines Betragens durch den von Jesu gegebenen Befehl, der Teufel solle ausfahren. — Dieser Zuruf Jesu soll nach Str. (27 ff.) keinen Platz haben. Str. vermuthet nämlich sehr scharfsinnig, Jesus habe die Worte Mk. v. 8 aus weiter Ferne dem Rasenden zugerufen, ehe derselbe noch herzugelaufen sey, was er dann selbst mit vielem Rechte für unpassend erklärt. Die Sache gestaltet sich aber viel einfacher, wenn man sie sich *natürlich* denkt. Als der Rasende auf Jesum zustürzte, trat dieser ihm in seiner Gotteskraft mit dem Gebot ἔξελθε κλ. entgegen, und nun stürzte jener nieder. Dass Mk. und Luk. erst das Herzulaufen (Aufbrüllen) und plötzlich erfolgte Niederstürzen in einem Zuge melden, und dann den Grund des letzteren nachbringen, geschieht, weil die Sache so weit anschaulicher wird.

Der erste Befehl müsse „unkräftig“ gewesen seyn, meint B. B. (65), weil die Teufel doch nicht allsogleich ausfahren. So gar unkräftig doch wohl nicht, da sie so zittern und sich fürchten und *gezwungen zu werden* voraussetzen.

Die Worte, die der Besessene spricht, sollen von den drei Synopt. ganz widersprechend mitgetheilt seyn (Str. 26). Ich sehe das nicht ein. Mk. und Luk. gaben sie wörtlich gleich, als *Beschwörung*, sie nicht zu quälen; Mt. giebt sie als *Vorwurf*, warum er sie quäle. Der *Sinn* ist derselbe; die *Form* ist bei Mk. und Luk. ohne Zweifel genauer; aber war diese für irgend einen christlichen Leser von Wichtigkeit?

Für Str. und B. B. ist sie es. Str. (26) meint, ein Teufel

könne Jesum nicht „bei Gott“ beschwören. Wo er das Mährchen her hat? Thut er doch, als wäre er mit dem, was ein Teufel kann und nicht kann, ganz vertraut! Die Teufel in unsern Kindermährchen laufen freilich davon, wenn sie den Namen Gottes hören; die gefallenen Engel der Schrift aber nehmen Namen und Wort Gottes mit verruchter Frechheit in den Mund [4]). Oder konnten jene Dämonen etwas zu wirken hoffen, wenn sie Jesum „um des Satans willen“ baten?!

Mk. 5, 10 wollen die Teufel nicht *aus dem Lande* verbannt werden, einfach, weil sie dort noch schaden wollen. Sie wollen nicht in den Abgrund, nicht in eine Wüste. B. B. (67) findet darin die Ansicht, dass „Wesen dieser Art als *Lokalgeister* zu„weilen an bestimmte Gegenden gefesselt sind.“ Waren sie an jene Gegenden gefesselt durch ihre Natur, so *konnten* sie ja gar nicht entfernt werden. Mk. scheint also doch wohl vorauszusetzen, dass sie nicht als Lokalgeister an jene Gegenden gefesselt waren, sondern nur den *Willen* hatten, noch mehr Unheil zu stiften, und deshalb nicht in eine Wüste noch in den Abgrund verbannt seyn wollten.

Woher Mk. die Zahl der Schweine kenne, fragt Str. (29). Als ob die Zahl einer Heerde sich nicht durch blossen Anblick abschätzen liesse? Oder als ob nicht die Hirten, über den Verlust klagend, die Grösse der Heerde genannt haben könnten?

Dass Jesus nach Mk. und Luk. dem Geheilten befiehlt, seine Rettung in Gadara zu verkündigen, soll nach Gförer (heil. Sage, p. 191) gegen Jesu Gewohnheit seyn. — Jesus hatte keine „Gewohnheiten.“ Für jede einzelne Handlung hatte er jedesmal bestimmte Gründe. In Galiläa und Judäa verbot er mehrmals, Aufsehn zu erregen, da hier die Gefahr, das Volk in fleischlichen Messiasgedanken zu bestärken, ja Unordnung hervorzurufen, nahe lag. In Peräa, welches Jesus sogleich wieder verliess, war nicht diese Gefahr vorhanden, wohl aber umgekehrt das Bedürfniss, das Volk einigermassen mit Jesu Person bekannt zu machen und auf ihn hinzuweisen.

4. Noch ist aber genau ein halb Dutzend dogmatischer Einwürfe übrig. Erstens *giebt es keine Besessenen;* zweitens, wenn es welche giebt, so *können sie Jesu Gottheit nicht erkennen;* drittens *können nicht mehrere in Einem Menschen seyn;* viertens *können sie nicht*

4) B. B. (66) sagt: „Wann wird der Teufel weich, sentimental und sogar „fromm“, dass er Gottes Namen in den Mund nimmt? — Antwort: wenn er „die Posaune des jüngsten Gerichts gegen Hegel“ schreibt.

in Thiere fahren (allenfalls noch in Pferde, B. B. II, 73, keinenfalls aber in Schweine); fünftens waren sie *thöricht, die Thiere sogleich wieder in's Meer zu stürzen;* sechstens endlich *handelte Jesus unmoralisch*, indem er den Gadarenern ihre Schweine entzog.

Der erste Einwurf (Str. §. 93) stützt sich auf zwei Gründe. *A priori undenkbar* soll es seyn, wie das Band zwischen Leib und Seele so lose seyn könne, dass ein fremdes Selbstbewusstseyn sich dazwischen drängen könne. *Historisch* aber stehe fest, dass einerseits die Symptome der im n. T. vorkommenden Besessenheit mit den Symptomen gewisser psychischer oder Nerven-Krankheiten (Wahnsinn, Epilepsie) auffallend übereinstimmten, andrerseits wir bei den Juden der damaligen Zeit (nämlich *Jos.* b. j. 7, 63, ant. 6, 11, 2) ähnliche *Vorstellungen* wie im n. T. fänden, während die *wissenschaftliche Medicin* sehr darniederlag, woraus zu schliessen: jene Krankheiten seyen eben mit den noch heute vorkommenden identisch, und Jesus habe nur die temporären Vorstellungen seiner Zeitgenossen getheilt.

„Allerdings, sagt Str. (II, 14), würden die App. viele der „heutigen Wahnsinnigen Besessene nennen, vermöge ihrer Zeit „und Volksvorstellung, so dass der herumführende Mann vom „Fache sie mit Recht eines Bessern zu belehren suchen würde.“ Vornehm geredet, in der That! — Man glaube nicht, ich wolle auch alle heutigen Tages vorkommenden ähnlichen Krankheiten für *Besessenheit* erklären, vielmehr behaupten wir im Gegentheil folgende Punkte.

a) Dass zwar viele äussere Symptome der Besessenen des n. T. mit den Symptomen bald des Wahnsinns, bald der Epilepsie, bald der Manie übereinkommen; dass aber von jenen n. t. Besessenen durchaus noch andere Symptome uns erzählt werden, welche wir heutiges Tages nicht mehr finden. Die n. t. *Besessenen* (soweit sie Wahnsinnigen gleichen) [5]) wissen und sagen, dass ein Teufel in ihnen ist, und unterscheiden sich von ihm; auch ein blosser, gewöhnlicher *Wahnsinniger* kann etwa einmal so eine *fixe Idee* haben (und dergleichen einzelne Fälle kommen wirklich hie und da vor, meist eben erst durch missverständ-

---

5) Was die *Stummen* betrifft, so muss deren Stummheit sich ebenfalls irgendwie als psychisches Uebel — als eine gewisse Art von Verstocktheit — geäussert haben; denn die Juden selbst hielten keineswegs *alle Stummen* für besessen, sondern unterschieden die durch organische Fehler stummen gar wohl von den Besessenstummen. Mit Mt. 9, 32 vgl. Mk. 7, 32.

liche und schwärmerische Auffassung des n. Test. veranlasst — die sogenannte *Dämonomanie*); aber wie undenkbar ist, dass *alle* Wahnsinnigen eines Landes bei sonst noch so verschiedenen Symptomen Eine fixe Idee gehabt haben sollten! — Die *Besessenen* erkennen Jesum als Sohn Gottes; die *Wahnsinnigen* lassen wenig dgl. theol. Kenntniss spüren. — Es bleibt also wahr: Die Besessenen, *wie sie im n. T. uns geschildert werden*, haben zwar insofern mit neuern psychisch- und Nerven-Kranken Aehnlichkeit, als auch bei ihnen (wie das gar nicht anders seyn *konnte*) Zerrüttungen des Nervenlebens sich in manchfachen Symptomen zeigen; aber es kommen bei ihnen Dinge vor, die wir bei neuern Kranken nicht finden. —

b) Die sogenannten „Geisteskranken" anlangend, ist die neuere Psychiatrie, als deren grössten Vertreter wir Zeller in Winnenthal aufführen, zu dem mehr und mehr Anerkennung gewinnenden Resultate gelangt, dass jene „Geisteskrankheiten" *nicht* Krankheiten des Geistes oder der Seele, sondern Krankheiten des *Leibes* (des Gehirns, Rückenmarks, Unterleibs etc.), d. h. Krankheiten der *körperlichen Organe des Seelenlebens* sind. Es findet eine Rückwirkung der körperlichen Organe auf das Bewusstseynsleben statt; Rausch, Fieber u. dgl. bewirken momentane Störung des Bewusstseyns, andre Ursachen bewirken dauernde Störungen; die Störungen äussern sich verschiedentlich, als Delirium, fixe Idee, Tobsucht, Stumpfsinn, Melancholie u. s. w Die *bewirkende Ursache* ist immer körperlich. Ethische Vergehen und Sünden können allerdings solche „Seelenkrankheiten" herbeiführen, aber nur so, wie sie auch andre (gewöhnliche) Körperleiden herbeiführen können; d. h. Sünden bewirken nie Wahnsinn auf direkt *geistigem* Wege, sondern bestimmte Arten von Ausschweifungen bewirken zuweilen Gehirn- und andre mit Bewusstseynsstörung verbundene *Körper*leiden, und auch diese nur wo eine individuelle Prädisposition dazu vorhanden ist.

Die Besessenheit nun, wie sie im n. Test. geschildert wird, ist den sonstigen sogenannten „Seelenkrankheiten" jedenfalls *analog*. Es handelt sich bei ihr schlechterdings nicht um ein „sich zum Subjekt des Selbstbewusstseyns machen", wie Str. pag. 28 faselt, nicht um ein Besessenseyn des *Geistes* oder *Ich's* von einem fremden Subjekte [6]). Dies wäre allerdings das wider-

6) Ethisch-religiös, d. h. dem *Geiste* nach, war *Judas* vom Satan besessen, d. h. in seinen Besitz gerathen, Joh. 13, 27. — Das ist aber etwas ganz anderes, als die *Dämonischen* des n. Testamentes.

sinnigste, was man sich denken könnte. Ebenso wenig handtel es sich um natürliche Krüppelhaftigkeit der Geistesanlagen. Sondern es handelt sich um einen *verderblichen Einfluss gefallener Engel auf das Nerven- und Gehirn-Leben eines Individuums*, wodurch dann jene, dem Wahnsinn *analoge*, Störung der *leiblichen Organe des Bewusstseyns* hervorgerufen wird. Nicht seinen Geist, sondern sein Nervenleben fühlt der Dämonische in einer fremden Gewalt.

c) Dass ein Subjekt auf das Nervenleben eines andern Subjektes einen, nicht weiter erklärbaren Einfluss üben könne, dafür bietet sich uns auf einer andern Seite der uns bekannten Natur ein *Analogon* dar, nämlich im Bereiche des *thierischen Magnetismus*. Man denke an den *Rapport*, in welchem zwei Individuen stehen. Hieraus erklärt sich denn auch, dass bei den Dämonischen des n. Test. nicht bloss Symptome der Manie und des Wahnsinns, sondern *daneben auch Symptome des Hellsehens* vorkommen (Erkenntniss der Messianität Jesu).

d) Hat sich so *im allgemeinen* die Möglichkeit der Besessenheit ergeben, so darf ferner keineswegs geleugnet werden, dass bei je einem bestimmten Individuum noch mehrere *Voraussetzungen oder Vorbedingungen* gegeben seyn mussten, um Besessenheit möglich zu machen. Wie zum Wahnsinn und ebenso zum Magnetismus eine *individuelle Prädisposition* gehört, so gehörte eine solche sicherlich auch zu der an beides hinklingenden Besessenheit. Und wie bei gegebener Prädisposition sittliche Vergehen den *Ausbruch* des nur der Anlage nach vorhandenen Gehirnleidens herbeiführen können, so wird es auch damals Fälle gegeben haben, wo sittliche Vergehen den *Einbruch* fremden verderblichen Einflusses auf das im allgemeinen hiezu prädisponirte Nervenleben erst faktisch ermöglichten. (Daraus dürfte sich dann die Stelle Mt. 12, 43 ff. erklären, besser, als wenn man mit Lange die Besessenheit darin nur für ein Gleichniss für moralisches Besessen-seyn vom Bösen nimmt.) So wenig man aber vom Wahnsinn in jedem Einzelfalle auf eine sittliche Verschuldung zurückschliessen darf, so gut derselbe vielmehr aus *rein* körperlichen Ursachen (z. B. zurückgetretnem Schweiss, Kopfwunden, Milchversetzung) entstehen kann, ebenso konnte auch Besessenheit ohne sittlich-religiöse Verschuldung eintreten (vgl. Mk. 9, 21).

e) Aus der Analogie mit dem Hellsehen dürfte sich ergeben, dass der Besessene auch ein Wissen von der Art und Zahl der auf sein Nervenleben einwirkenden gefallenen Engel hatte. Dass aber ihrer *viele* auf *Einen* Organismus wirken konnten, hat nach dem *sub lit. b* bemerkten ohnehin keine Schwierigkeit.

f) Einen **zwingenden Beweis** zu liefern, dass die Dämonischen des n. Test. wirklich Dämonische und nicht etwa bloss gewöhnliche Seelenkranke waren, ist trotz der *sub lit. a* beigebrachten Bemerkungen nicht möglich, solange man diesen Beweis *abgelöst von der übrigen ev. Geschichte* zu liefern unternimmt. Ist Jesus als der Sohn Gottes, sein Wort als *ἀλήθεια θεόπνευςος* erwiesen, so haben wir auch in dem, was das n. Test. von den Dämonischen sagt, mehr als überwundene Zeitvorstellungen. Wir haben darin Denkmale der Exacerbation des Kampfes zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Finsterniss. — Abgelöst von der ganzen Grundanschauung der ev. Geschichte hingegen kann jener Beweis nicht geliefert werden. — Hier genügt es uns aber auch völlig, bewiesen zu haben, dass *unter den dogmatischen Voraussetzungen der bibl. Theologie* die Existenz des n. t. Dämoniacismus nichts widersinniges oder unmögliches habe.

5. Es war sehr unvernünftig von den Dämonen gehandelt, dass sie ihren neuen Wohnort sogleich wieder zerstörten, sagt Herr **Str.** pag. 31, und es wäre wohl gut für die Teufel gewesen, wenn sie ihn an der Seite gehabt hätten als klugen Rathgeber. Es ist auch sehr unvernünftig, wenn Tausende unserer Zeitgenossen durch Unmässigkeit in sinnlichen oder gar verbotenen Genüssen, durch Trunk, Hurerei oder auch durch Zorn und Leidenschaftlichkeit sich die Zeit des Genusses verkürzen und dem genuss- und freude-losen Abgrunde entgegenrennen; aber thun sie es darum weniger? Das ist eben das Wesen des Dämonischen, dass zwar grosse Pfiffigkeit und Klugheit da ist zu heillosen Streichen, aber gar wenig, wo es gälte, die böse Lust damit zu zähmen. Im Reiche des Bösen *dient* die Klugheit der Lust. —

Die Gadarener haben der ev. Erzählung nach kein Wort des Murrens und der Klage über ihre Schweine laut werden lassen; sie mögen diesen Verlust wohl sehr bedauert haben, weshalb sie denn den Herrn auch gar höflich ersuchen, er möchte in ein anderes Land sich begeben; und so sehen wir auch wirklich keine Aeusserung der *Freude* über die Heilung des Unglücklichen, sondern nur die der *Furcht* (Mk. v. 15; Luk. v. 35). Aber eben voll von dieser Furcht vor dem, welcher so ungeheures zu thun im Stande war, erkannten sie in dieser göttlichen *Kraft* auch sein *Recht*, und gaben sich zufrieden.

Die christlichen Theologen dagegen fangen der Schweine wegen einen Process an. Sie erbieten sich *invitis Gadarenis* zu Advokaten. „Jesus würde auch in Bezug auf seine sittlichen „Handlungen über das Maass des Menschlichen hinaus gehoben",

sagt **Strauss** (pag. 32). Will er uns etwa wehren, auch in *sittlicher* Beziehung die Gottheit Jesu anzuerkennen? Diese besteht durchaus nicht bloss in passiver Sündlosigkeit und aktivem Wohlthun; sie besteht auch in dem *absoluten Rechte,* welches der fleischgewordene Sohn Gottes, der absolut sündlose Menschensohn, über alle Sünder hat, und in der *Kraft,* womit er dies Recht, wie bei der Tempelreinigung, so auch hier, geltend zu machen weiss.

Würde **Str.** seiner sonstigen Gewohnheit nach auch nach einem Zwecke der Tödtung der Schweine fragen (was er ganz vergessen haben muss), so möchte *Bestrafung der Gadarener,* welche wider Gottes Gebot, aus Gewinnsucht für die in der Gegend häufigen Heiden [7]), Schweinezucht trieben, wohl der Hauptzweck gewesen seyn. Indem sie so empfindlich gestraft wurden, war auch gesorgt, dass sie den Vorfall nicht so schnell vergassen, als eine blosse Wohlthat vergessen zu werden pflegt.

§. 66.

Rückkehr von Gadara.

(Frage nach dem Fasten. Jairi Tochter und blutfüssiges Weib.)

(Mt. 9, 14—26; Mk. 2, 18—22; 5, 22—43; Luk. 5, 33—38; 8, 41—56.)

Jesus fuhr nun wieder zurück über den See. Während er auf Kapernaum zuging, gesellten sich Leute zu ihm, welche Schüler des Johannes gewesen, und in streng gesetzlicher Richtung befangen waren, und fragten ihn, warum er mit seinen Jüngern nicht gleich ihnen die traditionellen Fastengebote halte. Da zeigte ihnen Jesus, *dass nur dasjenige ein wahres Fasten sey, welches aus innerem Drang und lebendiger Traurigkeit hervorgehe.* Wie die Hochzeitleute sich freuten, solange der Bräutigam bei ihnen sey, so sey jetzt für seine Jünger eine Zeit der Freude; allerdings aber würden Tage kommen, wo der, der für sie der Bräutigam (die Ursache ihrer Freude) sey, ihnen genommen würde; dann werde es Zeit seyn, aus innerem Drange zu fasten. *Das Fasten aber zum äusserlichen Gesetze zu machen, stimme nicht zu dem Geiste seines neuen Reiches.* Heterogenes lasse sich so wenig äusserlich verbinden, als ein altes Kleid sich mit neuen Lappen flicken, oder junger, gährender, schäumender Wein in morsche Schläuche sich füllen lasse. Allerdings seyen die meisten Menschen so, dass sie den alten aber leblosen Wein, weil er süsse sey, dem herben neuen, der aber lebendig sey und gähre — das alte Bequeme dem neuen Unbequemen, Kräftigen — vorzögen. — Während Jesus noch so sprach, kam ein Oberster der Syna-

---

7) Aus *Jos.* ant. 17, 7, 3: *Γάζα* (*Γέρασα*?) *γὰρ καὶ Γάδαρα καὶ Ἵππος Ἑλληνίδες εἰσὶ πόλεις*, möchte ich kaum mit **Winer** (Realw. I, 447) schliessen, Gadara sey schlechthin „von Heiden bewohnt gewesen." — Besessene in der Form, wie wir sie Mt. 8 und par. finden, sind doch wohl nur unter Juden denkbar.

goge, mit Namen Jairus, ihm entgegen, fiel ihm zu Füssen, und bat ihn, zu ihm zu kommen; denn seine einzige Tochter (ein Kind von zwölf Jahren) liege am Tode. Während nun Jesus sammt seinen Jüngern mit ihm nach seinem Hause ging, hatte sich ein Gedränge von Leuten um ihn gesammelt. Da war auch ein Weib, die seit zwölf Jahren den Blutgang gehabt, und, ohne Hülfe zu finden, all ihre Habe an Aerzte gewendet hatte. Die scheute sich, Jesum zu bitten, hatte aber den festen Glauben, wenn sie auch nur den Saum seines Kleides berührte, würde sie gesund werden. Und so trat sie von hinten herzu, rührte Jesu Kleid an, und fühlte augenblicklich, dass sie geheilt war. Jesus aber, der *wusste*, dass und wie und an wen eine Kraft von ihm ausgegangen sey, dreht sich um, und fragte, wer ihn berührt habe. Die Jünger, ihn auf das Gedränge aufmerksam machend, konnten diese Frage nicht begreifen. Das Weib aber sah, dass Jesus *alles wisse*, und fiel ihm zitternd zu Füssen. Er aber sprach: „Sey ruhig, meine Tochter, dein „Glaube hat dir geholfen." — Indem kamen Leute aus dem Hause des Jairus, und meldeten den bereits erfolgten Tod seiner Tochter, und sagten, er solle Jesum nicht weiter belästigen. Dieser aber sprach, „Fürchte dich nicht, glaube nur." Und er liess die übrigen Jünger aussen, und nahm allein drei seiner Jünger, Johannes, Petrus und Jakobus, mit hinein in das Haus. Den Klageweibern im Hause rief er zu, sie sollten hinausgehen; das Kind schlafe nur. Die aber verlachten ihn, denn sie wussten, dass das Kind todt war. Er aber trieb sie hinweg aus dem Hause, und ging mit jenen drei Jüngern und den Aeltern des Kindes hinein in die Kammer, wo die Leiche lag, fasste diese bei der Hand, und rief „Talitha kumi". Da stand das Kind auf, und ging gesund umher. Er aber gebot, keinen Lärm zu machen, sondern vielmehr dem Kinde, das in der langen Krankheit nichts genossen, für Speise zu sorgen. — Doch verbreitete sich das Gerücht von dieser Begebenheit in der ganzen Gegend.

---

1. Wir haben §. 28 entwickelt, wie aus dem *bestimmten akoluth. Datum* Mt. 9, 18, verglichen mit dem *ebenso bestimmten Datum* Mk. 5, 21, hervorgehe, dass die Frage nach dem Fasten vorfiel, als Jesus auf der Rückreise von Gadara in der Nähe von Kapernaum an's Land gestiegen war. Weiter hat sich uns dort gezeigt, dass *noch in denselben Tagen,* vielleicht nur zwei Tage nachher, das *Gastmahl bei Matthäus* stattfand. Da nun die Evangelisten ihre Evv. im ganzen nicht *akoluthistisch* ordneten, wie wir Abth. I zu vollster Genüge erwiesen haben, so kann es uns auch nicht weiter auffallen, dass Mt. so wie Mk. die *Frage nach dem Fasten* nach jenem *Gastmahl* erzählen. Veranlasst waren sie dazu durch den Inhalt, durch die Ideenassociation. An die Frage *nach dem Fasten* mussten sie durch die bei jenem Gastmahl vorgekommene Frage, *warum Jesus mit Zöllnern esse*, erinnert werden. Sie verbinden aber beide Fragen keineswegs akoluthistisch, sondern Mt. sagt: „*Damals* kamen zu ihm u. s. w.", was sehr richtig ist, da beide Vorfälle wirklich in Einer Woche geschehen sind. Mk.

aber knüpft mit einer ganz losen, *vorbereitenden Schilderung* (2, 18) an. — Wir haben hier also einen speciellen Beleg für das p. 107 Anm. 1 gesagte. Dass jene beide Fragen kurz nacheinander, in Einer Zeitperiode gethan waren, erinnerten sich Mt. und Mk. noch; nur das eine aber war dem ersteren noch deutlich gegenwärtig, dass die Bitte des Jairus sich eng an die Frage nach dem Fasten anschloss. — Dass Luk. 5, 33 ohne bemerkbare Naht beide Gespräche zusammenstellt, ist vollends bei dem §. 30 —31 gesagten ohne alle Bedeutung.

Hiernach ist zu bemessen, ob Bruno Bauer Recht hatte, wenn er (II, 114) von der Voraussetzung ausging, die Frage nach dem Fasten sey bei jenem Gastmahle des Mt. vorgefallen.

2. Was nun jene Frage selbst betrifft, so ist B. B. (114) in nicht geringer Ungewissheit, ob dieselbe von den *Johannisjüngern*, oder den *Pharisäern* ausging. Mt. und Luk. sollen sich hier wieder einmal widersprechen. Mt. sagt uns deutlich: es waren Johannisjünger, die fragten, und in der Frage sich sammt den der pharisäischen Richtung angehörigen als „fastende“ Jesu Jünger gegenüberstellen. Mk. erzählt erst, dass sowohl die Leute pharisäischer Richtung, als die dem Johannes anhängenden fasteten, und sagt dann: *sie* kamen und fragten. Luk. giebt, wie wir sahen, bloss den Inhalt des Gespräches, ohne uns näher zu berichten, von wem und dass es von Johannisjüngern ausging. — Wer nun einige historische Anschauung besässe! Br. Bauer sieht in den Pharisäern eine strenggeschlossene Sekte (vgl. dagegen oben p. 256); in den Schülern Johannis sieht er wieder einen abgeschlossenen Kreis, analog dem nachherigen der 12 Jünger Jesu. Ja (pag. 116) er findet es sogar „feindselig“, dass die geschlossene Sekte der Johannisjünger sich hier, wenn auch nur in Worten, mit der Pharisäersekte gegen Jesum alliire, und (pag. 115), das Pharisäer *von* den Pharisäern in der dritten Person reden. Das sind eben B. B.'sche Anschauungen. Denken wir uns die Verhältnisse, wie sie wirklich waren. Eine pharisäische *Richtung* (vgl. Mk. 2, 18, *οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων*) bestand neben der kosmopolitisch-sadducäischen, und war unter dem armen Volke, das Galiläa bewohnte, die vorherrschende. Diese Leute hielten es für Gewissenssache, die Satzungen, die von den schon einen bestimmteren Körper bildenden Pharisäern Judäas aufgebracht waren, zu beobachten. Aber auch Johannes, zuletzt bei Aenon taufend, hatte grossen Einfluss gewonnen, und je weniger an letzterem Ort eine Opposition der Priester, wie früher bei Bethania, störend eingewirkt hatte, um

so leichter musste sich bei den Unzähligen, die den tiefsten Kern des johann. Wesees nicht erfasst hatten, das johanneisch-asketische Element mit dem pharisäisch-gesetzlichen einigen. So waren zwei *Richtungen* im Volke vorhanden, eine rein pharisäische, von Joh. d. T. unberührte, und eine von Joh. gefärbt [1]). Beide brauchten nicht erst durch „Feindseligkeit gegen Jesum" zu einer momentanen Allianz bewogen zu werden, sondern waren bereits innerlich verwandt, weil auf gleichem Boden gesetzlicher Gesinnung wurzelnd.

Dass aber Johannisjünger und Pharisäer von sich selbst in der dritten Person reden können, ist eben so möglich, als dass heutzutage ein Lutheraner zu einem Katholiken sagt: „Lutheraner und Reformirte feiern das Frohnleichnamsfest nicht" — oder ein Tory zu einem Repealer: „Tory's und Wigh's halten „auf das Bestehn der Ordnung." —

Mt. 9, 15 soll mit v. 16 f. in krassem Widerspruche stehn (B. B. 118). B. B. zeigt p. 119 recht gut und treffend die Unmöglichkeit der Neander'schen Auffassung, welcher unter den ἀσκοῖς παλαιοῖς die „alte Natur des Menschen" versteht, während offenbar ist, dass nur die „alte Form der Gesetzlichkeit" darunter verstanden werden kann, welche von dem neuen Geiste der Kindschaft durchbrochen wird. — Nun schliesst B. B. also weiter: V. 15 erlaubt Jesus das Fasten; v. 16 f. verbietet er es; er widerspricht sich also. (Vgl. auch Weisse I, 483.) — Es ist aber klar, dass Jesus v. 16 f. nur das Fasten *als gesetzliche Gewohnheit* verbietet, und v. 15 dasselbe nur *als aus innerem Drang und Leben hervorgehend* erlaubt.

Das ἀπαρϑῇ soll „unverständlich gewesen seyn." — Im Gleichniss bedeutet es zunächst die Trennung des Bräutigams von den Brautleuten nach geendeter Hochzeit; im Verbum ἀπαι-

1) Sehr zu beachten ist auch der Artikel οἱ μαϑηταὶ Ἰωάννου bei Mt. wie bei Mk. *Die* Leute kamen, die in Kapernaum der johanneischen Richtung angehörten. Wäre der best. Art. anders gemeint, stünde er nicht zur Bezeichnung der Richtung („die *dortigen* Johanneer"), so müssten damit die Johannisjüger in ihrer Allheit bezeichnet seyn, und οἱ wäre ein Gegensatz von τινές. Wie aber konnten die Evangelisten sagen wollen, „*die* Johannesjünger" sammt und sonders seyen miteinander zu Jesu eingezogen? — Es bedarf keiner Erwähnung, dass auch in Galiläa besonders unter Vornehmeren die pharis. Richtung in einzelnen Individuen bis zu jenem äusserlich-sichtbaren Extrem, wie in Judäa, ausgebildet war, wo sie dann Jesu entschieden feindlich gegenübertrat, z. B. Mt. 9, 34.

ρομαι an sich liegt der Begriff *gewaltsamen* Hinwegnehmens keineswegs. Dass Christus aber seinen Tod damit meinte, und deshalb die passivische Form wählte, ist klar, und wenn denn auch diese Bezeichnung, wie so vieles, den Jüngern erst anderthalb Jahre später deutlich wurde, was that dies? Dass die Evsten uns den Ausspruch mittheilen, beweist, dass er nicht vergessen wurde, sondern die Jünger sich später daran erinnert haben.

De Wette (zu Luk. 5, 39), B. B. (123) u. a. finden zwischen Luk. v. 38 und 39 keinen Zusammenhang, und zwar, wie De Wette sagt, „weil der alte Wein *wirklich besser* ist." — Für dies „ist" wollen wir „schmeckt" setzen, so ist alles klar. Wir verweisen auf die oben gegebene Paraphrase dieses Verses.

3. Dass Jairi Tochter sein „einziges Kind" war, soll Luk. (Str. II, 125) nur deshalb hinzugefügt haben, um die Geschichte „rührend" zu machen. — Mt. erzählt, wie wir auf den ersten Blick sehen, hier, wie bei den Gadarenern, sehr *summarisch.* Er nennt den Mann nicht, giebt das Alter des Kindes nicht an, beschreibt nicht, wie der Vater zuerst die tödtliche Krankheit des Kindes Jesu mittheilt, und der erfolgte Tod erst einige Minuten später von Leuten, die aus dem Hause kommen, berichtet wird, sondern giebt gleich anfangs die Nachricht, das Kind sey gestorben; auch meldet er nicht, welche Jünger Jesus mit hineingenommen. Das sind für Strauss (123) lauter Widersprüche, vor denen ihm die Haare zu Berge stehen. Es ist wahr; wenn ein Schriftsteller, *der sonst sehr genau zu erzählen gewohnt ist,* bei einer einzigen Begebenheit wichtige Umstände auslässt, so ist man zu der Vermuthung berechtigt: „wären diese Umstände vorgefallen, so würde „sie der *sonst so genau erzählende* Schriftsteller gewiss berichtet „haben. Da er es nun nicht thut, so sind sie zweifelsohne nicht „vorgefallen, und andere Schriftsteller, die dieselben dennoch be„richten, müssen im Irrthum seyn." Von Mt. aber wissen wir umgekehrt, dass es durchweg *seine Art und Weise ist, nur die Hauptsachen jeder Begebenheit zu erzählen, und den speciellen Hergang nie zu schildern.* Was soll nun jener Einwurf?

Aehnlich löst sich ein anderer „Widerspruch" (B. B. 135). Mk. erzählt, Jesus habe nur drei Jünger *in das Haus* eintreten, die übrigen aber *vor dem Hause* warten lassen; denn im Hause selbst habe er die Klageweiber ausgetrieben und sey nun mit den drei Jüngern und den Aeltern des Kindes *in die Kammern* gegangen. Luk. specialisirt nicht, wie Jesus erst *in das Haus* und dann im Hause *in die Kammer* ging. Er sagt nur allgemein v. 51: „da Jesus in's Haus ging, liess er niemanden *εἰςελθεῖν* (nämlich

„zum Schauplatz der Todtenerweckung) als die drei Jünger und „die Aeltern.“ B. B. meint, das εἰςελθεῖν müsse nothwendig vom Eingehen *in das Haus* verstanden werden, und so folge denn, die „Mutter“ sey auch auf der Strasse gewesen. — Wir sehen, da wir Luk. nicht für einen Protokollisten halten, die *vis conclusionis* nicht ein, fragen übrigens zum Ueberfluss noch Hrn. B. B., was wohl wahrscheinlicher sey, dass die Frau in ihrem Schmerz ihrem Manne bis unter oder vor die Hausthür entgegenkam, oder dass sie phlegmatisch sitzen blieb?

Warum Jesus nur drei Jünger mitnimmt, und warum gerade diese, davon möchte Str. (126) einen Grund wissen. Er soll uns erst einen Grund sagen, warum Jesus alle übrigen Jünger (NB. es waren noch keine Zwölf auserlesen, sondern ihrer war eine grössere, noch nicht geschlossene Zahl, die sich von den engsten Vertrauten bis zu noch wenig Bekannten abstufte) hätte mitnehmen sollen? — Dass jene drei Jünger die vertrautesten waren und auch nach der Auswahl der 12 blieben, geht aus den späteren Geschichten von der Verklärung und dem Kampf in Gethsemane bekanntlich hervor.

Nach Mk. und Luk. verbietet Jesus, Aufsehen zu machen; nach Mt. wird die Geschichte allenthalben bekannt (B. B. 135 ff.). Soviel sieht aber jedermann, dass, nachdem die Klageweiber einmal (Mt. 9, 24; Mk. 5, 40; Luk. 8, 53) den Tod des Kindes *gewiss wussten*, das nachherige Lebendigseyn desselben sowenig, als Jesu Wirksamkeit dabei, verborgen bleiben konnte; dass mithin Jesus bei seinem Verbot (ἵνα μηδεὶς γνῷ τοῦτο) nicht die Absicht gehabt haben *kann*, es solle von der ganzen Geschichte niemand etwas erfahren. Was er wollte, ist vielmehr klar. Die Aeltern waren gewiss geneigt und versucht, Jesu That allen Bekannten zu erzählen. So war grosses Aufsehn nicht zu vermeiden. Jesus wollte das nicht. Aus dem Munde der Aeltern sollte niemand den Vorfall hören. Dass diejenigen, welche das Kind todt gesehen, muthmassten, Jesus müsse es erweckt haben, und sich so, wiewohl langsam, geräuschlos und unbestimmt, die Kunde verbreitete, konnte und wollte der Herr nicht hindern.

Dass Mk. und Luk. die Worte Jesu ἡ παῖς ἐγείρου κλ. mittheilen, darauf kann (Str. 126) „nur im entgegengesetzten Sinne „Gewicht gelegt werden“, d. h. wie B. B. (137) uns deutlicher explicirt: die Evsten „fühlten, wie gross die *Zauberei* seyn müsse“, um einen Todten wiederzubeleben, deshalb glaubten sie eine „Zauberformel“ mittheilen zu müssen. Dies führt uns auf die dogmatischen Einwürfe.

4. Todtenerweckungen sind unmöglich. (Str. II, 142 und 144 f. Weisse II, 259.) Soviel beweist nun Str. allerdings ganz richtig, dass ein *magnetischer Einfluss* höchstens noch auf Nervenkranke, schon nicht mehr auf Blinde, Stumme, am wenigsten auf einen völlig in Destruktion übergangenen Organismus stattfinden könne. Dies geben wir ihm zu. Giebt es aber einen *allmächtigen Gott*, durch dessen ewigen Willen alle Organismen und überhaupt alles sein Daseyn hat, und ist in Christo diese absolute Herrschaft des Willens über das Seyn in zeitlicher Form erschienen, so sehen wir nicht ein, warum diese Allmacht nicht ebensogut im Stande seyn soll, einen destruirten Organismus wieder zu organisiren, als überhaupt *schöpferisch* zu wirken. — Ein anderer, wichtigerer Einwurf ist der, „ob denn den Auferweckten ihre Erweckung, was ihr ewiges Heil betrifft, zu Gute gekommen sey", oder schärfer gefasst: ob es geschehen konnte, dass bereits Vollendete aufs neue in die Kämpfe und in die *Möglichkeit des Abfalls* zurückgeführt wurden. Wir haben hier keineswegs einmal nöthig, uns auf eine *gratia irresistibilis* zu berufen. Besteht nur überhaupt eine *Allwissenheit* und *Präscienz* Gottes, und nahm der menschgewordene Sohn Gottes an dieser Präscienz in so weit Theil, dass ihm *in zeitlich-historischen Einzelfällen* die Kraft prophetischen Schauens im höchsten Maasse gegeben war, so fällt jede Schwierigkeit hinweg.

Weit wichtiger ist ein dritter Einwurf, den Str. ganz vergessen hat, und den wir selbst nachholen wollen. „War es nicht „an sich grausam, einen zur *Seligkeit* bereits eingegangenen in „die Leiden der Zeitlichkeit zurückzuführen?" — Allerdings. Aber erstlich könnte man dagegen bemerken, dass vor Christi Tod die Seelen noch nicht in den Himmel, sondern noch in den Scheol kamen. Jedoch würde dies für Fälle wie Apsche 9, 40; 20, 10 nicht ausreichen. Tabea und Eutychus wurden allerdings aus der *Seligkeit, dem ewigen Leben,* in das irdische Leben zurückgerufen. Aber ein anderes Moment muss beachtet werden. Die *Substanz* der Seele ist vom *Bewusstseyn* zu unterscheiden; das Bewusstseyn, die *memoria,* kann abbrechen für einige Zeit, bei unveränderter *Substanz* der Seele. Der Magnetische, wenn er in seinen Schlaf fällt, bricht eine angefangene Periode oft plötzlich ab, und wenn er, vielleicht eine Stunde nachher, aus dem Schlaf erwacht, setzt er die Periode bei dem Wort und der Silbe fort, wo er stehen geblieben war, und weiss von dem zwischen hineingetretenen *ungebundneren* Seelenzustand nichts mehr, während er dagegen im ungebundneren Zustand des magnet. Schlafs alles

und noch mehr wusste, als im gebundenen Zustand des gewöhnlichen Wachens. So wird der Zustand völliger Entleiblichung der Seele sich zu dem des Gebundenseyns der Seele in den Leib ähnlich verhalten. Von jenem Zustand aus überschaut die Seele diesen, aber nicht umgekehrt. Von diesem aus betrachtet, *erscheint* daher jener, der Zustand des Entleiblichtseyns, da wir in ihn nicht hineinblicken können, als ein *Entschlafenseyn* (das *κεκοίμηται* Jesu ist nicht bedeutungslos) sowie man ja auch den Zustand relativer Lösung der Seele von den gewöhnlichen Leibesorganen im Magnetismus als „magnetischen *Schlaf*“ bezeichnet, obwohl der „Schlafende“ dabei herumgeht und sich unterredet.

5. In der Geschichte vom blutflüssigen Weibe hätte Str. gern einige *Widersprüche* gefunden, als da sind, dass Mt. zwischen v. 21 und 22 wieder einiges Detail weglässt (leider nach seiner *Gewohnheit!*), dass er nicht erzählt, wieviel die Frau schon mit Aerzten zu thun gehabt (eine unverzeiliche Auslassung! kam doch darauf alles an!), dass *Mk. allein* berichte, der Zustand der Frau sey eher schlimmer, als besser geworden. (Str. II, 86 f.) Nun beweist freilich der Kritiker selbst (p. 88), dass wenn die Frau wirklich 12 Jahre krank gewesen, sie *ohne Zweifel* Aerzte werde gebraucht haben, und dass, wenn sie wirklich am Ende des 12ten Jahres noch krank war, ihr diese *ohne Zweifel* nicht hatten helfen können, und dass es *ohne Zweifel* ging, wie es bei langwierigen Leiden geht, die nicht besser, sondern schlimmer zu werden pflegen, je mehr sie inveterascirt sind. Anstatt aber daraus den einzig vernünftigen Schluss zu ziehen, dass, wenn die kurze Beschreibung Mt. v. 20 wahr sey, die längere des Mk. und Luk. nothwendig ebenfalls wahr seyn *müsse,* schliesst der Held der neueren Logik: *ergo* haben Luk. und Mk. ihre Schilderungen nur zusammenconjekturirt, und — fahren wir in Straussens Namen fort — *ergo* hatte die Frau zwölf Jahre lang keinen Arzt gebraucht, und es war ganz von selbst immer besser und wohl ganz erstaunlich gut mit ihr geworden — was nun freilich viel wahrscheinlicher ist!

Dass Mt. v. 19 die wichtige Notiz, dass ausser den Jüngern auch noch andere Leute mitgingen, vergessen hat, ist (Str. 86) auch ein Widerspruch. Versteht sich! —

Ein Hauptgenuss für die negativen Kritiker erwächst aber aus der *„rein physischen“* Kraftmittheilung Jesu, welche zwar in das System Weisse's, keineswegs aber in das von Str. [2]) und

2) Pag. 89. Jesus soll erscheinen „wie eine geladene elektrische Batterie, „die beim Betasten sich entladet.“ Br. Jud. v. 17—19.

B. B. (II, 124) passt. Beide behaupten, die Frage *τίς ὁ ἁψάμενός μου* sey offenbar „eine ernstlich gemeinte“; Jesus kenne die Frau nicht, bis sie sich zeige; zum Ueberfluss berufen sich die Herren auf die Worte bei Mk. *ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν*, welche sie (nach De Wette) übersetzen „da Jesus *fühlte*, es sey eine Kraft von ihm ausgegangen“. Leider müssen wir nun gegen diese Uebersetzung einige Bedenklichkeiten erheben. Zuvörderst bitten wir uns eine n. t. Stelle aus, wo *ἐπιγινώσκειν* von *körperlichem Empfinden* gebraucht ist. In den apost. Briefen, sowie in der Stelle Mt. 11, 27 bezeichnet es die *rein intellektuale* Erkenntniss der christl. Wahrheit; ähnlich steht es Mt. 17, 12, dass die Juden in Joh. d. T nicht den Elias erkannt hätten. Von gewöhnlichem Erkennen einzelner Objekte mit dem *Verstande* wird es gebraucht in den Stellen Act. 27, 39; Luk. 1, 4; Act. 22, 24; 24, 8, ebenso 12, 14. Ebenfalls von *verständiger Einsicht in Lebensverhältnisse* Act. 25, 10; von allwissendem Durchschauen aber in den Stellen Mark. 2, 8 und Luk. 5, 22. Ein unwillkührliches Fühlen *mit den Nerven* habe ich nirgends mit *ἐπιγινώσκειν* bezeichnet gefunden. — Nun könnten wir weiter fragen, was das *ἐν αὐτῷ* solle, wenn *ἐπιγν.* auch wirklich *fühlen* hiesse. Folgt doch das *ἐξ αὐτοῦ* noch nach! — Hienach dürften wir uns wohl folgende Uebersetzung erlauben: „da aber Jesus in sich (seinem Innern) um die aus ihm ausgegangene Kraft wohl wusste.“ — Weiter glauben wir aus den Worten Luk. 8, 47 *ἰδοῦσα δὲ ἡ γυνὴ ὅτι οὐκ ἔλαθεν*, schliessen zu dürfen, dass dem Sinne dieses Evsten nach Jesus das Weib *allerdings kannte und wusste*, und überhaupt appelliren wir an das gesunde Gefühl jedes unbefangenen Lesers, ob die ganze Erzählung den Eindruck mache, als fühle Jesus eine körperliche Kraftentladung, und inquirire nun so lange, bis er endlich herausgebracht, wer die ihm unbekannte Veranlassung sey; oder ob nicht vielmehr den Eindruck, als wisse Jesus nicht nur die Person, sondern schaue ihr auch tief in's Herz, und frage nur, um sie zu freimüthigem Hervortreten zu nöthigen, und zu bedeuten, dass *nicht eine magische Kraft*, *sondern ihr Glaube* sie geheilt habe —?

§. 67.

Vorfälle nach der Rückkehr.

(Zwei Blinde. Besessenstummer. Gichtbrüchiger durch das Dach.)

(Mt. 9, 27—34 und 1—8. Mk. 2, 1—12. Luk. 5, 17—26.)

Als Jesus von der Wohnung des Jairus nach Hause ging, folgten ihm zwei Blinde mit dem Ruf: „Erbarme dich unser, du Sohn Davids“ bis in

seine Wohnung. Hier fragte er sie: „*Glaubet* ihr, dass ich euch helfen kann?" Auf die Bejahung dieser Frage hin, berührte er ihre Augen mit den Worten: „Euch geschehe nach eurem Glauben." Da wurden ihre Augen aufgethan; er aber bedrohte sie, es niemanden zu sagen; doch erzählten sie es allenthalben. — Da diese hinausgegangen waren, brachte man einen Mann, der durch Einwirkung eines Teufels stumm war. Jesus trieb den Teufel aus, und der Mann redete. Da wunderte sich das Volk und sprach: „Solches ist in Israel noch nicht geschehen"; die Pharisäer aber sprachen nach ihrer Gewohnheit, Jesus treibe die Teufel aus durch den Obersten der Teufel. — Als nun Jesus in seiner Wohnung war, und die um ihn sich drängenden Leute lehrte, brachten vier Männer einen Gichtbrüchigen auf einem Bette getragen. Und da sie der Menge wegen ihn nicht zu Jesu bringen konnten, stiegen sie (auf der Treppe, die nach paläst. Bauart bei jedem Hause von aussen auf das Dach führt) auf das platte Dach, hoben die Ziegelplatten an der Stelle, wo sie gesehen hatten, dass Jesus unten sass, ab, und liessen den Kranken vor Jesu Füsse nieder. Da nun Jesus diesen Glauben sah, sprach er: „Dir sind deine Sünden vergeben." Etliche Schriftgelehrte, die zugegen waren, dachten in ihren Herzen: „Wer kann „Sünden vergeben, als allein Gott?" Jesus aber, der ihre Gedanken wusste, sprach: „Warum denket ihr Böses in euern Herzen?" und verwiess sie darauf, dass sie eben an seiner Wunderkraft seine Gottheit hätten erkennen sollen; denn keines von beiden sei leichter als das andere, Sünden zu vergeben und Wunder zu thun. Dann rief er zu erneutem Beweise, dass er zu beidem Macht und Recht habe, dem Kranken zu: „Stehe auf, und nimm dein Bette und gehe heim." Und er stand auf, und trug sein Bette hinaus, und priess Gott. Die es aber sahen, die überkam heilige Scheu, und sie priessen Gott.

---

1. Dass Blindenheilungen sich nicht durch *Magnetismus* erklären lassen, hat Str. (II, 60) treffend dargethan. — B. B. meint (II, 137 ff.), Mt. habe offenbar hier die Nachricht von der Heilung des Blinden zu Jericho, die er bei Luk. und Mk. fand, zum erstenmal, und später zum zweitenmal abgeschrieben, auch beidemale die Zahl der Blinden verdoppelt. Gewiss höchst wahrscheinlich! Auch sind unsere beiden Blinden den jerichuntischen Blinden darin in der That sprechend ähnlich, dass diese wie jene — blind sind. Auch kann das Faktum, dass jemand blind sey, nicht öfter als einmal vorkommen, wie das in der grossen Blindenanstalt zu Nürnberg zu sehen ist, wo (ich konstruire das freilich nur apriori) immer nur ein Blinder blind ist, die übrigen aber sehend. — Auch konnte, wenn es wirklich mehrere Blinde in der Welt gegeben hätte, Jesus begreiflich nur einen derselben heilen. Das ist ja alles so eklatant, dass selbst ein Blinder es sehen muss!

2. Natürlich ist auch der Besessenstumme „von Mt. *zweimal* abgeschrieben" (B. B. §. 41) aus denselben, oben §. 63 be-

leuchteten Gründen. — Dass einer nicht wohl durch Besessenheit *stumm* seyn könne, hat Herr Strauss (II, 15) angedeutet. Dagegen will ich andeuten, dass jemand durch fixe Idee und Geisteskrankheit, mithin durch Störungen des Nervenlebens eben doch stumm seyn könne. Wie aber wiederum das Nervenleben mit dem Besessenseyn zusammenhänge, ist §. 65 zu lesen.

3. In der Geschichte vom Gichtbrüchigen versteht es sich für uns, die wir Strauss kennen, bereits von selbst, dass Mt. darum dem Mk. und Luk. *widerspricht* (II, 82), weil er die Art, wie der Kranke durch das Dach gelassen wurde, nicht schildert. Aber auch Luk. und Mk. müssen sich widersprechen. Da nämlich von jedem Dach aus eine Fallthüre nach unten in das Haus führte, so „kann man unter *διὰ τῶν κεράμων* schwerlich „etwas anderes verstehen, als *diese Fallthüre*", während Mk. dagegen von einem *Aufbrechen des Daches* redet. — Ob wohl die Fallthüren *in die Luft hinab* gingen, so dass die Leute jedesmal vom Dach aus einen ein Stockwerk hohen Luftsprung machen mussten? Oder ob so eine Fallthüre etwa gar mit einer *Treppe* in Verbindung stand? Wenn letzteres, so wird diese Treppe schwerlich in das *Gemach*, sondern wohl eher in eine Vorhalle geführt haben. Wäre der Kranke also durch die Fallthüre in's Haus gebracht worden, so kam er nicht weiter, als durch die Hausthüre, nämlich in den Vorplatz, und war dann ebenso, wie ausserdem, durch das Gedränge im Gemach von Jesu getrennt. Hat uns doch Herr Strauss (p. 84) selbst belehrt „wie konnten die Leute „gerade die Stelle, wo Jesus war, treffen, *fragte sich Markus*" (in aller Welt, wer sollte nicht ebenso fragen!) „wenn Jesus „nicht zufällig unter der Thüre" (auf der Treppe?) „stand, als „dadurch, dass sie das Dach in der Gegend, unter welcher sie „Jesum befindlich wussten, aufbrachen?" Pag. 84 lehrt er uns das; pag. 82, wo es gilt, einen Widerspruch zu angeln, beliebt er davon noch nichts zu wissen. — Luk. wird also doch wohl mit seinen *κεράμοις* schwerlich die Fallthüre gemeint haben. Es wäre auch gar zu sonderbar den Gedanken „er ward durch die „(allerwelt bekannte) *Thür* hinuntergelassen" mit *διὰ τῶν κεράμων* zu bezeichnen!

Aber das Aufbrechen des Daches war gefährlich für die Untenbefindlichen. Mit solch liebevoller Sorgfalt sind Woolston (Disc. 4), Strauss (83) und Bruno Bauer (91) für das Leben derselben bedacht. Letzterer meint, „nur wenn sie in der idea„len Anschauung vorgenommen werde, höre so eine Operation „auf, gefährlich zu seyn". Wiewohl uns nun Herr B. B. selbst

überzeugt hat, dass in der idealen Anschauung die halsbrechendsten Operationen und Salto mortale's ohne alle Gefahr vorgenommen werden und noch gar viel andere Dinge, als Dächer, zerbrochen werden können, so meinen wir doch, das Abheben einiger flach aufliegenden, durch wenigen Mörtel verbundenen Platten könne auch in der realen Wirklichkeit ohne Lebensgefahr der darunterbefindlichen geschehen. Vgl. Winer Realw. I, 284.

Was die Worte „dir sind deine Sünden vergeben" betrifft, so hat sie der neutest. Christus gesprochen einerseits in dem Wissen, dass alle Menschen Sünder sind, andrerseits in besonderem Wissen von diesem Manne. Der Strauss'sche Christus, welcher weder von der allgemeinen Sündhaftigkeit der menschl. Natur etwas weiss, noch auch ein „übernatürliches Wissen" vom Zustand und Leben einzelner Menschen besitzt, kann sie nur in Accomodation (Str. 75 f.) an die sonst (Joh. 9, Luk. 13 vgl. Hoffm. 365) von ihm selbst bekämpfte jüdische Vorstellung, jedes Leiden sey die Strafe einer bestimmten Sünde, gesprochen haben.

§. 68.

Weitere Vorfälle aus jener Zeit.

(Berufung und Mahl des Levi. Frage: Ist er nicht des Zimmermanns Sohn?)

(Mt. 9, 9—13; 13, 53—58. Mk. 2, 13—17; 6, 1—6. Luk. 5, 17—32.)

Bei einem Ausgang an den See sah Jesus einen Mann, der Matthäus (Levi) hiess, am Zolle sitzen, und sprach zu ihm: Folge mir. Matthäus leistete der Aufforderung augenblicklich Folge. Und bald darauf bereitete Levi dem Herrn ein grosses Gastmahl in seinem Hause, wozu er viele seiner Standesgenossen und Bekannten, lauter Leute, die als „Sünder" verachtet waren, einlud. Da die Schriftgelehrten und Pharisäer nun sahen, Jesus gehe bei Zöllnern und Sündern zu Tische, murrten sie darüber bei Jesu Jüngern. Jesus aber, der es hörte, sprach: „Die Gesunden bedürfen des „Arztes nicht, sondern die Kranken. Lernet, was es heisse: Gott will Barm- „herzigkeit und nicht Opfer. Ich bin gekommen, die Sünder zur Busse zu „rufen und nicht die Gerechten." — Bald darauf wanderte Jesus nach Nazareth, und lehrte daselbst an einem Sabbath in der Synagoge. Zwar erstaunten alle über ihn, aber bei dieser äusserlichen Verwunderung, *dass der Zimmermannssohn so auftrete*, hatte es sein Bewenden; gläubige Herzen und Vertrauen auf seine Gotteskraft fand Jesus nicht, so dass er nur wenige Kranke zu heilen Gelegenheit fand, und seinen Landsleuten es sagte, „ein Prophet gelte nirgends weniger als zu Hause." Von da aus zog Jesus in Galiläa umher.

1. Daraus, dass der *Apostel* Matthäus im Apostelkatalog des ersten Ev. (10, 3) als ὁ τελώνης bezeichnet wird, erhellt mit Bestimmtheit, dass auch in unserer Erzählung mit dem ἄνθρωπος καθήμενος ἐπὶ τὸ τελώνιον Ματθαῖος λεγόμενος der *Apostel* Matthäus, und nicht etwa eine andere Person gleiches Namens gemeint ist [1]). Um so grösser erscheint die Schwierigkeit (De Wette z. d. St.; Sieffert, Ursp. des ersten Ev., pag. 58; Str. I, 568 f.; B. B. II, 99), dass Mk. und Luk. statt des *Matthäus* einen *Levi* nennen, und wenn man schon die Möglichkeit, dass *Levi* nebenbei noch den Namen *Matthäus* hatte, zugeben muss (Str. ibid.), so bleibt es doch schwierig, dass Mk. und Luk. *nirgends andeuten*, dass sie den Levi mit dem im Apostelkatalog (Mk. 3, 18; Luk. 6, 15 und Act. 1, 13) von ihnen selbst genannten Matthäus für identisch halten (Str. 569).

Deshalb meint Sieffert (pag. 59), die Geschichte sey wohl eigentlich mit *Levi* vorgefallen; weil man aber gewusst, dass auch Matthäus zuvor ein Zöllner gewesen, so habe der griechische Bearbeiter des ersten Ev. durch Verwechselung den Vorfall auf den letzten übertragen — eine Annahme, welche darin jedenfalls eine Schwierigkeit hat, dass man nicht begreift, wie der Bearbeiter so etwas ohne weiteres sollte *übertragen* haben, ohne dass er in seinem aram. Original, wo er, weil es von Mt. selbst herrührte, am ersten die Geschichte hätte zu finden hoffen müssen, eine Spur davon fand. B. B. (98) macht die Sache viel kürzer ab. Die Berufung eines Jüngers Levi war erzählt. Unter den Zwölfen kam kein Levi vor. Jener Jünger musste aber, so dachte der „Kompilator“ des ersten Ev., einer von den Zwölfen seyn; also frischweg sucht er sich aus den letzteren den ersten besten Namen aus, und setzt ihn an Levi's Stelle.

Wäre nicht da die Annahme einfacher, die für die erste

---

1) Str. wirft (I, 571 f.) die Frage auf, ob der Evangelist Mt. von sich selbst in der dritten Person habe reden können, eine Frage, welche eigentlich in den zweiten Theil dieser Schrift gehört, da sie zur Entscheidung dient, *ob der griech. Mt. von Mt. selbst geschrieben sey.* Für uns, die wir das Gegentheil zu *beweisen* gedenken, fällt alle Wichtigkeit jener von B. B. (II, 98) verneinten Frage hinweg. Str. giebt die Möglichkeit, dass ein Schriftsteller von sich selbst in der dritten Person erzähle (wie z. B. *Josephus*) mit Recht zu, erwartet aber wunderlicherweise, Mt. hätte, wenn er *selbst* das Ev. geschrieben, die μεγάλη δοχή doch näher beschreiben müssen. — „*Unbescheiden*“, wie manche behaupteten, wäre eine solche Beschreibung allerdings nicht gewesen; ob sie aber *nöthig* war? ob irgend ein Grund dafür da war?

Christenheit so wichtigen zwölf Apostel seyen bei dem vielfachen gegenseitigen Verkehr der ersten Christengemeinden (vgl. Act. 11, 29 und die Schlüsse der apost. Briefe, z. B. Röm. 16; 1 Cor. 16) den Lesern des zweiten und dritten Evangeliums so bekannt gewesen, dass die Notiz, Levi sey mit Matthäus identisch, *unnöthig* war, weil alle wussten, dass Matthäus auch Levi heisse? — Dass Mk. und Luk. in ihren Apostelkatalogen dem Matthäus „nicht „einmal den Zusatz ὁ τελώνης geben" (Str. 569), ist sehr begreiflich. Sie führen nur dann Prädikate oder Beinamen auf, wenn es gilt, gleichnamige Personen zu unterscheiden.

Eine gefährliche Aehnlichkeit soll (Str. I, 570) darin liegen, dass Levi ebenso vom Zoll weggerufen wird, wie die vier ersten Jünger von den Netzen. Freilich, wie kann jemand, der schon vier Fischer von den Netzen abrief, später auch noch einen Zöllner vom Zoll abrufen? Der Abwechslung halber musste er vielmehr dem Zöllner befehlen, beim Zolle sitzen zu bleiben.

Denn allerdings (Str. 570 f. B. B. II, 107) dieses schnelle Hinwegrufen ist auch *an sich undenkbar*. Zwar muss Str. zugeben, dass Jesus und Levi, beide in Kapernaum wohnend, sich nicht unbekannt seyn *konnten*. Aber darin liegt eben die Schwierigkeit; „je länger Jesus ihn schon beobachtet hatte, desto leichter konnte „er Gelegenheit finden, ihn *allmählich* und *ruhig* in seine Nachfolge „zu ziehen, statt ihn so tumultuarisch mitten aus seinem Beruf „herauszureissen." Wer sähe das nicht ein! Jesus konnte warten, bis Levi einmal gerade nicht am Zoll sass; er konnte ihn ganz „allmählich" daran gewöhnen, erst eine Stunde lang, dann zwei, dann drei Stunden es in seiner Gesellschaft auszuhalten; er konnte ihn anleiten, anstatt, wie bisher von 7 — 12 Uhr, nun erst von 8 — 12, dann von 9 — 12 und so immer kürzere Zeit am Zoll zu sitzen, bis der Mann des Zolles, wie ein Säugling des Zullers, am Ende ganz entwöhnt war. Da könnte nun freilich ein unvernünftiger, unkritischer Mensch denken, damit wäre wenig gewonnen gewesen. Habe Jesus einmal gewollt, Levi solle sein mit so vielem Unrechtthun verbundenes Zöllnergewerbe aufgeben und ihm nachfolgen, so sey es am Ende das kürzeste und beste gewesen, ihn rasch zu einem festen Entschluss zu bewegen. — Dass Levi diesen Entschluss dem Oberzollamte nachher wird angezeigt haben, ist kein Zweifel, brauchte aber von den Evsten nicht erzählt zu werden, weil die Evsten keine Zollschreiber sind. Zweifelsohne wird man alsbald die Zollstelle an einen anderen verpachtet haben, und geschah das auch erst acht Tage später, so betraf der aus so langem Intermittiren der Zollerhebung er-

wachsende Schaden lediglich den Levi, keineswegs den Staat. Denn bekanntlich waren die Zölle verpachtet. So „rücksichtlos „verliess also Levi seine Pflicht" (B. B. 107) [2]).

2. Mt. v. 10 und Mk. v. 15 sagen: „und es geschah, als Je-„sus in seinem Hause zum Essen war". Daraus lesen Str. (571) und B. B. (102 f.) heraus, nach der Darstellung beider Evsten sey das Gastmahl *unmittelbar nach der Berufung* gehalten worden. — Mt. v. 11 und Mk. v. 16 sagen: „da die Schriftgelehrten und „Pharisäer sahen, dass Jesus mit Zöllnern und Sündern esse". Dies soll nach Str. (573) und B. B. (103) unmöglich seyn, weil das Mahl *im Hause* war, und die Schriftgelehrten „wohl nicht „aussen werden gewartet haben, bis Jesus herauskam." — Das allerdings nicht; sie müssten denn, bevor sie gesehen hatten, Jes. esse bei einem Zöllner, schon die Absicht, „so etwas zu sehen", gehabt und der Reihe nach vor allen Zöllnershäusern gewartet haben, bis Jesus aus einem derselben endlich einmal herauskam. Da es nun weder die Meinung des Evsten seyn kann, die Schriftgelehrten hätten durch die Wand gesehen, noch sie hätten aussen gewartet, so wird mit dem *ἰδόντες* wohl ganz einfach das gemeint seyn, dass vorübergehende Schriftgelehrte Jesum und seine Jünger sammt den übrigen Gästen aus des Zöllners Hause herauskommen sahen. Und das hat gar keine Schwierigkeit.

Dass in Jesu Worten das „*δικαίους*" ironisch gesagt sey, dass nämlich Jesus die Schriftgelehrten nicht als *wirklich-gerechte*, sondern als *eingebildet-gerechte* bezeichne, hat B. B. (II, 104) richtig eingesehen. Neu ist die Entdeckung nicht. — Der Zusammenhang von Mt. v. 13, welchen B. B. (105) nicht finden kann, ist klar. Jesus sagt: „Die Gesunden bedürfen keines Arztes. Ihr seyd ja gesunde. Wollt ihr, die ihr meiner doch nicht zu bedürfen meint, mir wehren, der armen Kranken mich anzunehmen?" Hiemit hat er ihnen ihre *Unbarmherzigkeit*, hiemit aber auch faktisch das nachgewiesen, dass sie *keineswegs* gesund, *keineswegs* gerecht seyen. Und nachdem er sie nun auch mit Worten ermahnt: „zu „lernen, dass die wahre *Gerechtigkeit* nicht in Opfern, sondern in „der ihnen so völlig mangelnden *Liebe* bestehe", fügt er hinzu: (Lernet dies; denn) „ich bin nicht gekommen, (vermeintlich) ge-„rechte zur Busse zu rufen, sondern Sünder".

---

2) Wir bedürfen also nicht einmal der von Tholuck (Bergpr. 28) gebotenen Hülfe, welche überdies auf der irrigen Vorraussetzung beruht, Mt. erzähle akoluthistisch und *Levi's Berufung* habe nach der *Bergpredigt* stattgehabt.

§. 69.

Wahl der Jünger und Bergpredigt.

(Mt. 5—7. Mk. 3, 13—19. Luk. 6, 12—49.)

Auf einer der in jene Zeit fallenden Wanderungen hatte Jesus eine Nacht im Gebete auf dem Gipfel eines Berges zugebracht. Als es Tag ward, rief er seine Jünger zu sich, und wählte aus ihnen *Zwölfe* zu dem nachherigen Apostelamte aus. Mit ihnen stieg er von dem Gipfel des Berges bis zu einer Fläche (Hochebene) herab, wo eine grosse Schaar Leute aus ganz Galiläa sich gesammelt hatten, und viele Kranke, die geheilt werden wollten. Diesen Anlass benützte Jesus, um nun nach der Auswahl der Jünger vor diesen und dem Volke recht eigentlich und ausführlich darzulegen, *was das Wesen seines Reiches, das Specifische seines Lehrens und Wirkens, der Zweck seiner Thätigkeit sey.* — An die Schaaren der vor ihm gelagerten Leidenden anknüpfend, welche zunächst wohl mit rein irdischen Wünschen und Hoffnungen gekommen waren, begann er (Mt. 5, 3—6; Luk. 6, 20—23) von einer *Seligkeit* derer, die irdisch-unglücklich seyen, zu reden, somit die Blicke über die Sorge um Zeitliches hinaus auf ein ewiges Ziel, auf eine Seligkeit zu lenken, die durch zeitliche Leiden nicht gestört, sondern vielmehr befördert werde. Dagegen sprach er (Luk. 6, 24—26) von einem Unglück derer die in irdischem Besitz und Genusse versunken keine andere Zuflucht der Seelen (παράκλησις) als ihre Fleischesherrlichkeit kannten, nachdem er (Mt. v. 7—12) eine reine, auf das Ewige gerichtete, Gott und die Brüder über alles liebende *Gesinnung* gefordert hatte. — Nach diesem Eingange, worin er die Blicke vom Zeitlichen hinweg auf jene ewige Herrlichkeit, die keine Leiden rauben, und auf die das Ewige allein suchende Gesinnung gewiesen, redete er von der Stellung, die die Seinen, die also gesinnten [1], in der Welt und der Geschichte einnähmen (Mt. 5, 13—16). Wie das Salz da sey, um Speisen zu salzen, wie das Licht. um zu leuchten, so seyen sie (alle Glieder seines Reiches) da, als ein Salz die Welt zu durchdringen. Deshalb auch sey eine innere, unumgängliche Nothwendigkeit vorhanden, dass sie die Kraft des Salzes nicht verlören, dass sie ihr Licht leuchten liessen in guten Werken. — Denn er sey nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen (von seinen Verpflichtungen ohne weiteres zu dispensiren), sondern es zu erfüllen (zu bewirken, dass es *wahrhaft* erfüllt würde). *Was nun eigentlich der in den einzelnen gesetzlichen Bestimmungen liegende* Wille Gottes *sey*, der erfüllt — vollkommener als durch buchstäbliches Halten jener äusseren mosaischen Einzelbestimmungen erfüllt werden solle, legt er nun dar. (Mt. 5, 21—48 vgl. Luk. v. 27 ff.) Den Vorfahren seyen von Gott durch Moses nur bestimmte Ausbrüche der Sünde verboten; wahrhaft erfüllt würden diese Gebote nur, wenn die *Gesinnung* von Sünde frei sey. Nicht nur Todtschlag sey gegen Gottes Wille, sondern schon jeder Mangel an Liebe; nicht nur Ehebruch, sondern schon jede fleischliche Lust; nicht nur Meineid, sondern jede Unwahrhaftigkeit der Gesinnung, die das Schwören überhaupt

---

1) Fälschlich nehmen viele Ausleger (auch B. B. I, 302 f.) an, es sey nur von den 12 *Jüngern* die Rede. Dies ist weder irgendwie im Texte angedeutet, noch passt es auch in den Zusammenhang. Christus *fordert*, sich als Salz zu betragen, von *Allen*, weil *Alle* berufen sind, Salz zu seyn.

nur nöthig mache [2]); nicht nur Ungerechtigkeit, sondern auch lieblose Verfolgung des Rechtes. Zur Vollkommenheit gehöre auch Feindesliebe. Gottes Wille sey mit einem Worte, dass wir so heilig seyn sollen, als er selbst ist. — Nachdem Jesus so auseinandergesetzt, was das Gesetz enthalte, was Gottes ewiger Wille an uns sey, oder (wie Tholuck Bergpr. 24 treffend sagt:) „was es heisse, das Gesetz Gottes im ganzen Umfange zu erfüllen", zeigt er (Mt. 6, 1—18), wie *wir das Gesetz erfüllen müssen;* (nachdem er das Gute, wie es objektiv in den sittlichen *Verhältnissen* sich als Pflicht darstellt, entwickelt hat, geht er ein auf die Art, wie das Gute in uns subjektiv ist als Motiv). *Nicht um selbstischer Zwecke willen*, nicht um des Ansehens bei den Leuten willen, sondern um des Guten selbst willen, aus innerem Triebe zum Guten allein, mit Beziehung auf Gott allein, sollen wir es thun. Dies macht er klar an den Beispielen des *Almosens, Betens* und *Fastens*. — Dann spricht er (Mt. 6, 19—34), indem er durch die Forderung, *alles im Hinblick auf Gott zu thun*, zu dem Anfangs- und Hauptthema (Mt. 5, 3 ff.) zurückgeführt ist, von der Entschiedenheit, womit wir den Willen auf das Ewige richten müssen. Unser Sehnen soll nicht auf irdische Schätze gerichtet seyn. Wie das Auge, des Leibes Licht, nicht trübe seyn darf, so darf auch der Geistesblick nicht getrübt seyn durch Schauen auf Dunkles; entschieden müssen wir, nicht zweien Herren dienend, von dem dunkeln Mammon hinweg auf das Ewige blicken. So sollen wir auch nicht in irdischen Sorgen uns abmühen; sondern auf den Herrn schauen, der für uns sorgt. — Nachdem Christus solch entschiedene Gesinnung, solche Strenge gegen uns selbst, gefordert hat, folgen (Mt. 7, 1—11, vgl. Luk. 6, 27—40) einzelne Forderungen, denen der Gedanke zu

---

2) So löst sich (beiläufig bemerkt) auch das grosse Problem, ob *Scheidung aus andern Gründen als Ehebruch*, ob der *Eid* u. s. w. erlaubt sey. Jesus giebt keine Institutionen für die Kirche, sondern sagt nur, was zu *vollkommener Heiligkeit* gehöre, und was umgekehrt alles noch *sündlich* sey. Sündlich ist jede Unkeuschheit, sündlich jede Unlauterkeit, die den Eid nothwendig macht. Daraus ist nun nicht zu folgern, der Eid selbst sey nicht zu dulden; unser Gemeinleben ist eben noch ein von Sünde inficirtes, somit der Eid noch nothwendig. Dereinst in der Vollendung wird jedes Wort ein Eid seyn, und der Unterschied von Eid und solchen Reden, auf deren Wahrhaftigkeit nicht zu bauen wäre, hinwegfallen. Es geht aber andrerseits aus Jesu Wort Mt. 5, 32 unzweideutig soviel hervor, dass, eine um andrer Gründe als der Hurerei willen abgeschiedene zu freien, *sündlich* und *dem Willen Gottes zuwider* sey. Daraus ergeben sich also einfach die beiden praktischen Folgerungen: 1) Der Staat, weil er den Geist christlicher Heiligung nicht *geben* kann, darf ihn auch nicht *fordern;* er muss die Scheidung um andrer Gründe als fleischlichen Ehebruchs willen zulassen. 2) Die Kirche darf einen Akt, den der Herr für einen *sündlichen* erklärt hat (die Ehe mit einem um andrer Gründe als πορνεία willen geschiedenen Individuum) nicht im Namen des dreieinigen Gottes *segnen*, ohne die heilloseste Blasphemie zu begehen. — Die Vereinigung jener *Toleranz der Staatsgesetze* mit dieser *Kirchenzucht* liegt in dem Institut der Civilehe.

Grunde liegt, *dass wahre Strenge gegen uns selbst mit Milde gegen Andere unzertrennlich verbunden sey.* Wir sollen nicht richten; wer den Splitter im fremden Auge sieht, vergisst des Balkens im eigenen. Dies unberufene Richten über Andere (nothwendig mit Gewissenlosigkeit über sich selbst verbunden) ist der Verderb des wahren Geisteslebens, der uns verliehenen Erkenntnisse und Kraft, die dann wie eine den Säuen vorgeworfene Perle im Dienst der Sünde (der Lieblosigkeit, Eitelkeit, Selbstsucht) *missbraucht* wird. — Von der diesen Worten schon zu Grunde liegenden Wahrheit aus, dass vielmehr, wer wahrhaft Gottes Willen thun wolle, seine eigene Schwäche inne werde, redet nun Christus vom Gebet um den Geist Gottes, und von dieses Gebetes sicherer Erhörung. — Dann fasst er in einem Schlusse (Mt. 7, 12—17; Luk. 6, 43—49) noch einmal kurz die *Forderung der Nächstenliebe, die Schwierigkeit des rechten Weges* („enge Pforte"), aber auch die *Nothwendigkeit der Früchte* zusammen, und endigt mit dem Gleichniss von dem auf Sand, und dem auf den Fels gebauten Hause; womit er ermahnt, das nun durch diese Rede gebaute nicht als ein auf Sand gebautes verwehen und wegraffen zu lassen, sondern als ein auf Felsen gebautes fest zu bewahren.

---

1. Die Situation der Bergpredigt hat unbedeutende Schwierigkeiten. Denn wenn Bruno Bauer (Syn. I, 283 f.) nicht begreifen kann, wie Mt. nach einer 4, 23—25 vorangegangenen *allgemeinen* Schilderung nun 5, 1 mit ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους anknüpfen könne, weil letzteres offenbar von einem *bestimmten* Falle handle, so bitten wir ihn die deutschen Worte: „Es folgten ihm (gewöhn- „lich) Viele. Da er nun (einmal) die Menge der Leute sah „u. s. w." anders zu übersetzen, als Mt. es gethan hat. Wenn er aber (288) die bereits von Gfrörer (h. S. I, 139 f) gemachte Entdeckung, noch dazu als wäre sie seine eigene, auftischt: in den Evv. komme nur Ein Berg, und zwar immer derselbe, und zwar unter dem Namen τὸ ὄρος vor (unter andern soll auch der Berg bei Bethsaida, wo die *Speisung* war, identisch mit dem Berge der Bergpredigt seyn!), so scheint diese Entdeckung aus der Anschauung irgend eines Berliners, der keinen andern Berg, als den Kreuzberg kennt, hervorgegangen. Würde nämlich Herr B. B. besser die Geographie von Palästina studirt haben, so würde er wissen, dass es dort nicht (wie in den vulkanischen und manchen Urgebirgen) *eine Ebene und einzelne aus ihr sich erhebende Berge,* sondern vielmehr *eine Ebene und einzelne in sie eingeschnittene Thäler* giebt, so wie in der Juraformation durchweg. Vom mittelländischen Meer, an dessen Küsten sich die Tiefebenen Saron und Sephela hinziehen, steigt der Landrücken allmählich empor. Eine Hochebene zieht sich bis an den Jordan, wo sie steil abfällt. Nur einzelne Bäche, worunter der Kischon am bedeutendsten,

schneiden tiefe, schroffe und schmale Thäler ein. Wer mithin im Thal oder am See Genesareth sich befindet und aufwärts steigt, der kann nicht sagen, er gehe auf *„einen bestimmten Berg“*; denn er steigt auf eine viele Stunden weit sich fortsetzende Ebene. Wenn also Jesus bei der *Speisung* vom See Genesareth aus in die Höhe stieg, so fand hier jener *allgemeine* Gegensatz von *unten* und *oben* statt, er konnte entweder *ἐπὶ θαλάσσης* bleiben, oder musste *τὸ ὄρος* — die *bekanntlich* den See rings einschliessende Höhe — besteigen. — Einzelne Bergkuppen, die sich auf der Hochebene selbst wieder oder auf kleinen Tiefebenen erheben, wie z. B. der *Tabor*, haben freilich Namen. An den Stellen des Ev. aber, wo es heisst, Jesus habe *τὸ ὄρος* bestiegen, sind entweder keine solchen Kuppen gemeint, oder der Evangelist (wie jeder, der in einem Gebirgslande gelebt hat) nennt nicht die Lokalität, sondern nur den allgemeinen Gegensatz von unten und oben.

Hiemit verschwindet auch die Schwierigkeit, dass Jesus nach Mt. 5, 1 *auf den Berg*, nach Luk. 6, 16 *vom Berge herunter* ging, um die Bergpredigt zu halten. (Str. I, 598 ff. B. B. I, 288.) Mt. berichtet uns einfach, der Schauplatz der Predigt sey *auf dem Berge*, d. i. also gleichsam im oberen Stockwerk des Landes, in der Region der Hochebenen, nicht in der der Thäler, gewesen. Luk. beschreibt, wie Jesus auf den Berg ging zu beten, und dann auf einen ebenen Platz (der gross genug war, die Menschenmenge zu fassen, womit also nicht „eine weniger jähe Stelle des Abhangs“, mit Tholuck, gemeint seyn kann) herabstieg. Da nun die *Thäler* der Kalkgebirge und namentlich Palästinas bei weitem keine solche Fläche darbieten (schon deshalb, weil in den wasserreichen Thälern jedes Fleckchen benützt und bebaut wird), so ist die Ebene nirgend anders als *oben auf dem Berge* zu denken [3]). Jesus hatte zuvor eine diese Ebene überragende Kalksteinkuppe bestiegen, und war dann auf die Hochebene herabge-

3) Wer die sogenannte *fränkische Schweiz*, welche derselben Formation, wie Galiläa, angehört, bereist hat, weiss, was er sich zu denken hat, wenn jemand z. B. vom *Adlerstein* aus oder von den Felsen der *Gössweinsteiner Burg* aus auf die *„Ebene“* heruntersteigt. Beachtenswerth bleibt es immer, dass auch die Tradition (vgl. Raumer Paläst. p. 31) die über der *Hochebene Szaffad* aufsteigende Felskuppe *Kerun el Hottein* als Lokal der Bergpredigt nennt, eine Kuppe, die überdies selbst wieder zwischen vier Felsenecken einen breiten niedrigeren Sattel bildet, ähnlich der *Ehrenbirg* bei Vorchheim.

gangen. Nimmt man nun aber (mit Lange) diese Situation einer *hochgelegenen Ebene* an, so fällt jeder Anlass weg, der Lokalität wegen die Rede Luk. 6 mit der Rede Mt. 5 ff. für nichtidentisch zu erklären.

2. Dass Luk. (6, 13) nicht von einem momentanen Herzurufen der etwa zuvor schon gewählten Zwölfe redet, sondern von ihrer ersten Auswahl, hat B. B. (II, 179) mit Recht festgehalten. Wenn er aber (181) behauptet, Mk. erzähle die *„Ausrüstung“* (Aussendung) der Jünger und Mt. habe die *Wahl* mit der *Aussendung* „kombinirt“ und „unter einander gewirrt“, so hat dies keinen Sinn. Hätte Herr B. B. genau in sein neues Testament gesehen, so würde er sich überzeugt haben, dass Mk. (3, 14) weder die „Ausrüstung“ noch die „Aussendung“, sondern die *Wahl* der Jünger erzählt, und dabei nur ein für allemale bemerkt, welches Amt und welche Kräfte dieselben empfingen. Mt. aber hat das Faktum der *Wahl* nicht erzählt (freilich wieder eine unverzeihliche Auslassung), sondern berichtet nur die in ihren Folgen ungleich wichtigere *Aussendung*, und musste, eben weil er die *Wahl* nicht erzählt hat, nun bei der *Aussendung* die Namen der Zwölfe nennen, wenn anders er dieselben nicht ganz übergehen wollte.

Dass die Wahl vor der „Bergrede“ geschah, davon lässt sich nach Str. (I, 576) „gar kein Grund denken“. — Ein Grund, weshalb sie da *nicht* geschehen seyn sollte, lässt sich aber, dünkt mir, auch nicht denken. Sondern umgekehrt könnte ich mir einen guten Grund denken, weshalb die Bergpredigt nach der Wahl der Jünger geschah. Doch davon unten.

Die Frage Schleiermacher's (Luk. pag. 88), ob es wohl je „eine feierliche Berufung und Einsetzung aller zwölf App. gegeben hat“ oder ob nicht vielmehr „das besondere Verhältniss „der Zwölfe sich *allmählich von selbst* so gestaltet habe“, erledigt sich theils durch die Bemerkung, dass sicherlich jene Zwölfe aus dem Kreise derer gewählt wurden, die „allmählich“ dem Herrn, wiewohl selbst wieder in verschiedener Abstufung am nächsten getreten waren, theils durch das, was Str. (I, 577 f.) mit Beziehung auf die Wichtigkeit der Zwölfzahl und auf die Stellen Mt. 19, 28; 10, 6; 15, 24, 9, 36 sehr richtig gegen Schleiermacher erwiedert hat. — Ebenso richtig ist, was Str. (580) über das zeitliche *Auskommen* dieses Kreises sagt, wo er theils auf die Gastfreundschaft des Orients im Allgemeinen, theils auf die Stellen Luk. 8, 2 f.; 12, 6; 13, 29 und andrerseits auf Mt 19, 27 ff. hinweist.

Was aber die Namen der Jünger betrifft, so thun sich zwei Fragen auf.

Erstlich glaubte man nicht nur aus Joh. 1, 46 (wie De Wette 1, 1, 107 und B. B. II, 185 meinen), sondern auch aus Joh. 21, 2 schliessen zu dürfen, *Nathanael* müsse einer unter den Zwölfen gewesen seyn. Da nun unter den Zwölfen kein Nathanael vorkömmt, so hielt man, weil Nath. (Joh. 1, 46) als Bekannter des Philippus vorkömmt, und in drei Apostelkatalogen (Mt. 10, 3; Mk. 3, 18; Luk. 6, 14) *Bartholomäus* mit *Philippus* zusammengestellt wird, den *Nathanael* für identisch mit *Bartholomäus*. Hier bemerkt nun Strauss (591 f.) sehr richtig, dass dies insofern ganz gut angehe, als בר תלמי „nur die Bezeichnung des Sohnes vom Vater her", mithin ein *Beiname* sey, dass aber die Stellen Joh. 1, 46; 21, 2 keineswegs hinreichten, um zu *beweisen*, Nathanael müsse einer der Zwölfe gewesen seyn. Doppelt lächerlich ist es also, wenn B. B. (a. a. O.) einen *Widerspruch* zwischen Joh. und den Syn. zieht, da weder jener den Nathanael als einen der Zwölfe bezeichnet, noch bei diesen der Name Bartholomäus eine Identifikation mit Nathanael unmöglich macht.

Zweitens nennt Mt. (10, 3) einen *Λεββαῖος* (mit dem kritisch verdächtigen Zusatz ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος), Mk. (3, 18) aber an dessen Stelle einen Θαδδαῖος und endlich Luk. (6, 16; act. 1, 13) einen *Judas Jakobi*. Ist nun auch jener Zusatz bei Mt. unächt (was bei der geringen Anzahl von codd., die ihn auslassen, keineswegs ausgemacht ist), so bleibt es doch wahr, dass die beiden Namen *Lebbäus* (von לב) und *Thaddäus* (von תד = שד *mamma*) eine wenigstens *ähnliche* Bedeutung haben. Man kann aber *Θαδδαῖος* ebensogut von שדי *potens* ableiten, wo es dann mit *Λεββαῖος*, der *beherzte* (vgl. über diese Bedeutung von לב besonders Num. 32, 7 und 9; Deuter. 20, 3 und 8; Jos. 7, 5; Jes. 13, 7; Ps. 40, 13) völlig übereinkömmt [4]. — So wäre also gegen die Identität des *Lebbäus* bei Mt. mit dem *Thaddäus* des Mk. nichts einzuwenden. Was nun aber den *Judas* des Luk. betrifft, so ersehen wir aus Joh. 14, 22 vor allem, dass unter den Zwölfen ein Judas war. Wir erinnern uns ferner, dass sowohl *Lebbäus* und *Thaddäus* nur ein Beiname ist; wir begreifen, dass gerade das Vorhandenseyn noch eines anderen Judas Ursache genug war, dass Judas Lebbäus von Jesus und anderen Jüngern zu bequemerer Unterscheidung gewöhnlich bei seinem Beinamen genannt

---

4) Ist der *Brief Judä* von diesem Judas verfasst, so stimmt die Art der dortigen zerschmetternden Polemik ebenfalls ganz zu diesem Beinamen.

wurde, so dass es begreiflich wird, wie Mt. und Mk. nur diese letzteren als die gewöhnlicheren nennen, während der aus Quellen arbeitende Luk. darin den eigentlichen Namen fand und mittheilte. Endlich aber beachten wir, wie von Mt. und Mk. *Lebbäus* (Thaddäus) mit dem *Jakobus Alphäi* zusammengestellt wird, Luk. aber als *Judas Jakobi* bezeichnet; da nun (Winer Realw. I, 746) ein solcher Genitiv allerdings nicht selten das *Bruderverhältniss* bezeichnet, so finden wir auch in diesem Zusammenstimmen einen Beweis für die Identität der „dreinamigen Person" (B. B. II, 185. Vgl. Str. I, 593.).

3. Gehen wir nun zur Bergpredigt selbst über. Dass die Luk. 6 mitgetheilte Rede mit der Mt. 5—7 berichteten *identisch* sey, mit andern Worten, dass Jesus, wenn schon er zuweilen kleinere Dikta und Sentenzen bei verschiedenen Gelegenheiten wiederholte, doch nicht zweimal einen Vortrag mit den gleichen Seligpreissungen wird angefangen, und mit demselben Gleichniss wird geschlossen haben, geben wir Strauss (I, 598) unbedingt zu, und bemerken noch überdies, dass auch Luk. (6, 17 ff.) diese Rede als eine ganz besonders wichtige, bedeutungsvolle einleitet [5]). So bleibt nur die Frage, ob wir bei Mt. oder bei Luk. die ursprüngliche Form derselben besitzen, d. h. ob Mt. hier etwa verschiedene bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochene Redestücke zusammengestellt habe. (So Calvin und viele Neuere. Vgl. Tholuck's Bergpr. pag. 7 ff.) An sich ist dies nun keineswegs unmöglich oder unwahrscheinlich. Schon bei den *Gleichnissen vom Himmelreich* überzeugten wir uns, dass sie Mt. unakoluthistisch zusammengestellt hat. Hier vollends leitet er (4, 23—5) die Rede ganz so ein, als wolle er (seinem Plane ganz gemäss vgl. pag. 87) den Kern der Lehrweise Jesu mit einemmale geben. Ja von einigen Versen dieser Rede (Mt. 6, 7 ff.) werden wir sehen, dass es nicht unmöglich ist, sie seyen zu anderer Zeit gesprochen.

Nichts destoweniger thut man Unrecht, die Rede, wie sie bei Luk. erscheint, ohne weiteres für die ursprüngliche Gestalt zu halten. (Selbst Strauss I, 608 erklärt sich dagegen.) Wenn man nämlich alle einzelnen in Mt. 5—7 vorkommenden Dikta, welche Luk. als bei anderen Gelegenheiten gesprochen referirt, für nicht zur Bergpredigt gehörig erklärt, so ist das eine falsche Anwendung des falschen Satzes, *Jesus könne einzelne Dikta nie wie-*

5) Dazu gehört auch, dass Jesus sich durch ein langes Gebet darauf, als auf eine wichtige Handlung vorbereitet.

derholt haben. Die Rede bei Mt. stellt sich im Ganzen dar als eine innerlich gegliederte; keineswegs ist sie nach einer abstrakten Eintheilung disponirt; keineswegs steht alles gleichartige neben einander; wäre dies der Fall, *dann* möchten wir glauben, sie sey ein Produkt des Evsten, der verschiedene Stoffe zu einer Einheit verarbeit habe. Aber im geraden Gegentheil bietet die Rede bei Mt. im Ganzen völlig das Ansehen dar, das ein frei sich bewegender Vortrag *in der Wirklichkeit* erhalten musste. Jesus kömmt, nachdem er von etwas Anderem gesprochen, in freiem Gedankenlauf wieder auf das Erste zurück (vgl. Mt. 6, 19 ff. mit 5, 3 ff.), er bewegt sich ohne Rücksicht auf Disposition ungebunden vorwärts und rückwärts; ja wir sehen einzelne Stücke der Rede *scheinbar zusammenhangslos* an einander gereiht (besonders Mt. 7); wohl aber können *wir*, die wir die Rede gegenständlich vor uns liegen haben, durch Reflexion den *inneren Gedankengang* wiederherstellen, der Jesum von einem zum andern Punkte geführt haben wird, während *Mt.* selbst nur noch die einzelnen Pointen wusste, wie sie auf einander folgten; die Uebergänge ihm aber verloren waren. Alles dies spricht dafür, dass die Rede (vgl. oben pag. 77) der *Hauptsache* nach von Mt. so wiedergegeben ist, wie sie gehalten wurde. Wäre sie dem grösseren Theile nach von Mt. frei zusammengesetzt, so würde sie eine ganz andere Gestalt darbieten; Rückkehr zu bereits früher abgehandelten Punkten und schroffe, übergangslose Absätze würden fehlen.

Warum aber die negative Kritik sich im allgemeinen so gegen die Anerkenntniss der Bergpredigt, wie sie von Mt. referirt wird, sträubt, ist leicht einzusehen. Ihre stille Tendenz geht dahin, die charakteristischen Punkte aus Jesu Leben hinwegzubringen, und nichts als unbestimmte Fragmente aus dem Leben eines gewöhnlichen Rabbiners übrig zu lassen, woraus sich dann mündliche Mythen oder schriftliche Umbildungen bequem hätten erbauen können. So musste auch die Stiftungsrede des neuen Reiches, in der Gestalt wie sie bei Mt. erscheint und über das Verhältniss des alten und neuen Bundes so wichtiges enthält, hinwegfallen. — Dem entgegen wird ein jeder zugeben müssen, dass *unter Voraussetzung: der übrige bisher betrachtete Gang des Lebens Jesu sey historisch*, dann auch die Bergpredigt nicht nur nicht störend eingreife, sondern vielmehr ein nothwendiges Glied sey, was man, falls es fehlte, vermissen würde.

Allerdings nämlich *musste* Jesus, nachdem er nach und nach einen so grossen Anhang gewonnen und so vieles Aufsehn gemacht, und nachdem er durch *Gleichnisse* die Erwartung der Hö-

rer gespannt hatte, endlich doch einmal rund heraus erklären, *was er denn wolle.* All sein bisheriges Wirken hatte die Gestalt von *Mitteln;* der *Zweck* war noch nicht erschienen. Kranke hatte er geheilt, Todte erweckt; von einer *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, die er zu stiften gekommen sey, hatte er in räthselhaften Bildern, von dem angenehmen Jahre des Herrn, das mit ihm erschienen sey, in räthselhaften Worten geredet. Das Volk hatte sein Ohr geöffnet; heller oder dunkler, reiner oder trüber hatten Alle der Hoffnung sich hingegeben, Jesus sey der verheissene Messias; sie folgten ihm nach; sie waren willig, Theil zu nehmen an seinem Reiche; sollte er denn noch länger schweigen? musste er nicht dieser schwankenden, verworrenen Masse Bestimmtheit geben: „Das und das ist das Wesen meines Reiches, dies seine Form, dies die rechte Gesinnung, dies meine Forderungen." —? Solche bestimmte Auskunft giebt er aber nicht bei Luk.[6]), sondern nur bei Mt., wo er sagt, dass um ewige, nicht um zeitliche Seligkeit es sich handle, wo er von der Stellung seines Reiches in der Welt, von den Forderungen Gottes an uns, von der Art sie zu erfüllen, von der nöthigen Entschiedenheit und von der Nothwendigkeit des Gebetes um Gottes Beistand und Geist spricht.

4. Nach dieser allgemeinen Betrachtung gehen wir nun zum Einzelnen über. Was Mt. 5, 19 betrifft, so hat De Wette z. d. St. die richtige Erklärung gegeben. — Dass Paroimien, wie Mt. 5, 13; 7, 13; 6, 22 und 24 öfter und auf verschiedene Art (wie Mk. 9, 50; Luk. 11, 34; 16, 13; 13, 24) angewendet werden konnten, ist klar [7]). (Vgl. hierüber oben p. 74 ff. und Tholuck Bergpr. 16 f.) Ebenso das Diktum Mt. 5, 18 (vgl. Luk. 16, 17). Aber auch kurze Moralvorschriften, wie Mt. 5, 25 (Luk. 12, 58); v. 32 (Luk. 16, 18); 6, 19 f. (Luk. 12, 33). Was endlich das Stück Mt. 6, 25—34 betrifft, welches sich Luk. 12, 22 ff. wiederfindet, so kann man nicht einmal sagen, Luk. gebe diese Rede „bei einer anderen Veranlassung"; denn Luk. giebt sie *ohne alle Veranlassung.* In die *Sammlung von Reden* (Luk. 12) hat er sie mittels

6) Sey es nun, dass Luk. in seinen Quellen nur diesen kurzen Auszug fand, sey es, dass er selbst *seinem Plane gemäss* (vgl. pag. 124 Anm.) einen solchen Auszug *machte.*

7) Mt. 6, 22 steht übrigens hier in viel engerem Zusammenhang mit dem vorangehenden, als Luk. 11, 33 f., wo es sich an V. 32 äusserst lose anschliesst. Ist also diese Gnome nicht wiederholt worden, so steht sie mindestens bei Mt. eher an ihrem ursprünglichen Ort, als bei Luk. Das Gleiche gilt in Betreff von Mt. 5, 32 und Luk. 16, 18.

der völlig unbestimmten Formel εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ eingefügt. Ebenso steht es mit dem Stück Mt. 7, 7—11 = Luk. 11, 9—13.

So bleibt nur *eine* Stelle bei Mt. übrig, in Betreff welcher wir zweifeln können, ob sie von Jesus im Zusammenhang der Bergpredigt gesprochen, oder erst von Mt. gelegentlich eingeführt ist. Es ist das *Unser Vater* Mt. 6, 7 ff. Darauf zwar darf man sich nicht berufen, dass Luk. (11, 1 ff.) dasselbe „bei einer „anderen Veranlassung mittheile." Denn eine bestimmte Veranlassung oder Zeit giebt Luk. nicht an [8]); er sagt nur, „nachdem Jesus einmal an einem Orte betend verweilt habe (εἶναι προςευχόμενον), hätten die Jünger verlangt, er solle sie beten lehren, und nun habe er das Gebet gesprochen." Das ist aber kein Widerspruch gegen Mt., sondern stimmt ganz gut. Denn Luk. selbst berichtet uns cap. 6, dass der Herr vor der Rede, deren Identität mit der Bergpredigt des Mt. offenbar ist, die Nacht auf dem Gipfel des Berges betend zugebracht habe. So wäre *auch nach Mt.* die Mittheilung des *Unser Vaters* nach einem einsamen Gebete Jesu erfolgt, und es bliebe fürerst nur die Differenz, dass Jesus nach Mt. dasselbe ohne weiteres, nach Luk. erst auf Befragen die Jünger lehrte. Und man könnte sagen, bei Mt. — inmitten der Predigt — habe weder jene Frage der Jünger, noch überhaupt die Mittheilung einer Gebetsformel eine rechte Stelle. Aber durch den, von Strauss ohnehin abgeschafften Namen Berg*predigt* darf man sich doch nicht verleiten lassen, Jesum so steif und förmlich, wie einen unserer Pastoren auf der Kanzel, redend

---

8) Auch Tholuck redet (Bergpr. pag 376) von einer Luk. 11 vorkommenden „späteren Zeit des Lebens Christi." Wenn nur Luk. akoluthistisch geschrieben hätte. — Die Annahme (pag. 378 f.), „die oder etliche Jünger hätten das U. V. nicht für eine *Formel* gehalten, und deshalb nach einer *Formel* später noch verlangt, und nun habe Jesus gesagt, sie sollten sich nur an jene Formel (die er zugleich wiederholte) erinnern, Luk. aber berichte nicht diese Zurechtweisung, sondern nur das Wesentliche (nämlich die Wiederholung der Formel (war diese das Wesentliche?) — diese Annahme scheint mir überaus unnatürlich. Entweder wollte Luk. das U. V. mittheilen; warum sollte er dann, die erste Mittheilung übergehend, einen späteren Fall, wo es nur gelegentlich wiederholt wurde, als Veranlassung nennen? Oder sein Hauptzweck war, jene Frage des Jüngers nach einer Gebetsformel, also jenen späteren Vorfall, zu erzählen; warum deutet er dann mit keiner Sylbe an, dass die Frage eine irrthümliche, dass die Antwort eine berichtigende?

zu denken. Er lehrte frei und unzwungen [9]; wie Mt. uns nur den Kern seiner einzelnen Redetheile, nicht alle Uebergänge giebt, wie also Jesus wohl manches uns nicht berichtete dazwischen sprach und keineswegs die Worte, wie wir sie Mt. 5—7 lesen, *uno tenore* nach einander herunterredete, so ist auch gar wohl zu denken, dass zuweilen Pausen und Absätze eintraten (ähnlich Mt. 13, 10), wo nun die Jünger zu ihm traten, und theils durch das anhaltende, innige Gebet des Herrn in der Nacht aufmerksam geworden, theils durch die Worte Mt. 6, 5—6 veranlasst, ihn um Unterweisung im Beten ersuchten.

Nur der eine Umstand bleibt bedenklich, dass Jesus Mt. 6, 14 f. an die Gebetsunterweisung noch ein paar Worte über die *Versöhnlichkeit* anfügt, dann aber v. 16 f. wieder in dem cap. 6, 1—6 begonnenen heterogenen Thema fortfährt. Hienach steht v. 7—15 wenigstens dem Sinne nach sehr parenthetisch da, und es möchte wohl wahrscheinlich seyn, dass dieses Stück, wenn auch an demselben Tage, doch *vor* begonnener (so Nösselt) oder *nach* beendigter Bergpredigt gesprochen wurde.

Die von Strauss und Bruno Bauer gemachten Einwürfe lösen sich hienach leicht auf. Wenn ersterer (6, 12) behauptet, von Mt. 6, 19 an höre der Zusammenhang auf, so geben wir dies in Betreff eines *äusserlich-logischen* Zusammenhanges zu, erinnern aber an den oben gezeigten *inneren* Zusammenhang, wonach die einzelnen äusserlich heterogenen Stücke doch alle von einer bestimmten pastoralen Absicht Jesu ausgehen und getragen sind, sowie an die Bemerkung, dass Mt. nur die Pointen, nicht die Uebergänge mittheilt. Br. Bauer meint (I, 322) fälschlich, Jesus rede Mt. 5, 21 ff. von „seinem Verhältniss zum Gesetz." Vgl. dagegen oben unsre Darstellung.

Daraus, dass Luk. bei *οἱ πτωχοί* den Zusatz *τῷ πνεύματι* nicht hat, sowie aus den „Wehe", die er mittheilt, schliessen viele Ausleger (ausser Strauss I, 603 f. u. a. auch De Wette), Luk. spreche nach ebionitischer Ansicht die Armen als solche selig, und verdamme die Reichen als solche. Soweit man sich hiefür auf die *Parabel vom Lazarus* beruft, verweisen wir auf §. 83 und auf Neander L. J. 3te Aufl. pag. 207 Anm. In Betreff der *Bergpredigt* aber bedenke man, dass Jesus nicht eine abstrakte Vorlesung über christl. Moralwissenschaft gehalten hat, wo es allerdings bedenklich gewesen wäre, ohne weiteres die Armen

---

9) So erlediget sich auch die wichtige Differenz, dass ihn Mt. *sitzend*, Luk. *stehend* schildert.

selig zu sprechen und v. v., sondern, dass er aus konkreten Verhältnissen heraus und in konkrete Verhältnisse hinein sprach. Damals waren die zerschlagenen und empfänglichen Herzen wirklich unter den Armen, und die Reichen waren *fast* ausnahmslos gottvergessen. — Vom Ebionitismus als einer ausgebildeten Richtung und Sekte haben wir übrigens erst im zweiten Jahrhundert sichre Spuren. Die unbedenkliche Aufnahme, welche die Schriften des Luk. in der orthodoxen Kirche fanden, beweist, dass man in solchen Stellen des Ev. keinen Ebionitismus, sondern vielmehr die harmlose Darstellung fand, die das, *was sich von selbst verstand,* nicht erst express hinzuzufügen nöthig hatte. — Zu erklären wäre auch noch, wie der Ebionitismus sich mit der in Luk. so entschieden hervortretenden paulinischen Richtung habe einigen können.

§. 70.

Heilung eines Aussätzigen. Jesus in einer Herberge.

(Mt. 8, 1—4. Mk. 1, 40—45; 3, 20—21; Luk. 5, 12—16.)

Als Jesus vom Berge herabstieg, folgten ihm Viele aus dem Volk. Und es kam ein Aussätziger zu ihm, fiel vor ihm nieder und sprach: „Herr, wenn „du willst, so kannst du mich rein machen". Und Jesus rührte ihn an mit den Worten: „Ich will es: sey rein", und sogleich ward er rein. Jesus aber befahl ihm ernstlich, niemanden etwas zu sagen, sondern sich nur dem Priester zu zeigen, und das Reinigungsopfer zu bringen „zum Zeugniss über sie". Er aber gehorchte nicht, sondern erzählte seine Heilung allenthalben. — Als nun Jesus in einer Herberge (bei einem Gastfreunde) war, kam so viel Volks mit all seinen Angelegenheiten zu ihm, dass er, vor dem Hause heilend und lehrend, nicht zum Essen kommen konnte. Da meinten die Leute im Hause, wie sie ihn so eifrig lehren hörten, er sey von Sinnen, sey in Schwärmerei und ausser sich, und gingen heraus, ihn festzunehmen.

---

1. Strauss hat (II, 51) recht bündig bewiesen, dass die im Text erzählte Heilung des Aussatzes eine „unbegreifliche" sey. — Weil Luk. die Zeit der Heilung nicht genau angiebt (καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων) [1]), so hat er

---

1) Dies ist, beiläufig bemerkt, kein Widerspruch mit Mt. Letzterer sagt nicht, der *Aussätzige* sey beim Herabsteigen gekommen, sondern *viel Volks* sey beim Herabsteigen Jesu gefolgt, und *dann* — er sagt nicht *wo* — sey der Auss. gekommen. So dass es in einem Städtchen gewesen seyn kann. — Bei der Art indess, wie Luk. seine Unbekanntschaft mit der Akoluthie des Faktums an den Tag legt, fragt es sich, ob nur über-

(B. B. II, 16) „Jesu Reiseplan (!) in Unordnung gebracht“. — B. B. fragt weiter (20), wie Jesus in einem einzelnen Falle das Erzählen einer Heilung habe verbieten können, da ja „am Abend, da er in Petri Haus eingekehrt war“, doch eine grosse Zahl von Kranken zu ihm kam. Zuvörderst ist der in der Akoluthie so schlecht bewanderte Kritiker zu erinnern, dass die Heilung von Petri Schwieger, und was sich daran knüpft, nicht denselben Abend, sondern an dem Abend nach der Rückkehr von der Wanderung geschah, und weiter, dass Jesus in Kapernaum, wo er nun einmal bekannt war, dem Zudrang doch nicht entgehen konnte, während er auf der Reise guten Grund hatte, zu sorgen, dass nicht eine Schaar von Leuten ihm von Ort zu Ort folgte. Sodann aber geben wir zu, dass auch *denselben Abend noch* (Mk. 3, 20 f.) viele Kranke sich um ihn sammelten. Aber warum? Eben weil der Aussätzige *nicht gehorcht* hatte. So erwiess sich also erst recht, wie nöthig das Verbot gewesen war. — Das *Motiv* dieser Verbote war, wie auch Strauss in der dritten Auflage (I, 548) zugab, dass Jesus alles *äusserliche* Aufsehn, was zu einer Anregung fleischlicher Messiashoffnungen Anlass geben konnte, stets und immer wieder von neuem zu dämpfen suchte.

2. Wir haben uns §. 29 überzeugt, dass Mt. an dem Tage, wo er von der Bergpredigt aus *nach Kapernaum einging*, im Hause der Schwiegermutter des Petrus übernachtete. Das Haus, wo er *unmittelbar nach der Wahl der Jünger und Bergpredigt hinging* (Mk. 3, 20), kann also weder seine eigene Wohnung in Kapernaum, noch die der Schwieger Petri, noch überhaupt ein Haus in jener Stadt gewesen seyn. Die Worte sagen auch nur: *„Und sie kamen in ein Haus“*. Entweder war dies ein *πανδοχεῖον*, eine öffentliche Herberge, oder das Haus eines Gastfreundes. Letzteres ist wahrscheinlicher, da (vgl. Winer, Realw. I, 563) die öffentlichen Herbergen zu Jesu Zeit noch selten und in der Regel nur in Wüsten anzutreffen waren.

Aber trotz der dagegen sprechenden Akoluthie, wollte man (vgl. Str. I, 717; B. B. II, 301 auch noch Bleek S. 25) diesen Vorfall mit dem *Besuche der Mutter und Brüder Jesu* identificiren. Das einzige, was dafür zu sprechen scheint, ist die Bezeichnung, *οἱ παρ' αὐτοῦ*, welches häufig „seine Nachkommen“ heisst, und auch allenfalls „seine Angehörigen“ heissen kann. Aber wie will man nun den Vorfall erklären? Die Erzählung des Mk. macht

---

haupt das *ἐν μιᾷ τῶν πόλεων* zu urgiren sey, und ob es nicht bloss in Gegensatz zu *ἐν Καπερναούμ* stehe, und heisse: *auf einer Reise*.

zunächst den Eindruck, als seyen *οἱ παρ' αὐτοῦ aus dem Hause* gekommen. So müsste Jesus in *Nazareth* gewesen seyn. Aber sollte er, nachdem er so eben dort weggegangen, weil er keine Aufnahme fand, sich sogleich wieder dahin begeben haben? — Deshalb lässt man Jesum in *Kapernaum* seyn, und erklärt v. 21 so: „Da nun seine Verwandten dies erfuhren, gingen sie aus „(von Nazareth, und kamen nach Kapernaum), ihn in Gewahrsam „zu nehmen". Abgesehen davon, dass Jesus nicht in Kapernaum gewesen ist, die Aeltern also auf's geradewohl in Galiläa umherstreifen müssen, bis sie ihn fanden (eine Schwierigkeit, welche übrigens auch dann stattfand, wenn er damals auch wirklich gerade in Kapern. gewesen wäre; denn wie konnten sie, die Entfernten, bei seinen vielen Wanderungen das wissen?) so giebt es gewiss nichts wunderlicheres, als dass Jesu Brüder in Nazareth gehört haben sollten, dass Jesus in Kapernaum oder sonst wo vor Zudrang des Volkes nicht zum Essen kommen konnte, und daraus geschlossen haben, *ὅτι ἐξέστη* — denn dass die v. 20 geschilderte, eifrige und angestrengte Wirksamkeit als Grund zu dem v. 21 erzählten dargestellt wird, ist klar. Ferner, wer wird die *Ankunft* eines von Berlin her kommenden in Nürnberg mit *ἐξελθεῖν* bezeichnen? — Es müsste denn angedeutet werden sollen, dass es beim *Ausgehen* blieb, dass sie *nicht* ankamen, ihn *nicht* fanden. Aber auch so bleibt die Frage, wie diese in Nazareth wohnenden Leute, die ihn in der eigenen Synagoge hatten lehren und Wunder thun sehn, plötzlich durch ein Gerücht, dass Jesus anderswo vom Volk umdrängt und am Essen verhindert worden sey, auf den Einfall kommen konnten, *ὅτι ἐξέστη*, und nun auf's geradewohl ausziehen konnten, ihn festzunehmen.

Da nun *οἱ παρ' αὐτοῦ* eine sehr allgemeine Bezeichnung irgend einer Beziehung, eines Zusammengehörens ist, so ist schlechterdings nicht abzusehen, warum an unsrer Stelle nicht jene entweder mit Jesu befreundete oder vielleicht mit ihm verwandte Familie gemeint seyn solle, in deren Hause er als Gastfreund sich befand. Dass sie, welche Jesum in seiner Wirksamkeit noch nicht gesehen hatten, sondern ihn nur als den Zimmermannssohn aus Nazareth kannten, durch den unmittelbaren Anblick [2]) seines

---

2) Wörtlich und sehr richtig: durch *Anhören* (*ἀκούσαντες*); denn die Häuser in Palästina hatten nach dem Exil ohne Zweifel keine nach der Strasse gehenden Fenster, und wenn sie deren hatten, waren es Gitter (Winer Realw. I, 550 und 431), durch welche man zwar mit willkührlicher Annäherung des Kopfes durchsehen konnte, nicht aber, was aussen vorging, *unwillkührlich sah.*

begeisterten Lehrens irre werden und ihn für hingerissen von Schwärmerei, für überspannt und geisteskrank halten konnten, ist sehr begreiflich. — (Dass Jesus nicht wirklich festgenommen wurde, melden die Evangelisten nicht, weil es sich von selbst verstand. Wie die Leute aus dem Hause traten, überzeugten sie sich von ihrem Irrthum). Müsste und könnte man aber wirklich unter *οἱ παρ' αὐτοῦ* Jesu Nazarenische Verwandte verstehen, so würde daraus noch immer auch nicht im entferntesten die Identität mit jenem *Besuche* folgen. Im Anfange seines Aufenthaltes in Kapern. hatten *Mutter* und Brüder ihn *besucht.* Jetzt, lange darnach, gingen (unter jener bereits widerlegten Voraussetzung) „die Seinen" aus, ihn festzunehmen. Am allerwenigsten würde man folgern dürfen, dieses zweite Mal sey *Maria* dabei gewesen.

Strauss, der pag. 718 sehr offenherzig sein Bedauern ausspricht, dass, wenn man diese Erzählung des Mk. für nicht-identisch mit dem *Besuch* u. s. w. halte, alsdann die Vergleichung der Berichte des Mt. und Luk. über diesen Besuch „keine *Ausbeute* biete" — Strauss also hat (I, pag. 717) noch einen Einwurf in petto. Dass Jesus nicht habe zum Essen kommen können, sey nämlich „eine augenscheinliche Uebertreibung". Freilich! Wer in aller Welt wird auch, wenn die Suppe auf dem Tische steht, sich durch ein paar Kranke oder durch Leute, die über Heil und Seligkeit belehrt werden wollen — von der Suppe abhalten lassen?

§. 71.

Rückkehr nach Kapernaum.

(Knecht des Centurio. Besessener in der Schule. Petri Schwieger.)

(Mt. 8, 5—17; Mk. 1, 21—31; Luk. 7, 1—10; 4, 38— 41.)]

Nachdem der Herr von jener Wanderung, deren Mittelpunkt die Bergpredigt bildete, nach Kapernaum zurückgekehrt war, sandte ein römischer Centurio, dem ein ihm werther Knecht an Gicht tödtlich darniederlag, mehrere jüdische Aeltesten zu Jesu, und liess ihn bitten, zu kommen und seinen Knecht zu heilen. Die Judenältesten unterstützten die ihnen aufgetragene Bitte durch eigne Empfehlung; der Centurio habe ihr Volk lieb, und habe ihnen ihre Synagoge gebaut. Da machte sich Jesus mit ihnen auf den Weg. Als er aber dem Hause nahete, sandte der Centurio, von heiliger Ehrfurcht tief erfüllt, ihm etliche seiner Freunde entgegen, und liess im sagen, er solle sich nicht bemühen; wie er sich nicht für werth gehalten, selbst mit Jesu zu reden, so sey er auch nicht werth, dass Jesus unter sein Dach komme. „Sprich nur ein Wort", liess er ihm sagen, „so wird mein Knecht gesund", und erinnerte an die Gewalt, die er, ein blosser Mensch, in seiner Sphäre ausübe. Da das Jesus hörte, sprach er: „Selbst in Israel habe ich „einen solchen Glauben noch nicht gefunden". Und er hiess sie heimkehren,

und sie fanden den Knecht gesund. — Von da ging Jesus in die *Synagoge*. Da war ein Besessener; der schrie laut; „Lass ab! Wass willst du von „mir, Jesus von Nazareth? Du bist gekommen, uns zu verderben; ich weiss, „wer du bist, Heiliger Gottes!" Aber Jesus bedräuete ihn, und sprach: „Schweig' und fahre aus". Da riss der Teufel den Menschen mitten in die Schule nieder, und fuhr aus. Und es erstaunten Alle. — Von da kam Jesus in die Wohnung des Petrus, dessen Schwieger an heftigem Fieber darniederlag. Und er trat hinzu, und fasste sie bei der Hand, und das Fieber verliess sie. Und da es Abend war, wurden noch viele Kranke und Besessene zu ihm gebracht, und er heilte sie alle.

---

1. Entweder — so hat Strauss beschlossen — muss der *βασιλικός* mit dem *Centurio* identisch (II, 95), [1]) oder es muss auch der *Centurio* des Mt. von dem des Luk. verschieden seyn (II, 96 f.), in welchem letzteren Falle eine der unmöglichen „Wiederholungen" stattfände. — Dass ein *βασιλικός* kein Centurio ist, wird selbst dadurch nicht widerlegt, dass nach Gfrörer (heil. Sage I, 148) die französischen Offiziere in der Perrükenzeit den Titel *gens du roi* führten. Auch ist Cana nicht Kapernaum; auch ist ein Sohn kein Knecht, und überhaupt ist in beiden Vorfällen schlechterdings nichts gleich, als die Heilung in die Ferne. — Ob eine solche mehr denn einmal möglich gewesen, ist bereits pag. 71 zu lesen. So bleibt uns nur die Frage übrig, ob auch die Mt. 8, 5 ff. erzählte Geschichte von der Luk. 7, 1 ff. erzählten verschieden sey.

Die Differenzen sind „gross" (Str. II, 96). Vor allem war der Kranke nach Luk. ein *δοῦλος*, nach Mt. aber ein *παῖς*, „was „ebensowohl einen Sohn, als einen Diener bezeichnen kann". Daraus folgt also wohl, dass es hier einen Sohn bezeichnet? Sonst wäre ja kein Widerspruch, keine „Ausbeute" da! Schade nur, dass Str. das *ὁ παῖς μου* bei — Lukas v. 7 übersehen hat! So hätte er den Luk. mit sich selbst in Widerspruch bringen können.

Ein anderer Widerspruch ist, dass Mt. die Krankheit als *Gicht* bezeichnet; während Luk. sie — gar nicht bezeichnet. Denen Lesern, die die Pointe dieses Widerspruches nicht zu fassen vermögen, kömmt Schleiermacher (Luk. 92) mit der verunglückten Bemerkung zu Hülfe, dass ein *παραλυτικός*, wenn schon *δεινῶς βασανιζόμενος*, doch nicht so krank war, dass *periculum in mora* gewesen wäre, und Str. giebt diesem Gedanken, damit der Widerspruch gegen das *ἔμελλε τελευτᾷν* bei Mt. noch schreiender

1) So auch Baur Joh. S. 398.

werde, die Wendung „die Paralysis komme sonst nicht als schnell „tödtende Krankheit vor". Tödtet sie nicht schnell, so tödtet sie langsam; genug wenn sie überhaupt zu tödten vermag. So wird sie eben den *δοῦλος* „langsam" zu dem Moment gebracht haben, wo der Tod, der an sich weder langsam noch schnell ist, bevorstand. (Es konnte sich z. B. die Arthritis auf die Brust geworfen haben.) Und so war doch *periculum in mora*, und es war doch die höchste Zeit, dass der Centurio den so eben angekommenen Jesus rufen liess, und beiläufig schwindet auch der Widerspruch zwischen Mt. und Lukas.

So ist nur noch die Differenz übrig, dass Mt. nach seiner unverzeihlichen Gewohnheit die Erzählung wieder übermässig abkürzt. Von den Personen, die der Centurio zu Jesu schickt, sagt er keine Sylbe. Nur die Worte, die er Jesu sagen liess, theilt er mit, und zwas gerade so, als ob der Centurio sie selbst gesprochen hätte. (Str. 96 ff. B. B. II, 21). Unkritische Menschen könnten freilich meinen, jene Worte seyen allerdings Worte des Centurio gewesen, und von ihm, nicht von den Ueberbringern ersonnen, auch seyen diese Worte und ihr Inhalt das Wichtigste gewesen, und der Umstand mit den Mittelpersonen, wenn schon nicht absolut unwichtig, sey doch ungleich bedeutungsloser gewesen, so, dass ein ohnehin an Epitomiren der Vorfälle gewöhnter Schriftsteller sie füglich habe auslassen können. Aber da hat der alte Storr, um seine wunderliche, osiandrische Ansicht zu stützen, die Bemerkung gemacht, „dass wohl schwerlich je„mand eine solche Metonymie *(er sprach* für: *er liess sagen)* so be„harrlich durch eine ganze Erzählung durchführen werde", und Strauss schreibt ihm dies freudig nach. So sollte also wohl Mt., wenn er nun einmal der Kürze halber die Nebenumstände der Mittelspersonen nicht nennen wollte, *bloss das erstemal*: *προσῆλθεν ἑκατόνταρχος λέγων*, dann aber v. 8 fortfahren *οἱ δὲ εἶπον* —? Das wäre dann klar und passend!

2. Gehen wir auf den Vorfall mit dem Centurio selbst ein, so ruft Str. (II, 102) entrüstet aus: „Welches Benehmen, „wenn nach Lukas der Centurio Jesu erst sagen lässt, er möchte „kommen, hierauf aber, wie Jesus wirklich kommen will, gereut „es ihn wieder." — Strauss aber hat die ganze Begebenheit *nicht verstanden*, wenn er sagt: „es reute den Centurio wieder." Nicht *„reute es ihn"*, dass er Jesum glaubensvoll gebeten hatte; sondern während die erste Bitte rein aus dem Gefühl der dringenden Noth hervorgegangen war, *fühlte* er nachher, wo Jesu Eintritt jeden Moment bevorstand, seine Unwürdigkeit und Jesu

Hoheit; zugleich *überlegte* er, wie Jesus eines persönlichen Erscheinens nicht bedürfe, und so entstand die zweite Bitte.

Dagegen hat Str. (II, 110) vollkommen Recht, wenn er beweist, dass Heilungen in der Ferne sich nicht durch Magnetismus erklären lassen.

3. Die Heilung des Besessenen in der Schule soll nach Str. (II, 20) das erste Wunder seyn, das Mk. und Luk. nach Jesu Rückkehr nach Galiläa „zu erzählen wissen", und das soll ein Widerspruch mit Joh. 2, 11 seyn. Davon abgesehen, dass Strauss, wie wir §. 37 sahen, in Betreff der Rückkehr nach Galiläa in grosser Konfusion sich befindet, so hat er auch hier, wie immer, die doppelt falsche Voraussetzung, a) dass die Evsten akoluthistisch schrieben und b) dass sie nichts anderes „zu erzählen wissen", als was sie „erzählen."

Die übrigen — dogm. — Schwierigkeiten fanden bereits §. 65 ihre Erledigung.

4. B. B. (II, 34) findet zwischen der Erzählung der Synopt. (Mt. 8, 14; Mk. 1, 29; Luk. 4, 38), wonach Petrus und Andreas in Besitz eines Hauses in *Kapernaum* geschildert werden, und der Stelle Joh. 1, 45, wo *Bethsaida* die „Stadt des Petrus und Andreas" genannt wird, einen Widerspruch. — Die Sache ist sehr einfach, und schon von Fritzsche und De Wette richtig erkannt. Bethsaida war der Geburtsort des Petrus und Andreas. Dort wohnte ihr Vater; dort wohnten auch Andreas und Petrus. Ob der letztere schon bevor er bei Joh. d. T. am Jordan war (was jedenfalls unwahrscheinlich ist) sich verheirathet hatte, oder erst in dem Zwischenraum, welcher zwischen sein *erstes Zusammentreffen* mit Jesu (im Februar des ersten Jahres) und seine nachherige *Berufung* (im Januar des zweiten Jahres) fiel, darauf kömmt nichts an; da in der Regel nicht der Bräutigam zur Braut, sondern diese zum Bräutigam zog, so versteht es sich, dass Petrus auch nach seiner Verheirathung bei seinem Vater in Bethsaida blieb, wie wir ihn denn (§. 62) bei seiner *Berufung* noch mit seinem Gewerbe beschäftigt finden [2]. Als er aber dies aufgegeben,

---

2) Man könnte, da Mt. 4, 18 ff. Mk. 1, 16 ff. nur bei den Zebedäiden, nicht aber bei Petrus und Andreas ein „Vater", dem sie im Geschäft halfen, erwähnt wird, auch etwa annehmen, die letzteren beiden wären schon nach des Petr. Verheirathung zu dessen Schwieger nach Kapernaum gezogen. Darum konnte doch Joh. 1, 45 Bethsaida noch „ihre Stadt" genannt werden. Denn damals wohnten sie jedenfalls noch in Bethsaida: auch kam es Joh. 1, 45 lediglich darauf an, zu sagen, dass Philippus

und sammt seinem Bruder ein stetiger Begleiter Jesu geworden war, so verstand es sich ja von selbst, dass er nun nicht mehr in „seiner Stadt", sondern in Jesu Wohnort, in Kapernaum, bleiben musste, *auch wenn er keine Schwieger daselbst hatte.* Hatte er aber seine Schwieger da ansässig, was war natürlicher, als dass er bei dieser seine Wohnung nahm? Und da auch Andreas ein Jünger Jesu geworden, was war natürlicher, als dass auch er in diesem Hause wohnte. So konnte diese *οἰκία* von Mk. gar wohl *ἡ οἰκία Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου,* „das Haus, wo Simon und Andreas „wohnten", genannt werden, und B. B. ist keineswegs zu dem Schlusse berechtigt, da das Haus beiden Söhnen *gehörte* (das liegt nicht in jenem Genitiv), so müsse es eine Erbschaft vom *Vater* her gewesen seyn.

§. 72.

Die Auferweckung des Jünglings von Nain.

(Luk. 7, 11—17).

Den folgenden Tag ging Jesus nach Nain, von seinen Jüngern und vielem Volke begleitet. Da er nahe an das Thor des Städtchens kam, trug man eben den einzigen Sohn einer Wittwe zu Grabe. Da erbarmte es den Herrn, und er sprach zu der Wittwe: „Weine nicht." Und trat zur Bahre, und die Träger hielten stille. Und er sprach: „Jüngling, ich sage dir, „wache auf." Da richtete sich der Todte auf, und fing an zu reden, und Jesus gab ihn seiner Mutter wieder.

---

1. Das Erbarmen mit der alten Mutter, die hinter dem Sarg ihres einzigen Sohnes weinte, und nun in ihrem Alter ganz allein stand in der Welt, scheint Herrn Dr. Strauss (II, 144) kein hinreichender Grund der Todtenerweckung. — Die von ihm vorgebrachten dogmatischen Einwürfe sind schon §. 66 beantwortet. — Verdächtig hat es schon Woolston gefunden, dass Jairi Tochter (disc. 5 vgl. Gfrörer heil. Sage I, 194) schon auf dem Sterbebette, der Jüngling von Nain auf der Bahre, Lazarus noch im Grabe erweckt werde; das sey eine Klimax. — Allerdings hätte Jesus um diese Klimax zu vermeiden, bei Jairi Tochter noch einige Stunden warten sollen, bis auch sie auf der Bahre oder im Grabe lag. Ueberhaupt konnte Jesus nicht genug auf die Kritiker des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts Rücksicht nehmen.

---

jenen beiden bereits bekannt war, nicht aber darauf, eine Notiz über deren späteren Wohnort zu geben.

§. 73.

Die Sendung der Johannisjünger.

(Mt. 11, 1—30; Luk. 7, 18—35.)

Johannes d. T. lag unterdessen seit einem Jahre [1]) in seinem Gefängnisse. Obwohl des Zutrittes seiner Jünger nicht beraubt, war es ihm doch schmerzlich, nicht mehr frei predigen zu können. Nun hörte er durch seine Jünger von der Art, wie Christus mittlerweile seine öffentliche und selbständige Wirksamkeit begonnen hatte. Er hörte, wie Jesus äusserliche Wohlthaten spendete, wie er Kranke heilte, Todte erweckte; von der Bildung einer geschlossenen *βασιλεία* Christi aber, von einem solchen scharfmarkirten Uebergang Einzelner aus der *Welt in dies Reich*, wie er selbst ihn durch seine Taufe vorbereitet und angebahnt zu haben glaubte, ingleichen von einem ernsten Kampfe des neuen Reiches mit dem alten hörte er nichts. Je mehr er seine frühere Busspredigt als eine von Gott befohlene, prophetische wusste, je fester er durch göttliche Offenbarung überzeugt war, in der Person Jesu den Messias zu sehen, um so unbegreiflicher musste es ihm seyn, dass dieser Jesus anstatt auf dem von Joh. d. T. gebauten Grunde, einer scharfen *Trennung* des Volkes, fortzubauen, vielmehr dies Gebäude zerfallen liess, und, *formlos wirkend*, hin und herzog, ohne dass ein Resultat sich sichtbar herausstellen wollte; ja, dass er so ohne weiteres wohlthat, ohne zuvor eine bestimmte und völlige „Bekehrung" von den Einzelnen zu fordern. Kurz der, in welchem durch göttliche Inspiration das Wesen des a. T., das *Gesetz*, und das Bedürfniss einer Erlösung, sich noch einmal koncentrirt hatte, vermochte das Wesen des n. T., das nicht in sichtbarer Form auftretende, nicht erst fordernde und dann gebende, sondern durch *freie Gnadenmittheilung* innerlich wirkende *Evangelium* nicht begreifen, und hierüber — weil dies ausser seinem Amte lag — empfing er auch keine göttliche Offenbarung, sondern blieb seinen eigenen Gedanken überlassen. So glaubte er denn die Sache in seiner Ungeduld nicht länger ruhig mit ansehen zu können. Ohne den Herrn *geradezu* belehren oder vollends ihm Vorwürfe machen zu wollen, konnte er doch nicht umhin, in die Frage seiner *Verwunderung* zugleich den Ausdruck seines *Unmuthes* und seiner *Missbilligung* zu legen. Zwei Jünger sandte er an Jesum ab, mit der Frage: „*Bist* du der Verheissene? „Oder sollen wir auf noch einen anderen warten?" Indem er durch die zweite es selbst klar andeutet, dass man einen Anderen doch nicht erwarten *könne*, schärft er dadurch das in der ersten Frage liegende Erstaunen, dass Jesus sich dennoch so benehme, dass man ihn fast gar nicht mehr kenne. — Auf diese Rede gab Jesus keine Explikation über die im Wesen des n. T. begründete, dem Joh. annoch unverständliche *Form* seines Wirkens, sondern wiess nur auf sein *Wirken selbst* hin, und zwar auf die *wunderthätige* Seite desselben, auf dass Joh. d. T. *glauben* solle, auch was er *nicht verstehe*, und nicht Aergerniss nehmen. — Das umstehende Volk aber, damit es nicht an Joh. d. T. und hiedurch mittelbar an ihm selbst irre

---

1) Vgl. §. 39 und 42. Im Jan. 31 war er gefangen gesetzt worden. Die Sendung seiner Jünger fiel nicht lange vor seinen Tod, etwa in den Dez. 31 oder Jan. 32.

werden möchte, erinnerte Jesus vor allem an den *Eindruck*, den Joh. d. T. zur Zeit seines prophetischen Wirkens auf sie gemacht; wahrlich nicht ein Rohr, gleich den andern Rohren der Wüste, zu sehen, noch einen Menschen in weichen Kleidern, seyen sie hinausgeströmt, sondern in der Gewissheit, einen gottgesandten Propheten zu hören. Und in der That — so fuhr Jesus fort, indem er nun zweitens begreiflich machte, wie ein solcher Mann doch irre werden konnte — Joh. d. T. sey allerdings mehr denn ein Prophet; dennoch aber der Kleinste *im* Himmelreich grösser (an Einsicht) denn dieser Vorläufer desselben. Denn seit den Tagen der Predigt Johannis breche das Himmelreich mit Gewalt hervor, und der Geist glühender Sehnsucht, welcher es „an sich zu reissen" strebe, durchsprenge alle Bande (alttestamentlicher *Form*). Bis Joh. d. T. sey eine Zeit der Prophetie gewesen; er sey der verheissene Elias; nunmehr sey die Zeit der Erfüllung. Aber — fuhr er nun fort (Luk. 7, 29 ff. Mt. 11, 16 ff.), und zeigte, nachdem er die eine Seite des in der Botschaft des T. liegenden Vorwurfes (der *Formlosigkeit*) beseitigt hatte, nun faktisch, dass der andere Vorwurf (des *Mangels an Busspredigt*) ihn gar nicht treffe — aber, wie die Propheten und wie Joh. d. T. harte Herzen gefunden hätten, so auch er selbst. Gegenüber den verschiedensten Formen göttlicher Offenbarung vermöge *böser Wille* sich zu verstocken. Und so sprach er das Wehe über die Städte, die vorzugsweise mit seiner Gegenwart begnadiget waren, und sich (im ganzen und grossen) doch nicht aufrütteln liessen aus ihrem Schlafe. — In jener Zeit dankte Jesus auch im Gebete (Mt. 11, 25 ff. Luk. 10, 21 ff.) seinem Vater, dass er die göttliche Weisheit den menschlich Weisen verborgen und den demüthigen *Herzen* geoffenbaret habe. Und zur Erklärung fügte er hinzu: der *Vater* sey es, der ihm alles übergeben habe, und die Herzen ihm öffne; der Vater allein erkenne den Sohn ganz, und der Sohn allein den Vater. Also nur durch den Sohn könne man zum Vater kommen. Und nun rief er in jenen herrlichen Worten (Mt. 11, 28 ff.) alle Mühseligen und Beladenen zu sich; sein Joch sey sanft, und seine Last sey leicht.

---

1. Gehen wir bei der **Botschaft Johannis** zunächst auf die äusseren Umstände ein, so möchte die Frage, *wie doch der Gefangene habe so frei mit seinen Jüngern verkehren können*, nicht sowohl durch die Bemerkung von **Gfrörer** (h. Sage I, 174 f.) zu lösen seyn, „dass Gold oder auch der Enthusiasmus für einen hoch„verehrten Mann geheime Zugänge zu den tiefsten Kerkern finde" — denn Joh. d. T. wartet nicht erst ab, ob zufällig ein oder mehrere solcher Enthusiasten einen geheimen Zugang finden, sondern wie er von „ihnen" Kunde empfängt, wählt er ohne weiteres „zwei derselben" aus, sendet sie ab, und zweifelt nicht, dass sie auch bei ihrer Rückkehr wieder ohne Anstand zu ihm gelangen können — noch wird auch B. B. (Syn. II, 252 ff.), der seine Leser hier wieder mit einer höchst komischen Philippika gegen „die Theologen" beschüttet, Recht haben, wenn er die Frage für absolut unlösbar erklärt. Sondern hat schon **Gfrörer**

selbst (a. a. O.) auch *die* Annahme für unbedenklich erklärt, dass Joh. d. T. von Herodes Erlaubniss hatte, mit etlichen Jüngern zu verkehren, so finden wir dies darum noch um so wahrscheinlicher, weil es Herodes gar nicht um Unterdrückung der *Lehre* des Joh. (vgl. Mk. 6, 20), sondern nur um Unterdrückung seines Savonarola-artigen, ihm *politisch-gefährlich* scheinenden Einflusses auf das Volk zu thun war. Dass der Mann von ein paar Jünglingen, die sich dazu opferten, im Gefängniss besucht ward, hatte nichts bedenkliches. Diese wurden, wie der Meister selbst, mit leichter Mühe überwacht.

Schwieriger scheint die von Joh. d. T. an Jesum gerichtete Frage selbst. Drei Erklärungen sind bis jetzt bekannt. Die einen, wie Str. (I, 361) B. B. (245) sehen in jener Frage den Beweis, dass Joh. d. T. in *„Ungewissheit"* oder *„Zweifel"* darüber gerathen sey, *ob Jesu Person der Messias sey.* Eine solche Ungewissheit soll nun nicht allein nach den früheren Vorgängen bei Jesu Taufe psychologisch undenkbar seyn (was wir von ganzen Herzen zugeben) sondern auch in Widerspruch stehen mit Mt. 11, 7. Denn (Str. 361) Jesus stelle daselbst in Abrede, dass der Täufer einem schwankenden Rohre gleiche; hätte er aber jenen Zweifel gehegt, so wäre er ja gerade einem Rohre gleich gewesen. — Umgekehrt, sagen wir, *muss* Joh. d. T. einem Rohre gleich erschienen seyn, weil Jesus *nöthig hatte*, ihn von diesem Scheine zu rechtfertigen. — Doch hievon abgesehn geben wir zu, dass ein dogm. Zweifel an Jesu Person nach dem Vorfall bei der Taufe undenkbar sey.

Die Aushülfe von Calvin nun, wonach Joh. d. T. *nur um seiner Jünger willen* habe fragen lassen, ist offenbar gezwungen, unnatürlich und unhaltbar, wenn auch die meisten der von Str. (362 f.) dagegen aufgebrachten Gründe unerheblich sind.

Eine dritte, von den meisten Neueren acceptirte Erklärung geht dahin, dass der Täufer nicht aus *Unglauben,* sondern aus *Ungeduld* fragt. Er erwarte, durch eine wunderbare That Jesu, oder durch dessen öffentliches Auftreten überhaupt, *in Freiheit gesetzt zu werden.* — Gegen diese Erklärung kann Str. (362) mit dem Bedenken nicht ankommen, dass nach Mt. wie nach Luk. gerade die Kunde von den *Wundern Jesu* den Täufer zur Botschaft veranlasste, während diese Kunde ihn hätte eher im Glauben fördern, als in Unglauben versenken sollen. Ja Str. schlägt (wiewohl in Scherz) pag. 366 vor, Mt. 11, 2 zu lesen: *ὁ δὲ Ἰωάννης οὐκ ἀκούσας.* — Aber gerade, wenn Joh. viele anderweitige Wunder Jesu erzählen hörte, konnte die Ungeduld, dass endlich

auch für ihn etwas geschehe (falls eine solche vorhanden war) nur erst recht gesteigert werden.

Auch das ist kein Gegengrund gegen jene Erklärung, dass Joh. d. T. „seine aus dem *Glauben* hervorgegangene *Bitte* nicht „in einen *Zweifel* habe einkleiden können.“ (Str. 363 f.) Denn erstlich ist in jener Erklärung von keiner *Bitte,* sondern von einem *Vorwurfe* die Rede; zweitens würde ein solcher Vorwurf zwar den Glauben, dass Jes. Wunder thun könne, vorausgesetzt haben, zunächst aber nicht aus solchem *Glauben,* sondern aus *Ungeduld* und *Unmuth* hervorgegangen seyn. Endlich drückt jene Frage nicht nothwendig einen *Zweifel*, sondern ebensogut einen *Vorwurf* aus. Ein ängstlicher Seereisender kann recht leicht in einer Zeit des nahenden Sturmes zu dem Kapitain, den er noch sorglos und kaltblütig dastehen sieht, in die Worte ausbrechen: „Sind Sie denn der Kapitain? oder ist's ein anderer?“ um hiemit auszudrücken, er erkenne ihn seiner Thätigkeit nach gar nicht als solchen wieder; und wem wird es einfallen, in solchen Worten einen Zweifel über die Person des Kapitains zu wittern!

Dennoch scheint mir jene dritte Erklärung völlig unhaltbar. Str. (364 f.) hat ganz passend darauf hingewiesen, dass der, welcher in Jesu das duldende Lamm Gottes einmal erkannt hatte, eine äusserlich pompöse Aufrichtung des Gottesreiches nicht wohl erwarten konnte. Und weiter müssen wir bezweifeln, ob jeder Mann, der das *ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι* gesprochen, so ohne weiteres eine wunderbare Rettung aus dem Kerker werde erwartet und vorausgesetzt haben, dass er es wagte, Jesum über das Ausbleiben derselben zur Rede zu setzen.

War nun mit allen bisher versuchten Erklärungen nichts gedient, so hat sich Str. begreiflich auch nicht die Mühe gegeben eine auszusinnen, sondern dafür beschenkt er uns lieber nach jener Conjektur mit dem *οὐκ ἀκούσας*, welche ein Scherz *seyn soll,* mit einer andern, welche ein Scherz *ist* aber ein schlechter (336 ff.). Wir sollen hier die einzig sichre Kunde von dem Verhältniss Joh. zu Jesu haben, dass derselbe nämlich früher von Jesu *gar nichts wusste,* sondern erst in seiner Gefangenschaft von ihm hörte, und so auf den Einfall kam, Jesus möchte vielleicht der Messias seyn. — Weit konsequenter ist B. B., wenn er (247) auch diesen Bericht für ebenso ersonnen, wie die übrigen ev. Berichte über Joh. d. T. hält.

Wir lassen ihm die Freude, „die Lumpen der Theologie zu „zerreissen und den Theologen zuzuwerfen“. (Pag. 253). Wir erinnern nur an unsre oben angegebene, alle Schwierigkeit lösende

Erklärung. Nicht an Jesu *Person* zweifelte Joh. d. T., sondern die Art seines Wirkens — der Mangel an strenger Busspredigt, wodurch Bekehrte und Unbekehrte alttestamentlich-methodistisch geschieden würden — schien ihm eine solche, wodurch das, was er selbst einst gebaut, zusammenzustürzen drohte. Dies musste ihm, wie gesagt, um so unbegreiflicher seyn, je gewisser er war, dass kein anderer, als Jesus, der *ἐρχόμενος* war. Hiezu passt auch Jesu Antwort ganz trefflich, worin dieser den Joh. als gottgesandten und tüchtigen Arbeiter des *alten* Bundes, aber unfähig, den *neuen* zu begreifen, darstellt.

2. In der Antwort Jesu soll aber eben dieser Vers Mt. 11, 11 und Luk. 7, 28 nach Gfrörer's Meinung (h. Sage I, 166) sophistisch und deshalb unächt seyn. Wir können ihm hierin nicht beistimmen. Auch kann es uns nicht mehr auffallen, wenn B. B. (256) einen *Widerspruch* zwischen Mt. und Luk. darin sieht, dass letzterer die Glieder des alten Bundes als *γεννητοὶ γυναικῶν* bezeichnet, oder wenn seiner Meinung nach (258) „Mt. die Glieder verrenkt hat."

Von dem vielbesprochenen Vers Mt. 11, 12 hat schon De Wette eine ebenso richtige, als einfache Erklärung gegeben, und den Zusammenhang mit dem vorigen hat Weisse (II, 70) richtig bestimmt, (wiewohl er insofern irrt, als er die Worte, die offenbar im Gegensatz zu der Erwartung des *Joh.* von der Fortdauer der *alttestam. starren Form* gesagt sind, vielmehr im Gegensatz gegen die Erwartung der *Juden*, es werde alles *sachte und bedächtig* gehen, gesagt glaubt, was offenbar schief ist). Gfrörer (h. S. II, 92) hat freilich gemeint, ein Zeitgenosse Joh. d. T. habe nicht „*ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου*" sagen können, „sowenig „als Kastor habe sagen können: seit den Tagen des Pollux bis „heute sterben und leben Jovis und Ledas Söhne abwechselnd"!! und so sey der Vers erst später interpolirt, und handle von den der Zerstörung Jerusalems vorangehenden Umwälzungen. Man braucht aber kein Kastor und kein Pollux zu seyn, um einzusehen, dass mit *αἱ ἡμέραι τινός* nicht bloss die Lebensdauer jemandes, sondern auch vorzugsweise die Zeit seines Wirkens ausgedrückt werden könne. So kann jetzt, 1849, von „der Zeit Metternich's oder Guizot's" geredet werden, obwohl beide noch leben. Man versteht eben darunter die Zeit *ihres Einflusses*. So konnte auch Jesus jene nun vergangene Zeit, wo Joh. am Jordan taufte und das Volk ihm zuströmte, als „Tage Johannis" bezeichnen.

Ein Widerspruch soll es seyn (Gfr. II, 92), dass Jesus erst

sagt: „*Alles* drängt sich mit Gewalt in's Himmelreich", und dann: „*Niemand* nimmt mich auf." Ich kann weder das „*Alles*" noch das „*Niemand*" in meiner Bibel entdecken. Mt. v. 12 redet Jesus gar nicht von der *Menge* derer, die in das Himmelreich sich drängen, noch lobt er seine Zeit ihres Glaubens wegen, sondern sagt nur, dass die *Form*, wie man jetzt in's Himmelreich komme, die des inneren geistigen Dranges, nicht die einer äusseren Ordnung, eines Taufinstitutes u. dgl. sey. V. 16 ff. aber klagt er nicht, dass „*niemand*" ihn aufnehme, sondern dass das Volk im grossen und ganzen *gegen ihn* sey.

Die Worte Luk. v. 35 (Mt. 19) fasst B. B. (260) als Ironie: „ihre Kinder haben es wacker verstanden, ihr Recht widerfahren „zu lassen." Gfrörer dagegen (I, 163 und 169 ff.) schlägt vor ἠθετήθη statt ἐδικαιώθη zu lesen. Weit einfacher aber ist die alte Erklärung (Calvin, Beza, Wolf, Kuinöl, De Wette), wonach das καὶ, dem ו entsprechend, einen Satz, der sich zum vorigen adversativ verhält, mit Verschweigung der Adversativbeziehung [2]) anfängt. Sinn: Alle Arten von göttlicher Offenbarung wurden verspottet, und (am Ende) wird die Weisheit von ihren Kindern (denen die aus ihr gezeuget sind) gerechtfertiget. Noch eine schärfere Interpretation ergiebt sich aber, wenn wir das ἀπὸ beachten, welches nie völlig gleichbedeutend mit ὑπὸ ist. Ὑπὸ steht im positiven Urtheil; ein Akt gilt als geschehend oder geschehen, und es fragt sich nur, wer ihn gethan. Ἀπὸ involvirt eine Limitation. Ein Akt geschieht, aber nicht schlechthin und von Allen, sondern *nur von Seite des und des*. So hier. Die Welt spottet der Offenbarungen, und (nur) *von Seiten ihrer Kinder* wird die Weisheit gerechtfertigt. (So Apsche 2, 22, von Seiten Gottes zwar war Jesus beglaubigt, aber die Menschen glaubten ihm nicht.)

3. Sehr unbedeutend ist die Frage, ob das Wehe über Chorazin u. s. w. nach der Rückkehr der Siebzig (Luk.) oder nach der Sendung der Johannisjünger (Mt.) oder beidemale ausgesprochen sey. (Str. I, 619; B. B. II, 264.) Strauss findet ein solches Wort gegen Ende der Wirksamkeit Jesu passender, als so frühe. Da aber nicht anzunehmen ist, jene Städte seyen anfangs gläubig gewesen und dann abgefallen, da vielmehr der spätere Unglaube den früheren vorauszusetzen scheint, so hatte

---

2) Vgl. Joh. 7, 30; Mk. 12, 12 besonders Act. 10, 28 und Winer Gramm. d. n. t. Spr. 4te Aufl. pag. 410. Offenbar waltet auch an unserer Stelle ein „rhetorisches Motiv" ob.

Jesus auch jetzt schon Grund genug zu einem solchen Ausspruch. Er kann ihn aber ebensogut öfter gethan haben; denn da die Ursache des ihn hervorpressenden Gefühles dieselbe blieb, warum sollte das Gefühl selbst nicht öfter sich geäussert haben? Da aber Mt. cap. 10 f. alles auf die Jünger bezügliche zusammenstellt (vgl. pag. 81), so ist es *ebenso gut möglich*, dass er dies in die Zeit der Rückkehr der Siebzig fallende Diktum hier sogleich mittheilte. Endlich ist auch möglich, dass der so wenig akol. erzählende Luk. die Rede frei und gelegentlich mittheilt.

B. B. wundert sich (262), vom Unglauben Kapernaum's noch nichts gehört zu haben. — Aber doch wohl von der Feindschaft der ganzen pharisäischen Richtung, also aller Vornehmeren! Dass Jesu ὄχλοι folgten mit Kranken, dass hie und da ein Armer sich von Herzen an ihn schloss, war das der Dank, den sein Volk ihm schuldig war? Herrn B. B. scheint das noch zu viel. Hätte er damals gelebt, die Jesu folgenden ὄχλοι wären ihm ein Dorn im Auge gewesen.

Pag. 265 versichert er uns, es habe gar kein „Chorazin" gegeben. Was nicht in *Josephus* steht, „giebt es nicht." Warum? — *Jos.* musste nothwendig alle Dörfer Palästina's erwähnen!

4. Strauss hat (I, 620) ganz Recht, wenn er die Worte Mt. 25—27 von Luk. an der *richtigen* Stelle (Rückkehr der Siebzig) referirt glaubt. Aber Mt. giebt ihnen eben *gar keine* Stelle, sondern braucht sie in *loser* Anreihung zum Schlusse seines *Abschnittes von den Jüngern*.

Fünftes Kapitel.

Zwei Reisen nach Jerusalem.

§. 74.

Das Laubhüttenfest des dritten Jahres. Der Kranke am Teiche Bethesda.

(Joh. 5.)

Als das Laubhüttenfest herannahte, ging Jesus nach Jerusalem. Da war in der Nähe des Schafthores ein Teich, Bethesda mit Namen, um welchen in fünf Hallen Kranke aller Art sassen, um auf das intermittirende Aufsprudeln der Quelle zu warten, denn der erste, welcher alsdann hineinging, ward geheilt. Hier sah Jesus an einem Sabbath unter andern einen Kranken, der bereits 38 Jahre lang krank (lahm) gewesen, und da er die lange Dauer seines Leidens erfahren hatte, fragte er ihn, ob er gesund werden wolle. Er aber sprach, er habe niemanden, der ihn sogleich nach dem Aufsprudeln in das Wasser brächte, und bis er selbst sich hinschleppe, komme ihm stets ein Anderer zuvor. Da sprach Jesus: „Stehe auf, nimm dein Bette und „wandle." Und sogleich ward er gesund. — Als nun die Juden dem Geheilten vorwarfen, dass er sein Bett am Sabbath trage, berief er sich auf den Befehl dessen, der ihn geheilt. Die Juden fragten, wer das sey; der Geheilte wusste seinen Namen nicht, und da sich Jesus unterdessen unter der Menschenmenge verloren hatte, konnte er auch seine Person den Fragenden nicht zeigen. Später indessen, als Jesus selbst ihn wieder aufgesucht, um ihn zu ermahnen, hinfort nicht wieder sündigen, und als nun so der Mann Gelegenheit erhielt, nach Jesu Namen sich zu erkundigen, theilte er es den Juden mit, es sey Jesus. (Dieser Vorfall wurde, wie Joh. v. 16 bemerkt, bei den Juden, die sich Jesu von früher her wohl noch erinnerten, und natürlich auch von seiner galiläischen Wirksamkeit wussten, und ihn nun mehr und mehr für gefährlich hielten, der erste Anlass zu dem Gedanken, ihn zu tödten, den sie fortan nicht mehr fallen liessen.) Vor ihnen berief sich Jesus (als sie ihn wegen des Sabbathsbruches zur Rede setzten, um diesen als Grund zu einer Anklage zu benützen) darauf, dass sein Wirken aus gleichem Grund und mit gleichem Rechte wie das Gottes, seines Vaters, ein ununterbrochenes — ein Spenden von Leben und Segen, nicht ein Arbeiten — sey. (Diese Aussprüche Jesu über seine Person geben v. 18 den Juden ein neues Motiv des Hasses, zugleich auch einen neuen Rechtfertigungsgrund zu dieser

Gesinnung) Jesus fuhr inzwischen fort, sich zu erklären (*Joh.* 5, 19—29) über sein auf Willensgleichheit (v. 19 f.) und gleicher Kraft der Lebensmittheilung (v. 21) beruhendes *Verhältniss zum Vater,* und ermahnte (v. 22 ff.) durch den Sohn dem Gerichte zu entgehen, welcher, weil durch ihn allein der Vater Leben mittheile, hiemit auch die Macht der *κρίσις* (Vorenthaltung des *ewigen* Lebens) habe über die, welche das *geistliche* Leben von ihm nicht annähmen, und welcher dereinst (v. 27—29) alle Todten auferwecken und (ein bestimmtes) Gericht über sie halten werde. — Nachdem er so wiederholt und bekräftigt und weitläufiger exponirt hatte, er *sey* der Sohn Gottes, so erkennt er (v 31) die Nothwendigkeit, diese Behauptung zu *beweisen,* an, und beruft sich *erst* auf *Joh. d. T.*, dessen Zeugniss zwar nicht um *seinetwillen*, als könne er von einem Menschen Ehre und Würde empfangen, wohl aber um *ihretwillen,* damit *sie* über Christi Person Gewissheit erhielten zum seligmachenden Glauben, von Gott angeordnet sey (v. 34). — Aber wie sie Johannis Zeugniss nicht nachhaltig angenommen hätten, so berufe er sich nun weiter auf *seine Werke*, die der Vater (v. 36) durch ihn thue. Sie aber nähmen weder das Zeugniss des Vaters (v. 37) noch das des göttlichen Wortes der Weissagung (v. 37 f.) an. — So geht Jesus zu einer *Strafpredigt* über, und weist auf den bösen, selbstsüchtigen Willen als auf die Quelle ihrer Verstockung hin (v. 41—47). Sie jagten nach Ehre unter einander; wer ihnen gleich sich geberde, dem glaubten sie. Er aber wolle und brauche nicht menschliche Ehre (v. 42) sondern suche allein, dass der Vater geehret werde (vgl. v. 44). So seyen sie durch *Selbstsucht des Willens* gegen ihn verblendet; aber hiemit versündigten sie sich nicht etwa gegen ihn allein, sondern gegen Moses (v. 46 f.); Mosis Worte zeugten wider sie; dem Gesetze Mosis verfielen sie durch Unglauben an ihn; die gegen das *Gesetz* sich verstockende *Gesinnung* sey der Grund ihres Unglaubens an *seine Person.*

---

1. Indem wir die bereits von Str. (II, 119 f.) genügend beleuchtete Verdrehung, als sey der Kranke ein sich krank stellender Bettelmann gewesen, und als frage ihn Jesus v. 6, ob er da sey, um gesund zu werden oder bloss um zu betteln, der verdienten Vergessenheit übergeben, gehen wir auf die wichtigere Frage nach dem Teiche Bethesda über.

Dass ihn *Josephus* nirgends erwähnt, finden Str. (120 f.) und B. B. (*Joh.* 190) sehr bedenklich. — Aber Str. irrt, wenn er voraussetzt, *Jos.* habe eine Statistik Palästinas oder einen *Almanac des bains minéraux* geschrieben. Ueber die wahrscheinliche Lage des Teiches vgl. W. Krafft Topographie Jerusalem's S. 175 ff.

Eine weitere Hauptfrage betrifft die Aechtheit von v. 4. Die Worte *ἐκδεχομένων — κίνησιν* (v. 3) fehlen in A und L, der vierte Vers fehlt in D, Arm. und vielen andern codd.; *beide* Stücke fehlen in B, C und Sahid Nur in der Vulg. und bei *Cyr. Tert. Ambr. Chrys. Theophct. Euth.* stehen die Worte, wie wir sie jetzt lesen, vollständig. — Nun bemerkt vor allem De Wette (vgl. B. B.

187) mit grossem Rechte, dass zwischen *ξηρῶν* und *ἦν δὲ irgend etwas* nothwendig müsse gestanden haben. Denn sonst ist v. 7 unerklärlich. Erklärlich wird aber alles, sobald man das nur in zwei codd. fehlende *ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν* beibehält. Denn warteten die Kranken auf „die Bewegung des Wassers", so folgt hieraus schon von selbst, erstlich, dass das Wasser nur von Zeit zu Zeit aussprudelte, ferner, dass es wohl, wenn dieser Moment vorbei war, nicht mehr wirksam war (weil man ja sonst denselben nicht abzuwarten nöthig gehabt hätte) dass es mithin darauf ankam, sogleich und unter den ersten in das Wasser zu kommen.

Aber auch *die Entstehung von v.* 4 erklärt sich so höchst einfach. V. 4 ist eine Explikation dessen, was in v. 3 schon liegt, zusammt dem Zusatze vom Engel, der das Wasser bewegte. Wie eine solche Explikation als Glossem entstand und sich einschlich, ist sehr begreiflich. Dagegen ist nicht abzusehen, wie v. 4, wenn er ächt war, sollte in so vielen codd. ausgefallen seyn. Zwar B. B. will uns dies erklären (pag. 186 f.). Da es nämlich „vor„zugsweise alexandrinische Zeugen sind", welche v. 4 auslassen (D, die sahid. und armen. Verss. gehören also auch zu den „ale„xandrinischen Zeugen"?!) so „liegt es bei der Bildung des Bo„dens", auf dem „diese stehen, sehr nahe", dass sie „das Bild des christlichen Logikers" (er meint *Joh.*) „rein zu erhalten suchten" und deshalb den „sinnlichen" Zug wegliessen. — Hat B. B. einmal von einer gegen Chiliasmus ankämpfenden, spiritualistischen Schule gehört? — Leider hat er dabei nur ein paar Kleinigkeiten vergessen, nämlich 1) dass die origenistische Schule, wo sie Dinge fand, die ihr zu sinnlich schienen, sich durch *allegor. Erklärung*, nicht *Textkorruption à la Marcion* half, 2) dass die origenistische Schule und jene monophysitisch-mönchische Kirche Alexandria's, bei welcher die Lesarten von B und C. im Gange waren, zwei sehr verschiedene Schulen sind [1]). —

So sprechen denn doch die entschiedensten Gründe *für die Auslassung von v.* 4. Aber was ist nun gewonnen? Den merkwürdigen, ganz unbiblischen, weil nicht bei einzelnem Anlass erscheinenden, sondern statarisch-wirkenden Engel sind wir los. Wir sehen in Bethesda eine gewöhnliche, intermittirende, gasreiche

1) Weshalb De Wette mit grossem Recht und in geradem Gegensatze zu B. B. sagt, „das Zeugniss der alex. codd. werde verstärkt durch die „Unwahrscheinlichkeit, dass man eine Stelle, die dem Wunderglauben so „sehr entspricht, ausgelassen haben sollte."

Quelle, die für gichtische Blindheit, Taubheit und Lähmung schnelle Krisis und Heilung brachte [2]. Aber selbst eine solche *κίνησις* soll schon „fabelhaft" seyn (Str. 121). Darnach mag sich Str. in *Fronzanches* bei *Nismes* näher umsehen. Eine sehr schöne intermittirende Quelle sah ich selbst im Kanton Zürich zwischen Pfäffikon und Bauma beim Hinabsteigen in's Tösstbal.

2. Der Kranke war, wir wissen nicht vor wie langer Zeit, in eine der Hallen sammt seinem Bette gebracht worden. Nun wundert sich Weisse (I, 130), wie er habe nach Bethesda kommen, und wie er nur habe versuchen können, an den Teich zu gehen, wenn er doch, wie aus v. 8 erhelle, *lahm* gewesen sey, Zwischen lahm und steif ist aber doch noch ein Unterschied, und aus den Worten *ἐν ᾧ ἔρχομαι ἐγώ κλ.* erhellt, dass der Kranke es eben doch versucht zu haben scheint, sich bis an das Wasser zu schleppen, und dass er nur eben *sehr langsam* dahin gelangte. — Weiter erfahren wir (ebendas.), dass wenn es nicht erlaubt war, am Sabbath ein Kissen zu tragen, der Kranke das seinige ja nicht „*an jenem Tage*" habe in die Nähe des Teiches bekommen können; „denn dass er *alle* 38 *Jahre* dort gelegen, werde man doch nicht „annehmen wollen". Also zwischen 38 Jahren und einem Tage liegt nichts in der Mitte.

B. B. findet es aber (191) auch unmöglich „dass jemand auch „in den schlimmsten Zeiten der Welt so verlassen seyn sollte" dass er „keinen Menschen gehabt, der ihn ins Wasser brachte". „Unmöglich!" ruft er aus, der Kranke müsse doch Einen gehabt haben, der ihn mit seinem Bette an den Teich gebracht. — Sehr richtig, nur dass es noch immer ein Unterschied bleibt, ob sich jemand des Kranken *einmal* annahm, oder ob jemand *Tag und Nacht* bei ihm blieb. Beispiele von Aufopferung der letzten Art sind auch in den besten Zeiten der Welt zu zählen. Vollends musste jener nicht völlig gelähmte Kranke nach v. 7 gehofft haben, es werde ihm gelingen, selbst zeitig genug zum Teiche zu gelangen. B. B. denkt sich ihn dagegen regungslos.

---

2) Dass die Kranken *augenblicklich* gesund geworden seyen, steht nicht im Text. Wahrscheinlich musste der Gebrauch wiederholt werden, daher wir eine Art Spital beschrieben und schon im Namen בית חסרא angedeutet finden. — Dass eine solche Quelle später bei Jerusalem nicht mehr vorkömmt, ist begreiflich. Bei der Zerstörung des Titus konnte sie leicht verschüttet werden. Dass es aber in Jerusalem mehrere solche intermittirende Quellen gab und noch giebt, siehe in Krafft Topogr. a. a. O.

Weiter fragen Weisse (129) und B. B. (193), *woher denn die 38jährige Dauer der Krankheit bekannt geworden sey.* B. B. stellt das Dilemma: entweder durch Befragen; davon steht nichts im Texte; oder durch übernatürliche Erkenntniss; das ist unmöglich. Weisse meint: die 38 Jahre konnten nicht „unmittelbar wahrgenommen werden" — das scheint mir richtig — und überdies sey Johannes nicht bei der Sache zugegen gewesen; denn von einer Begleitung der Jünger sey keine Rede; vielmehr gehe aus dem ἐξένευσεν v. 13 hervor, Jesus müsse „einsam" (allein) gewesen seyn. — Aber es können alle zwölf Jünger mit unter dem übrigen Volke zugegen gewesen seyn, ohne dass sie dem Kranken, *der ja nicht wusste, dass sie mit Jesu zusammengehörten,* ein Hülfsmittel wurden, Jesum (v. 13) aufzufinden. Es können alle Jünger zugegen gewesen seyn, ohne dass der 4te Evst es zu erzählen brauchte; denn ein Protokollist ist er nicht, und in der Begebenheit kommen die Jünger nicht vor — So brauchte auch Joh. nicht zu sagen, *woher* Jesus die Dauer der Krankheit „wusste". Dass es ein übernatürliches Wissen war, ist nur für B. B. unmöglich, scheint übrigens in den Worten v 6 keineswegs zu liegen. Diese Worte machen vielmehr den Eindruck, als sey der Mann von früher her dem Herrn in Erinnerung gewesen. Und wie lange er krank gewesen, kann er auch nachher erzählt haben.

Warum Jesus gerade diesen unter den vielen Kranken heile, auf diese Frage (Str. 121) sagt Gfrörer (293), Jesus werde wohl seine Gründe dazu gehabt haben. Aber diese Gründe möchten wir eben hören. *Entweder,* meinen wir, muss man behaupten wollen, Jesus habe *alle* Kranken heilen müssen, *oder* wenn Jesus nicht alle Kranken hat heilen müssen, die er sah, so muss man sich die Gegenfrage gefallen lassen: „warum Jesus denn gerade diesen *nicht,* und statt seiner einen Andern habe heilen sollen". Die erstere Behauptung widerlegt sich durch die Bemerkung, dass jene Kranken ja in der Quelle bereits leibliche, natürliche Hülfe bereit hatten; was die „Gegenfrage" betrifft, so wird sie durch den Umstand geschärft, dass nach der Schilderung von v. 7 jener Kranke wirklich der Hülfloseste, ja so hülflos war, dass er auf Heilung durch die Quelle schlechterdings nicht hoffen konnte.

Dass Jesus den Kranken *„unaufgefordert befragt",* soll nach Weisse (129 f.) gegen Jesu Gewohnheit seyn. Wir haben schon früher bemerkt, dass Jesus keine Gewohnheiten hatte. Dass Kranke in Galiläa, *Jesum kennend,* ihn baten, war eben so natürlich, als unmöglich war, dass der *Jesum nicht kennende* Bethesde-

ner Kranke, dessen Hoffnung vielmehr auf die Quelle gerichtet war, ihn bitten konnte.

Wenn nun Str. (121) für eine solche Heilung im Gebiete des „Menschlichen und Natürlichen" gar keine „physische Analogie" findet, so ist das wieder ein rein dogmatischer Einwurf.

Auch dass Jesus *„sich verbarg"*, hat keinen vernünftigen Grund. (B. B. 198). Dass er sich „verbarg" sagt aber nur Lücke; im Texte steht nur *ἐξένευσεν, deflexerat;* während die Juden mit dem Kranken redeten, war Jesus unterdessen weiter gegangen und dem letzteren aus dem Gesichte gekommen.

3. Was Jesu Reden anlangt, so spricht ihm B. B. (196) als Advokat der *Ἰουδαῖοι* vor allem den Standpunkt der *Berechtigung* ab; denn Jesus habe durch den Befehl *ἆρον τὸν κράββατόν σου* wirklich das *Gesetz Mosis*, und nicht bloss pharisäische „fleischliche" Satzungen übertreten. — Also sollte es wirklich der Sinn des vierten Gebotes erheischen, dass jener Kranke, obgleich genesen, doch noch jenen ganzen Tag über in der Krankenhalle sitzen oder liegen bleiben musste?

Ferner soll es (nach Str. I, 672) *ein Widerspruch zwischen Joh. und den Synopt.* seyn, dass bei den letzteren Jesus sich auf Davids Essen der Schaubrode oder auf das Beispiel des in den Brunnen gefallenen Thieres beruft, während er an unsrer Stelle den „metaphysischen" Beweis von der Ununterbrochenheit der göttlichen Segenswirksamkeit führe. — Musste Jesus immer denselben Grund anführen? Gerade bei den *Synopt.* entlehnt er ja seine Argumente bald aus der *Geschichte* bald aus dem *praktischen* Leben. Dazu kömmt, dass er *bei Joh. selbst* (7, 23) ein Argument aus dem praktischen Leben nimmt. So ist es also völlig *ohne Sinn*, von einer Differenz zwischen *Joh.* und den *Syn.* in dieser Beziehung zu reden.

V. 17 giebt der Evst offenbar nur eine gedrängte Inhaltsangabe dessen, was Jesus gesagt. So fällt der Einwurf von Str. (I, 673) weshalb sich Jesus sogleich vom Sabbath ab auf die Lehre von seiner Person wende. Er thut dies ja nicht ohne Veranlassung, sondern nach v. 18 vielmehr deshalb, weil das in v. 17 vorgekommene Wort „mein Vater" Anstoss erregt hatte.

Ueber die den joh. Briefen ähnliche *Form* der Rede (Str. 673 ff.) ist schon §. 59, pag. 295 gehandelt.

Ferner aber soll es beim Laubhüttenfeste nach Baur (444) „völlig unbegreiflich seyn, wie ein *so aufgebrachter Volkshaufe* noch eine so lange Rede v. 19—47 anzuhören geneigt war." Dagegen ist zu sagen a) v. 18 wie v. 16 sind parenthetisch beigefügte No-

tizen, worin Joh. bemerkt, dass das Wunder v. 1—15 sowie die Lehre Jesu von seiner Gottessohnschaft v. 17 *und* 19 ff. den ersten Anlass zum förmlichen Hasse der ungläubigen Juden gegeben habe. Von einem *augenblicklichen Entschluss*, Jesum sofort zu tödten, ist v. 18 keine Rede; sondern von einer *perpetuirlichen Sehnsucht*, deren Motiv und Ursprung hier nur erklärt werden soll. Daher mit Nachdruck das zweimalige *καὶ διὰ τοῦτο* steht. „Und „*dies* war die erste Ursache der fortan sich zeigenden Verfol„gungssucht der Juden. — Und *dies* trug vollends noch mehr „dazu bei.“ Die Schwierigkeit liegt also gar nicht vor, dass nach Joh. die Juden den *plötzlichen Entschluss* einer tumultuarischen Tödtung gefasst, solchen aber freiwillig wieder sistirt hätten, um Jesu Reden anzuhören. b) Das *ἀπεκρίνατο* v. 19 ist Wiederaufnahme des *ἀπεκρίνατο* v. 17, wie ja der ganze 19. Vers zur Wiederaufnahme des durch die Bemerkung v. 18 unterbrochenen Gedankens dient. Das *ἀπεκρίνατο* v. 17 aber ist nicht Antwort auf einen unmittelbar in v. 16 vorangehenden Entschluss; so oft das „er antwortete“ im eigentlichen Sinn als Antwort auf eine Frage zu nehmen ist (cap. 1, 26, 48, 50; cap. 3, 3, 5, 9, 27; cap. 4, 10, 13, 17; cap. 5, 7, 11; cap. 6, 7, 26, 29, 43, 68; cap. 7, 16, 20 f., 46, 52; cap. 8, 14, 33 f., 39, 48 f., 54; cap. 9, 3, 11, 20, 25, 27, 30, 34, 36; cap. 10, 25; cap. 11, 9; cap. 12, 30, 34; cap. 13, 7; cap. 14, 23; cap. 16, 31; cap. 18, 5, 8, 23, 30, 34 f. u. s. w.), braucht Joh. *ἀπεκρίθη* oder auch (cap. 13, 26 und 38) das Präsens *ἀποκρίνεται*. Auch wo das „er antwortete“ die *unmittelbare, momentane* Entgegnung auf eine Thatsache oder speciell auf einen *momentanen* Mordversuch bildet (cap. 2, 18; 10, 32 f.) steht *ἀπεκρίθη*. Dagegen *ἀπεκρίνατο* braucht Joh., wenn eine Rede Jesu sich nicht eng und unmittelbar als Antwort an eine Frage oder eine momentane Thatsache schliesst, sondern nur dasjenige enthält und involvirt, was objektiv einem Problem entspricht. So Joh. 12, 23, so an unserer Stelle. Vers 17 und 19 enthält also nicht eine Entgegnung auf einen *momentanen Entschluss*, sondern es enthält eine Gedankenreihe, in welcher objektiv die Widerlegung der *perpetuirlichen Gesinnung* liegt, welche nach v. 16 und 18 bei jener Gelegenheit zuerst sich formirte. Selbst wenn dies aber nicht so wäre, selbst wenn *ἀπεκρίθη stünde*, und Jesus mit v. 19 einem momentanen Entschluss begegnet *wäre*, selbst dann hätte die Sache noch nichts Unnatürliches. Die bereits zum Hass gereizten, ihres Entschlusses gewiss, horchten auf, was Jesus weiter sagen würde, hoffend, dass sie neue und noch bessere Ursache finden würden zur Rechtfertigung ihres Vorhabens;

allein Jesu Rede, namentlich die Berufung auf den Täufer, gab der Sache eine andere Wendung; die Anhänger Jesu unter den Anwesenden erhielten dadurch ein moralisches Uebergewicht; seine Feinde wurden bedenklich, und unterliessen für den Augenblick die Ausführung ihres Vorhabens. Ist das nicht eine Wendung, die bei allen Arten von Tumulten oft genug vorkömmt, dass man freiwillig den Angegriffenen reden lässt, in der Hoffnung, er werde nur neue Angriffspunkte darbieten, dass man aber durch die Geistesgegenwart und moralische Ueberlegenheit des Mannes in jener Hoffnung getäuscht wird, und während des Hörens selber die augenblickliche Leidenschaft kühler wird? — So würde der Vorgang selbst dann ein sehr natürlicher seyn, wenn v. 16 und 18 von einem momentanen Entschluss die Rede *wäre.*

§. 75.

Aussendung und Rückkehr der zwölf Jünger. Tod des Täufers.

(Mk. 6, 7—29; Mt. 10, 1—42; 14, 1—12. Luk. 9, 1—9; 3, 19—20.)

Nach seiner Rückkehr nach Galiläa sandte Jesus, die Menge des geistig verwahrlosten Volkes bedauernd (Mt. 9, 37 f.), die zwölf Jünger aus, umherzuziehen, zu heilen, Todte zu erwecken und das Herbeigekommenseyn des Reiches Gottes zu verkündigen (Mt. 10, 7 f.). Hiefür gab er ihnen *genaue Verhaltungsregeln.* Lohn und Gewinn sollte nicht ihr Zweck (Mt. v. 8) aber auch das leibliche Auskommen nicht ihre Sorge (Mt. v. 9—10) seyn. Jedes Haus sollten sie mit dem Grusse des Friedens grüssen; fände ihre Predigt Eingang, so sollten sie da verweilen; wo nicht, so sollten sie eilend und entschlossen weiterziehen; eine solche Stadt werde der Fluch treffen (Mt. v. 11—15). — Alsdann sprach Jesus von den Mühen, aber auch von den Verheissungen und Segnungen des *Jüngerberufes überhaupt.* Wie unter Wölfe, so würden sie in eine Welt geflissentlichen Widerstandes und mancher Verfolgung gesandt (v. 16—18) aber der Geist Gottes werde ihre Worte regieren (19 f.). Ein alle Verhältnisse durchdringender Kampf werde entstehen, und Hass sie treffen. Sie aber sollten treu bleiben, und wo sie nicht angenommen würden, in eine andre Stadt fliehen, und sich dess nicht verwundern, da sie vor seiner Wiederkunft nicht hoffen dürften, das Volk Israel in seiner Gesammtheit zu bekehren. (V. 21—24). Ihn selbst treffe ja Verfolgung und Verwerfung; doch sollten sie sich nicht fürchten, denn das Licht dringe von selber durch und breche sich Bahn, und nur ihr Leib könne getödtet werden. (V. 25—28). Aber auch im Leiblichen stünden sie unter der Fürsehung des Vaters, und vollends sey ewige Seligkeit der schlüssliche Lohn treuer Bekenner (v. 29—33). — Noch in etlichen Versen redet Jesus von der zu erwartenden Gährung, die er herbeiführe, und dass es da gelte, den Herrn und sein Wort lieber selbst als Vater und Mutter zu haben, dass aber auch jede den verachteten Jüngern um ihrer Predigt willen bewiesene Wohlthat vor Gott als Christo selbst erwiesen an-

gesehen werde. — So zogen die Jünger aus. Herodes aber, welcher unterdessen, (gegen Ostern des Jahres 32) von seinem Weibe verlockt (Mk. 16, 17 ff. Mt. 14, 3 ff.) Joh. d. T. hatte hinrichten lassen, fürchtete sich, als er von Jesu hörte; denn etliche hielten Jesum für den wiedererstandenen Johannes, etliche für einen Propheten, etliche für den Deuter. 18, 15 verheissenen Propheten (worunter aber nach Joh. 6, 14 und Mt. 16, 14 das Volk nicht den Messias selbst, sondern wahrscheinlich den Jeremias verstand, (vgl. §. 54, 2) etliche für den Elias und gerade Jesu Abwesenheit aus Galiläa musste die Dunkelheit solcher Gerüchte begünstigen. — Die dem Täufer treu gebliebenen Jünger aber, die ihren Meister auch begraben hatten, kamen zu Jesu, als sie dessen Rückkehr nach Galiläa vernahmen, und erzählten ihm alles, was geschehen war. Als nun Jesu Jünger zurückkamen, und den Erfolg ihrer Wanderung erzählten, ging Jesus mit ihnen in die Wüste.

---

1. Dass Mt. von den Reiseabentheuern und der Rückkehr der Jünger nichts melde, dazu hat er, meint B. B. (II, 186) „triftige Gründe“ gehabt, nämlich er hat — die Aussendung der Jünger über der „langen Rede vergessen!“ — Reiseabentheuer meldet er nicht, weil er nicht für Neugierige schreibt. Die Reden über den Beruf der Jünger mitzutheilen, daran lag ihm nach seinem Plane (§. 22) alles.

Je mehr aber Mt. cap. 10 f. einer Realeintheilung folgt, um so weniger lässt sich die Frage (B. B. 193), ob die Worte Mt. 9, 37 f. hier oder (nach Luk.) bei Aussendung der 70 gesprochen seyen, — eine sehr müssige Frage — entscheiden.

Auch möchte aus gleichem Grunde schwer zu bestimmen seyn, ob die Worte Mt. v. 16—42, welche nicht mehr *Verhaltungsmassregeln für die damalige Wanderung*, sondern Reden über den *Jüngerberuf überhaupt* enthalten, und von denen ein grosser Theil (v. 26—35) in Luk. bei einer *bestimmt-anderen* Gelegenheit referirt wird, von Mt. nicht bloss um verwandten *Inhaltes* willen mit der Aussendungsrede zusammengestellt seyen. Ihre Wiederholbarkeit lässt sich nicht geradezu leugnen; warum soll Jesus über so wichtige, naheliegende Gegenstände nicht öfter, und zwar öfter auf gleiche Weise haben sprechen können. Auch die (schon in der Bergpredigt bemerkte) *retrograde Gedankenbewegung*, z. B. v. 34 vgl. mit v. 21, spricht eher gegen eine Zusammenstellung durch Mt., als dafür. Der *Schriftsteller*, wenn er einmal verschiedene Redestücke unakoluthistisch zusammenstellt, ordnet sie auch; im *Leben* dagegen, im wirklichen freien Gespräche findet ein Vor- und Rückschritt fast immer Statt. Dennoch ist und bleibt die Ansicht von Strauss (I, 618) jene Worte seyen nur *einmal* ge-

sprochen bei der Luk. 12 angeführten Gelegenheit, und seyen von Mt. um des Inhaltes willen hiehergestellt, *völlig unverfänglich.*

Wie es dagegen mit den wenigen Diktis (Mt. v. 12 f. u. 15 f.), die sich bei der Aussendung der 70 wiederholen, stehe, werden wir bei der Beleuchtung der letzteren sehen.

2. Den Inhalt der Reden anlangend, so findet Str. (I, 616) die Ermahnung Mt. v. 6 eigenthümlich, B. B. (207) und Gfr. (h. S. II, 79 f.) aber sehen einen Widerspruch mit 28, 19, wo Jesus die Jünger auch zu den Heiden gehen heisst. Freilich, wo die Jünger *nach Jesu Auferstehung und Himmelfahrt* hingehen mussten, dahin mussten sie auch schon *zu Jesu Lebzeiten in jenen wenigen Tagen gesandt werden!* Sehr stringent! — Aber auch Mt. v. 18 sollen sie schon „zu den Heiden" gesandt werden, weil es — in Judäa keine Fürsten und Könige gab! Fatal, dass Mt. v. 16 ff. gar nicht mehr von jener einzelnen Aussendung die Rede ist.

Mt. v. 8, *νεκροὺς ἐγείρετε*, soll (Str. 616) Jesus nicht haben sagen können, weil, wenn die Jünger wirklich auch Todte erweckt hätten, etwas so ganz ausserordentliches uns erzählt seyn müsste. — Wir haben bereits öfter erinnert, dass nur für Str. die Wunder in „leichtere und schwerere" zerfallen. Die Evsten dachten anders. Auch war es ihr Zweck nicht, zu beschreiben, wie weit im Wunderthun es die *Jünger* gebracht hätten, sondern nur *Jesum* und *sein Thun* zu schildern.

Die kleine Differenz, dass nach Mt. und Luk. der *ῥάβδος* zu dem gerechnet wird, was sie *nicht* mitnehmen sollten, bei Mk. aber ihnen *nur der ῥάβδος* mitzunehmen erlaubt wird, hat Str. (616) ganz richtig gelöst. Der *Gedanke* bleibt gleich. Der *ῥάβδος* bildet die *Grenze* des mitzunehmenden; den Gedanken: sich nicht mit unnöthigem zu beschweren, kann ich entweder so ausdrücken, dass ich sage: „nicht einmal einen Stab" oder: „höchstens noch einen Stab." — Die Evsten erinnerten sich noch, dass Jesus bei dieser Gelegenheit einen *ῥάβδος* genannt, und benützten dies Wort auf beiderlei Weise, um den gleichen Gedanken auszudrücken [1]).

Was die Hinrichtung Joh. d. T. betrifft, so hat Str. selbst die Widersprüche, welche man zwischen dem Bericht der *Evsten* und dem des *Josephus* finden wollte, für ungenügend erkannt.

---

1) Denken wir uns Jesus habe gesagt כי אם מטה, so liess sich beides suppliren, entweder: „denn wenn ihr einen Stab habt, so ist das schon überflüssig" oder: „denn - - - so ist das hinreichend genug."

Wenn nämlich der letztere [2]) sagt: *καὶ τῶν ἄλλων συςρεφομένων (καὶ γὰρ ἤρθησαν ἐπὶ πλεῖςον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων) δείσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις, μὴ ἐπὶ ἀποςάσει τινὶ φέροι, - - - πολὺ κρεῖττον ἡγεῖται, πρίν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι, προλαβὼν ἀναιρεῖν*, während die Evsten die *Rüge wegen Herodias* als Grund der Gefangennehmung angeben, so bemerkt Str. richtig (I, 396) dass „Antipas befürchtet „haben kann, eben auch durch den starken Tadel seiner gesetz- „widrigen Heirath und seiner Lebensweise überhaupt möchte Joh. „das Volk gegen ihn in Aufruhr bringen.“

Wenn ferner *Josephus* den Philippus, den ersten Mann der Herodias, Herodes nennt (*ant.* 17, 1, 2; 18, 5, 1—4), so hat dies (vgl. Wies. *Chron. d. ap. Zeit* S. 129, Anm. 1) genügende Analogieen darin, dass umgekehrt die Evangelisten auch den Tetrarchen Antipas und ebenso den Agrippa I mit dem Familiennamen „Herodes“ nennen, und dass *Dio* (55, 27) ebenso den Archelaus „Herodes“ nennt. Damit erledigt sich das Geschrei, was ein Geistesverwandter B. B.'s, ein gewisser Hr. Volckmar in Fulda (Zeller's Jahrb. 1846, 3, 363 ff.) erhoben hat. Dass *Josephus*, der überhaupt sehr präcis die Herodianer zu unterscheiden gewohnt ist, diesen (als Privatmann lebenden) ersten Mann der Herodias, den Sohn Herodes des Gr. von der Mariamne, nur „Herodes“ nennt, *um ihn genau* von dem Sohn Herodis d. Gr. und der Cleopatra, dem *Tetrarchen* Philippus zu unterscheiden; und dass er in dieser Unterscheidung sich treu bleibt, das alles hindert noch nicht, dass jener Herodes nebenbei Philippus geheissen, und von dem Volke vorzugsweise mit letzterem Namen genannt worden seyn kann.

Wenn Mt. und Mk. ihn von dem *Tetrarchen* Philippus (3, 1) durch nichts weiter unterscheidet, als durch die Weglassung des Titels „Tetrarch“, so wäre dies der Weise des *Lukas*, (der auch den Antipas und Agrippa I nicht durch Zusetzung dieser ihrer Beinamen unterscheidet) ganz analog, — wenn nur überhaupt der *Tetrarch* Philippus bei Mt. und Mk. vorkäme!! Geradezu albern ist aber die Folgerung des besagten Hrn. Volckmar in Fulda, Luk. müsse, wenn er Luk. 3, 19 (den Mann der Herodias *gar nicht nennend*) von „dem Bruder des Herodes (Antipas)“ rede, dabei vorausgesetzt haben, Antipas habe *nur Einen* Bruder gehabt,

2) Ant. 18, 5, 2. Str. muss hier wieder ein fremdes missverstandenes Citat abgeschrieben haben. Die von ihm citirte Stelle 18, 5, 4 handelt nämlich nicht vom Tod des Täufers, sondern von den Familienverhältnissen des Herodes.

und deshalb müsse Luk. den *Tetrarchen* Phil. für den Mann der Herodias fälschlich gehalten haben!! Nicht minder thöricht ist der Einfall, Mt. und Mk. werden, um dem ersten Mann der Herodias, *dessen Namen sie nicht gekannt hätten*, nur überhaupt einen Namen geben zu können, auf den *Tetrarchen Philippus gerathen* haben. Hätten sie auf einen Namen *gerathen*, so hätten sie gewiss keinen andern Namen heraus gesucht, als jenen, womit sie *alle* Herodianer nennen, den Namen Herodes!

Wenn ferner nach den Evsten die Hinrichtung als an demselben Orte, wo Herodes beim Mahle sass, geschehen erscheint, während doch nach *Jos.* Joh. nicht in der Residenz Tiberias, sondern in Machärus gefangen sass, so hat Wies. (S. 250) dagegen erinnert, dass (nach *Jos.* b. j. 2, 4, 2) auch das nahe bei Machärus gelegene Julias eine Residenz des Her. war.

Gegen die chronol. Schwierigkeiten, die B. B. finden wollte, vgl. §. 42.

Der einzige *Schein* eines Widerspruches liegt zwischen Mt. 14, 5 *καὶ θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι, ἐφοβήθη τὸν ὄχλον* und Mk. 6, 20 *καὶ ὁ Ἡρώδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον· συνετήρει αὐτὸν, καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἐποίει, καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουσε.* (Str. 396). Aber es ist nur ein *Schein*. Denn erstlich berichtet Mt. jenes *θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι* in enger Verbindung mit dem Vorwurf Johannis wegen Herodias und mit seiner Gefangennehmung, während Mk. v. 20 von der Zeit *während* der Gefangenschaft bis zur Hinrichtung redet. Als Joh. öffentlich gegen Herodis Ehe auftrat, ward der Tyrann wüthend; damals hätte er ihn gerne getödtet, und nur die Furcht vor dem Volke bewog ihn, es bei einer Gefangennehmung bewenden zu lassen. Als er aber Joh. näher kennen lernte, und die erste Hitze nachgelassen hatte, gewann der heilige Mann dem *schwachen, charakterlosen Fürsten* doch einen gewissen Grad von Hochachtung ab. — Und so erklärt sich die Möglichkeit des Mk. 6, 20 gesagten zweitens psychologisch aus dem Charakter des Antipas. Er war nicht unempfänglich; er gab sich zeitweise besseren Eindrücken hin, achtete Joh., hörte ihn gerne, befolgte auch hie und da seine Worte; aber seine Sündenlust und Weltlichkeit und die Buhlerei der Herodias rissen ihn stets wieder hinunter.

§. 76.

Speisung der 5000. Jesus wandelt auf dem Meer. Rede vom Brode des Lebens.

(Mt. 14, 13—36. Mk. 6, 30—56. Luk. 9, 10—17; Joh. 6.)

Die Rücksicht auf die von Seiten Herodis drohende Gefahr bewog Jesum, mit seinen Jüngern über den See in eine wüste Gegend Peräa's (nahe Bethsaida Julias Luk. 9, 10 vgl. §. 86, 1) zu fahren. Viele Galiläer aber, die es bemerkten, gingen zu Lande (um den See herum) hinüber, und brachten ihm Kranke und hörten der Predigt Jesu vom Reiche Gottes zu. Schon war es spät gegen Abend, und wie nun Jesus die sich stets noch vermehrende Menge der herüberkommenden Galiläer sah, welche, da sie nicht hatten wissen können, dass sie Jesum in einer Wüste finden würden, sondern vermuthet hatten, in einer Stadt ihn zu treffen, mit Speise sich nicht vorgesehen hatten, — da er sah, wie Diese alle, von seinen Worten wirklich gefesselt, um ihn her geschaart waren, so sprach er zu Philippus (der wohl eben bei ihm stand): „Wo sollen wir Brod kaufen, dass diese essen?" um ihn zu prüfen, ob er dem Sohne Gottes die unbedingte Kraft, zu helfen, zutraue. Philippus aber berechnete in menschlicher Klugheit, dass für 200 Denare Brod nicht hinreichen würde, und nun erinnerten auch die übrigen Jünger Jesum, sey es von selbst, sey es durch Philippus aufmerksam gemacht, es sey Zeit, die Menge zu entlassen. Er aber sprach: sie sollten dem Volke zu essen geben. Andreas, der, wie alle, noch an kein Wunder dachte, wiess auf einen Knaben, der 5 Brode und 2 Fische bei sich hatte, „aber" fügte er hinzu „was ist das unter so viele?" Denn es waren an 5000 Mann, ohne die Weiber und Kinder, deren etliche auch mitgezogen waren. Jesus aber hiess sie in Haufen zu je 50 lagern, nahm die Brode und Fische, blickte gen Himmel, sprach den Segen darüber, brach, und gab den Jüngern, die nun dem Volk austheilten, und alle wurden satt, und es blieben noch 12 Körbe voll Brocken übrig, die Jesus sammeln hiess, dass nichts umkäme. Das Volk in seiner Begeisterung wollte nun den, der solches thun könne, und den es für „den Propheten" hielt, zum Könige machen. Jesus aber hiess seine Jünger schnell das Schiff besteigen, und nach dem westlichen Ufer vorausfahren; er selbst aber entzog sich dem Volk auf die Höhe des Bergrandes, und blieb da in der Nacht. — Da es nun finster, und das Schiff bereits mitten im See war, erhob sich ein starker Sturm, der der Fahrt so zuwider war, dass sie gegen die vierte Nachtwache hin erst 30 Stadien weit (vom Ufer aus) vorwärts gekommen waren. Da wandelte Jesus über das Meer herüber, und schickte sich an, als sähe er sie nicht, am Schiffe vorbeizugehen. Da sie ihn nun sahen, meinten sie, es wäre ein Gespenst, fürchteten sich und schrieen. Er aber sprach: „Fürchtet euch nicht, ich bin es." Da rief Petrus, aufgeregt zu aufloderndem Glaubensmuthe: „Bist „du es, so heisse mich auf dem Wasser zu dir kommen." Und da es Jesus ihn geheissen, trat er hinaus aus dem Schiffe; wie er aber die gehobenen Wogen unter sich sah, sank sein Muth, und sogleich begann er zu sinken, und rief: „Herr, rette mich." Da nahm ihn Jesus bei der Hand, schalt seinen Kleinglauben, und sie traten in's Schiff, wo die Jünger Jesum nun nach entschwundener Furcht willig und freudig aufnahmen, und ihm zu Füssen fielen. Und nun legte sich der Wind, und sie waren sogleich am Lande. —

Das zurückgebliebene Volk, wohl wissend, dass nur das eine Schiff der Jünger da war, und dass Jesus *nicht* mit diesem Schiffe nach Galiläa zurückgefahren war, als es dennoch am andern Morgen Jesum nicht fand, setzte voraus, Jesus habe den Rückweg zu Lande angetreten, stieg in Schiffe, die mittlerweile von Tiberias herübergekommen waren, und fuhr hinüber, und da sie nun Jesum bereits angekommen (und zwar in der Synagoge) fanden (was, wenn er den Umweg zu Lande gemacht, so schnell nicht möglich war) fragten sie ihn, wie er hiehergekommen. Da tadelte er sie, dass das geschehene Wunder nur darum Bedeutung für sie habe, und nur darum sie treibe, ihm zu folgen, weil sie solch einen König, der auch in anderen Fällen ihre leiblichen Wünsche befriedige, gerne möchten, nicht aber, weil sie darin die Zeichen seiner göttlichen Person erkannt hätten. Das aber sey nöthig, dass sie durch seine Wunder sich auf sein Wesen und Werk hinweisen liessen. Sie sollten nicht leibliche Speise, sondern die „Speise zum ewigen Leben“ sich zu verschaffen suchen, nicht die Speise, die den leiblichen Hunger, sondern die das ewige Erlösungsbedürfniss der Seele stille. Die Speise also, die der Sohn, den der Vater dazu versiegelt (den der Vater durch die leibl. Wunder als den dazu fähigen bezeugt) ihnen zu geben bereit sey. Sie fragten, was sie thun müssten, um das Werk zu vollbringen, wodurch sie von Gott solches erlangen könnten. Er sprach, sie müssten an ihn glauben. Sie aber, nur begierig, die *von Jesu selbst* (Joh. 6, 27) *angekündigte, ewige Speise, die noch besser als das gestern mitgetheilte leibl. Brod seyn solle*, zu sehen, verlangten, „er solle ihnen nur erst dies Himmelsbrod geben, dann wollten sie glauben“, und sie meinten, es müsse das wohl ein Brod nach Art des von Moses gegebenen Manna seyn. Da sagte Jesus, das Brod was er meine, verhalte sich zum Manna, wie das *wahrhafte* Himmelsbrod zu dem nicht-wahrhaften, vorbildlichen; es sey „der vom Himmel steigende, der der ganzen Welt Leben spende und erhalte“. Stets begieriger gemacht, fordern sie nochmals dies Brod zu sehn, und wollen es näher kennen lernen. Da erklärt der Herr, *er* sey es selbst; er stille den ewigen Hunger, er stille das absolute Bedürfniss nach Leben.

Aber um die Hörer fähig zu machen zum Glauben an ihn und zum Leben in ihm, muss er zuvor die *Erkenntniss des Bedürfnisses*, die Sündenerkenntniss, wirken. So straft er ihren Unglauben (v. 36); so sagt er, dass nur die zu ihm kämen, die ihm der Vater gebe (vorbereite durch das Gesetz), dass er selbst des Vaters Willen thue, und dass dieser Wille des Vaters sey, die Verlorenen zu retten und einst aufzuerwecken. — Die Juden waren hiedurch hinlänglich znm Nachdenken darüber, ob auch sie des Vaters Willen thäten, ob sie den Willen des Vaters, durch Christum sich *retten* zu lassen, anerkännten, aufgefordert. Aber statt dessen murrten sie, dass Joseph's Sohn behaupte, er sey vom Himmel heruntergekommen. Ihnen hatte Jesus nichts anderes zu sagen, als dass niemand, den der Vater nicht ziehe (mittels des Gesetzes durch den h. Geist), zum Sohne komme, dass aber auch niemand anders, als durch den Sohn, zu lebendiger Erkenntniss des Vaters gelange. Und nun wiederholt er (v. 47 ff.) nochmals, die gläubige Hingabe *an den Sohn*, den der Vater gesandt habe, dass er das in der Welt vorhandene Erlösungsbedürfniss stille, sey die einzige Art, das ewige Leben in sich zu bekommen. Er sey Brod des Lebens (Lebenskraft, Lebenserhalter). Er sey Lebenspender gerade *dadurch*, dass er, der vom Himmel sey, hernieder in's Reich des Todes, in den Tod selbst, gestiegen

sey. — Konnten nun auch in der That die Juden den vollen Sinn dieser, den Kern, das ganze Wesen des Christenthums in sich fassenden Rede nicht ergründen, so war doch soviel sehr verständlich, dass man Christum als „vom Himmel gekommen“ anerkennen, und sich nach ihm als dem Lebensbrode sehnen müsse. Das dunkle an der Rede aber war völlig geeignet, zur Scheidung und Entscheidung zu dienen: wer Christi Wesen in Wahrheit liebte, und an das, was er verstanden, sich in *Demuth* hielt, und wer von Gesinnung und Herz Christo fremd war, und deshalb Anstoss nahm. Ja es war im Gange des Werkes Christi nöthig, dass er, nachdem er lange in jener (dem Täufer anstössigen) allgemeinen Weise d. h. (vgl. oben pag. 366) ohne vom Einzelnen einen bestimmten Bekehrungsakt zu fordern, und die Gläubigen von denen, die nicht glaubten, augenfällig zu sichten, *gesammelt* hatte, nun *sichtete*. — Als diejenigen Juden (v. 52), die von *Herzen* Christo fremd waren, mit den andern stritten über Jesu Worte, wiederholte Jesus dieselben noch einmal (v. 53—59). V. 27 redet er also überhaupt vom Gegensatz zwischen leiblichem Hunger und geistlichem Bedürfniss, leiblichem Brod und Stillung des geistl. Bedürfnisses. V. 32—33 sagt er, dass *er* das vom Himmel gekommene Brod der Seelen, *der Erlöser*, sey v. 30 ff. dass man an ihn *glauben* müsse. V. 51 sagt er, dass er der Welt Leben gebe *durch seinen Tod*, v. 53 ff. dass man also *an seinen Tod* glauben müsse. Doch setzt er nun v. 56 hinzu, dass wer an seinen Tod glaube, sofort und eben hiedurch auch in *Lebensgemeinschaft* mit ihm trete. — Viele auch die bereits Anhänger Jesu waren, und sich fest an ihn geschlossen hatten, wurden jetzt gezwungen, ihre innere Entfremdung (den Mangel der *demüthigen*, *unbedingten* Hingabe an das in Jesu von ihnen erkannte und *geliebte* Göttliche) zu offenbaren, indem sie Jesu Rede hart, unverständlich, nannten. (V. 60). Sie verwiess der Herr darauf, dass sie ihn einst würden gen Himmel fahren sehen — so wiess er ihren stolzen *Willen* zur *Demuth* — und weiter, dass seine Worte geistig zu verstehen seyen (nicht mit dem Verstande vom mündlichen Essen, sondern mit dem Geiste der Liebe zu Christo von einem ausser den Schranken von Zeit und Raum liegenden ewigen, absoluten Vereinigtseyn mit Christo). Dann tadelte er nochmals ihren Unglauben, und wiederholte, dass man nur durch den Vater zum Sohne könne gezogen werden. — Dies hatte den Erfolg, dass die Jesu innerlich entfremdeten sich förmlich trennten; Petrus dagegen im Namen der Zwölfe bekannte entschieden und offen, Christum hätten sie als Quell des ewigen Lebens *erfahren;* ihn hätten sie als *Sohn Gottes* erkannt; „Herr wohin sollen wir gehen?“ — so weist er auf die innre Nothwendigkeit hin, die sie dränge, bei Jesu zu bleiben. — Doch in diesem Augenblicke, wo sich der scheinbare Glaube so vieler als Scheinglauben erwiesen hatte, wo es sich gezeigt hatte, wie lange Glaube und Unglaube Hand in Hand gehen können, bis sie sich scheiden (vgl. Baur pag. 101), suchte Jesus alle Jünger vor Sicherheit zu bewahren, vor allem aber den treu zu warnen, in welchem ebenfalls ein Unglaube, nur von andrer Art, sich unter der Hülle des Glaubens verbarg, in welchem nämlich schon jetzt die Sündenlust mit der Anerkennung des göttlichen in Christo kämpfte, und *sein* Bedürfniss bei Jesu zu bleiben, dämpfte, — Jesus sagte sogleich hier voraus, dass einer unter den Zwölfen ihn verrathen würde.

1. Diese Geschichten sind allerdings nur im Zusammenhang unter sich und mit dem übrigen Verlaufe des Werkes Christi zu verstehen; dann aber sind sie auch völlig klar. Jede für sich betrachtet, erscheint das Wunder der Speisung durch die unbedeutende Noth der Fünftausende nicht hinlänglich motivirt [1]), was das Wandeln auf dem Meer für einen „Zweck" habe, lässt sich gar nicht absehen. (Str. II, 172 u. 191.) Fasst man aber die Absicht, die noch so sehr unbestimmte Masse der Anhänger Jesu zu *sichten*, als Zweck, so wird alles deutlich. Jetzt (vgl. oben p. 166) sollte sich entscheiden, wer Christum von *Herzen* und in der *Gesinnung* so lieb gewonnen hatte, dass er aus innrer Nothwendigkeit sich ihm *unbedingt hingab*, sich ihm in *Demuth* unterwarf; wem Christus und Christo anzugehören die innerste *Gewissheit* geworden war, wogegen kein Lebensverhältniss, kein Zweifel, keine Dunkelheit mehr aufkommen konnte; wem Christi zu seyn der Kern des eignen Daseyns geworden war. — So erwiess Christus in der Speisung nicht sowohl eine einzelne Wohlthat, als geradezu seine *Gottheit*, und *nun* konnte er in der Synagoge auch *unbedingte Hingabe* verlangen, und konnte *nun* prüfen, wer in der Speisung nur die *leibliche Wohlthat*, und wer die *Erscheinung seiner Gottheit* darin erkannt habe. — So erwiess sich Christus noch besonders den Zwölfen beim Wandeln auf dem Meer, so ganz speziell dem Petrus, der insbesondere die Nothwendigkeit der *gläubigen Gesinnung* inne werden musste. — Wir sehen hier also einige Wunder, die keine Nebenzwecke haben, sondern in denen der *Zweck des Wunders an sich* zur Erscheinung kömmt. War der ewige Sohn Gottes als Mensch in einen bestimmten Punkt der Zeitlichkeit hereingetreten, so erschien einerseits der *göttliche Geist* in seinem sittlich-heiligen Wesen; andrerseits aber, weil der Fall absolut einzig und beispiellos, so musste bezeugt werden, dass *dieser Einzelne* der Sohn Gottes sey, darin, dass auch das metaphysische Wesen Gottes als *Herrschaft über die Natur*, als *Wunder*, erschien. Letzteres bildete den *Anknüpfungspunkt* des Glaubens, und so ist in den Evv. und von Christo selbst die Nothwendigkeit der Wunder anerkannt. (Joh. 2, 23; 7, 31; 10, 41). Aber dabei sollte nicht *stehen geblieben* werden, sondern die Gewissheit, dass Jesu *Person* der Sohn Gottes sey, sollte Vehikel werden, um an diese Person sich anzuschliessen, ihr *Wesen* zu betrachten und die Einheit beider als den absoluten Thesaurus zu lieben. (Joh. 4, 48; Mk. 8, 6 u. s. w.)

---

1) Str. „weiss sich gar nicht stark genug auszudrücken" (199) wie unmöglich es war, dass Jesus daran dachte für Speise zu sorgen.

In unserm §. sehen wir von beidem die Beispiele, in den Wundern giebt Christus die *Gewissheit über seine Person*, und kann dann in der Rede nach der *Gesinnung gegen sein Wesen* fragen [2]).

2. Sehen wir die Speisung an. Dass hier kein Glauben des Objektes, an dem das Wunder geschah, wie bei Krankenheilungen, gefordert wurde, sintemal Brod und Fische nicht glauben können, hat Str. (II, 191) überflüssiger Weise angemerkt. Dass die Speisung kein „beschleunigter Naturprocess" sey, hat er (193) gegen Olshausen ebenso richtig als breit bewiesen. Wir fassen das Wunder auch als *schöpferischen Akt* [3]). — Aber Str. (194) versichert uns, er könne sich gar keine „Anschauung" von dem Hergange selbst machen. Ob Jesus jedes Brod in tausend Brosamen getheilt habe, und diese schon in den Händen der Jünger oder erst im Munde der Essenden gequollen seyen u. s. w. Die Evangelisten geben aber ganz deutlich *die* Anschauung, dass Jesus von den Broden ohne Unterlass brach, und das Abgebrochene sich wieder ersetzte [4]).

---

2) Ein Mann, wie B. B., könnte etwa fragen, warum nicht *alle* Evsten diese Rede mittheilen, wenn durch sie die specielle Bedeutung jener zwei Wunder erst klar werde. — Antwort: den Lesern der Evv. kam die Frage nach der speciellen Bedeutung jedes Wunders nicht in den Sinn, sondern erst den Kritikern. Jenen Lesern, die an der Möglichkeit von Wundern nicht *zweifelten*, brauchte der Zweck des Wunders nicht *genannt* zu werden, sondern an ihnen ward dieser Zweck *erreicht*, dadurch dass das Wunder selbst ihnen *erzählt* wurde, wie er an den Fünftausenden erreicht wurde, dadurch dass sie es *erlebten*.

3) Und das wird Herr Str. doch zugeben, dass Gott nicht bloss unzerlegbare Stoffe, sondern auch fertige Mischungen schaffen könne! — Doch ja! „Brote, die in den Händen wie angefeuchtete Schwämme aufquellen, Brat„fische, welchen, wie dem lebendigen Krebs die abgerissenen Scheeren „allmählich, so die abgebrochenen Theile plötzlich wieder wachsen, gehö„ren nicht in das Reich der Wirklichkeit, sondern in ein ganz anderes". (195). In das der Frivolität.

4) Nach Lange vermehrten sich die Brode und Fische nicht quantitativ, sondern den kleinen Speiseantheilen, die auf jeden trafen, theilte der Herr eine speisende *Kraft* mit. Die Körbe mit den übrigen Brocken zu erklären, nimmt Lange an, das Wunder Jesu habe ein zweites, ein Liebeswunder bei den Gespeisten hervorgerufen, indem deren jeder, was er etwa an Speisevorrath hatte, Andern brüderlich mittheilte. — Es will mir nicht scheinen, als ob mit dieser Erklärung etwas gewonnen wäre. Ueber eine quantitative Vermehrung kömmt man dabei nicht einmal hinaus; denn hatte das von Jesu gereichte Brosämlein die Kraft, zu *sättigen*, so heisst das eben, es hatte die Kraft, eine hinreichende Menge Nahrungstoff im

War der Vorfall so geschehen, wie wir ihn oben dargestellt, so ist begreiflich, wie die *Syn.* allgemein sagen konnten, „die Jünger" hätten Jesum auf die Nothwendigkeit, das Volk zum Essen zu entlassen, aufmerksam gemacht, während *Joh.* den ersten Anfang des Gespräches genauer erzählt. Auch Str. (199) erkennt dies an.

Joh. v. 5 sagt, Jesus habe an Philippus jene Frage gerichtet, als er die *ὄχλοι kommen sah.* B. B. (*Joh.* 233) meint, das sehe aus, als ob die *ὄχλοι* bloss des Essens wegen gekommen wären. *Joh.* hat diese Auslegung aber bündig genug dadurch vermieden, dass er v. 2 sagt, die *ὄχλοι* seyen gekommen, um Kranke heilen zu lassen. Wenn *Joh.* hierauf v. 3 Jesum den Berg besteigen und ihn zu seinen Jüngern niedersitzen lässt, so deutet er selbst klar genug an, dass dies nach vollbrachten Heilungen, also nicht alsogleich nach der Ankunft des Volkes geschah. Sondern da Jesus im Verlaufe höher hinaufgestiegen war und ruhig lehrend dasass, und nun die Volksmassen, anstatt sich zu verlieren, ihm nachzogen und sich stets noch vermehrten, so sprach Jesus jene Worte. Dass das *ἔρχεσθαι* der *ὄχλοι* selbst ein *allmähliches* war, daran denkt B. B. nicht. Er hat die Anschauung, als sey das Volk, gegliedert wie ein Regiment, zu einer bestimmten Minute mit einander herbeimarschirt.

Die Frage an Philippus nennt er (226) eine „selbstgefällige „Selbstbespiegelung an einer sinnlichen Derbheit und Beschränkt„heit".

Schweizer findet die Erzählung bei *Joh.* verdächtig, weil Joh. sonst Reden mitzutheilen pflege, hier aber „keine Spur von „einem irgend bedeutenden Worte Jesu sey"! Der Leser staunt und denkt an v. 22—71. Aber Schw. behauptet ja, Joh. 6, 1—21 sey interpolirt, also gehört v. 22 ff. nicht mehr zu dieser Erzählung. Ein reiner Cirkel! „Es steht keine Rede Jesu da, denn

---

Körper hervorzurufen; die Quantitätsvermehrung wird also nur aus den Händen Jesu in die Körper der Essenden verlegt. — Sodann aber bleibt es psychologisch unbegreiflich, wie Einer, der sich und Andere *wunderbar* gesättigt sah, darauf verfallen sollte, seine Dankbarkeit gegen den Herrn und Liebe gegen die Brüder *dadurch* an den Tag zu legen, dass er einen etwaigen Vorrath *gewöhnlicher* Speise diesen mittheilen wollte. In dem gleichen Augenblicke, wo er sich und Andre wunderbar satt werden sah, konnte er doch unmöglich auf die Vermuthung gerathen, Jesu kraftbegabte Brosämlein dürften vielleicht doch nicht zur Sättigung hinreichen. Es wäre dies eher Unglauben und Undank als Dank und Liebe gewesen.

v. 22 ff. gehört nicht zu v. 1 ff., da letztres interpolirt ist. — V. 1 ff. ist interpolirt, denn es steht keine Rede Jesu dabei" —!

Doch nein. Noch an andern Schwierigkeiten soll die Speisungsgeschichte leiden. *Τὸ ὄρος* sey sehr unbestimmt. (Schw. 81. Vgl. Gfr. heil. Sage I, 198). Darüber ist pag. 349 nachzulesen. Ferner könne *ὅτι ἑώρων κλ.* Joh. 6, 2 nur heissen: „weil sie die Zeichen Jesu gesehen hatten"; da aber zuvor nur jerusalemitische Heilungen (soll heissen: eine jerus. Heilung!) erzählt war, müsste *Joh.* Judäer meinen, die Jesu bis an den See folgten. Das sey unwahrscheinlich und stimme nicht zu v. 22. Die Sache sey also korrupt und unächt. (Schw. 81 ff.) Aber die Worte *ὅτι ἑώρων* können bekanntlich nicht heissen „da sie gesehen hatten" sondern „da sie sahen". Das *ὁρᾶν* ist gleichzeitig mit dem *ἠκολούθει* zu denken. Von Wundern also, welche Jesus auf der v. 1 erwähnten Reise that, ist v. 2 die Rede.

Wenn Schw. (86) endlich meint, mit der *Sabbathsruhe* habe es sich nicht vertragen, über den See zu fahren, so fehlt auch hier die Beweiskraft. Denn Schw. selbst muss zugeben (ebend.), dass Jesus grade so gut an den Wochentagen, als am Sabb., in der Synagoge seyn konnte.

B. B. fragt (*Joh.* 233) wie überhaupt die vielen Leute hätten nach Peräa kommen können, da nach Joh. 6, 22 doch nur das eine Schiff Jesu hinübergefahren war. Antwort: *πεζῇ* (Mt. 14, 13; Mk. 6, 33).

3. Der Schwierigkeiten, welche in dem Wandeln auf dem Meer liegen sollen, wären wir sogleich überhoben, wenn wir uns dazu verstehen könnten, mit Gfrörer (Heiligth. 176) zur Paulus'schen Erklärung zurückzukehren, und nebenbei, was das *φάντασμα* anbelangt, noch an die „dampfenden Nebel" zu denken, „die früh Morgens aus den Seeen aufsteigen, und wodurch „die Körper eine zwei- und dreifache Grösse annehmen." Mir begegnet es aber in der Regel, dass ich bei dampfenden Nebeln nicht nur keine dreifachen, sondern selbst keine einfachen Körper wahrnehme, sie müssten denn ganz nahe seyn. Auch die von Gfrörer, wie er versichert, selbst gemachte Erfahrung, dass die Schiffer bei Stürmen sich an's Ufer halten, will zu unserer Geschichte nicht recht passen, wo der Sturm sich erst dann erhob, als sie bereits in der Mitte des Sees waren (Mk. 6, 47; Mt. 14, 24).

So müssen wir auch hier wieder auf die von Gfr. gebotenen Krücken verzichten, hoffen aber mit unsern gesunden Beinen

durchzukommen. Denn die von De Wette angemerkte Differenz, dass nach Mk. 6, 46 Jesus die Jünger nach Bethsaida steuern heisst, während sie nach Joh. 6, 17 nach Kapernaum ihre Fahrt richten, verschwindet, sobald man bedenkt, dass (nach §. 62) beide Orte dicht bei einander lagen, und ohnehin nur genannt werden, um diejenige Gegend des τὸ πέραν (Mt.), des Westufers, wohin die Jünger fahren sollten, zu bezeichnen. Völlig nichtig ist der Einwurf von Str. (II, 174 f. vgl. B. B. *Joh.* 231), dass nach den *Synopt.* Jesus den Jüngern in der Mitte des Sees erscheine, nach Joh. aber 30 Stadien vom Ostufer, also — da nach *Jos.* der See nur 40 Stadien breit — im dritten Viertel. Denn erstlich wissen wir nicht, ob das Lokal der Speisung *gerade gegenüber* von Kapern. lag; lag es schräg, so hatte das Schiff ohnehin schon mehr als die Breite, mehr als 40 Stadien, zu durchfahren. Sodann aber hilft uns B. B. (Syn. II, 371) selbst zu einer Auskunft, wenn er sagt, „die Jünger seyen bei Tage“ (? wir wollen gleich sagen: Abends) „abgefahren, und erst am andern „Morgen“ (in der vierten Nachtwache) „angekommen, und doch „sey der See nur 2 Stunden breit.“ Wir behalten uns für den Fall einer schrägen Richtung der Fahrt 3 Stunden vor, geben aber zu, dass *bei ruhigem Wetter* 8—9 Stunden Zeit für 3 Stunden Raum zu viel ist. Beachten wir nun aber Mk. 6, 47, so wird alles klar. Als es *dunkel war*, — also noch im Anfange der Nacht, befanden sich die Jünger bereits *in der Mitte des Sees*, etwa 1 Stunde Zeit nach der Abfahrt. Nun trat nach Mt. und Mk. der Sturm ein, und sie hatten nach des Mk. klaren Worten, *die* Str. *nicht gelesen hat*, von der ὀψία an (v. 47) bis zur τετάρτη φυλακῇ (v. 48) mit dem Sturme zu kämpfen, und kamen in diesen 6—7 Stunden so wenig vorwärts, dass sie in der τετ. φυλ., *als Christus zu ihnen kam* (denn nicht der *Sturm begann* hier, sondern *Christus kam* in dieser Zeit) erst 25—30 Stad. vom Ostufer entfernt waren, während sie bei ruhigem Wetter längst am anderen Ufer würden gewesen seyn. — B. B. hat also den Sturm vergessen; Str. aber hat völlig versäumt, dass der Zeitpunkt des beginnenden Sturms und des Angelangtseyns in der Mitte des Sees (die ὀψία) deutlich von dem Zeitpunkt des Kommens Christi und des Angelangtseyns auf dem 30sten Stadium (der 4ten Nachtwache) geschieden ist! [5])

---

5) Gerade diese Zeit- und Raumverhältnisse scheinen mir den Hauptbeweis *gegen* Wieseler zu liefern, welcher (pag. 274 f.) unter Bethsaida das östliche verstanden wissen will.

Dass Jesus *vorübergehn zu wollen* schien (Mk. 6, 48) that er, um so die Aufmerksamkeit der Jünger zu spannen. Str. (II, 172 vgl. B. B. *Syn.* II, 372) legt es so aus, als sey es die Meinung des Mk. gewesen, „Jesu wäre ein solches Gehen auf dem Was- „ser so natürlich und gewöhnlich gewesen, dass er *auch ohne* „*Rücksicht auf die Jünger*, wo ihm ein Wasser im Wege lag, seine „Strasse über dasselbe nahm.“ Auf welchen unbefangenen Leser macht die Erzählung des Mk. diesen Eindruck, als habe Jesus wirklich „ohne Rücksicht auf die Jünger“ weitergehen wollen, nur um selbst nach Kapernaum zu kommen? Liegt das vielleicht in den Worten *καὶ εἶδεν αὐτοὺς βασανιζομένους, καὶ περὶ τετάρτην φυλακὴν - - ἔρχεται πρὸς αὐτοὺς — ?!!*

Bei dem *Vorfall mit Petrus* wiederholt Str. (173) die bereits schon einmal erhobenen *dogmatischen Bedenken*, ob Gott Naturgesetze so *spielend* übertrete, ingleichen, ob ein Körper bald schwer, bald leicht seyn könne. B. B. aber meint (372), *ἀρξάμενος καταποντίζεσθαι* könne man nicht sagen, weil es zum Sinken nicht vieler Zeit bedürfe. — So muss also Petrus entweder gar nicht gesunken, oder gleich völlig unter das Wasser versunken seyn? Es drittes wäre nicht denkbar?

Auch soll das unbegreiflich seyn (373), warum sich Petrus nicht schon vorher (als er selbst um Erlaubniss bat, auf dem Wasser zu Jesu zu kommen) gefürchtet habe. Von jedem Kinde könnte B. B. sich erklären lassen, dass etwas neues, wenn man es von anderen thun sieht, den Muth reizt, und das, was Furcht zu erregen geeignet ist, sich erst in der Unmittelbarkeit des eigenen Versuches zeigt.

Endlich aber soll *Joh.* den *Synopt.* darin widersprechen, dass diese Jesum in's Schiff treten lassen, während jener sagen soll (v. 21), „nun wollten ihn die Jünger aufnehmen, aber (das war „nicht nöthig, denn) das Schiff war sogleich am Lande.“ (Str. 174 f. B. B. *Joh.* 229.) Der bescheidene Leser erlaubt sich die Exception, *καὶ* heisse ohnmassgeblich nicht *aber*, sondern *und*, und wie die Worte bei *Joh.* stünden (*καὶ ἐφοβήθησαν· ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε· ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον*) schiene das *θέλειν λαβεῖν* im Gegensatze zu dem *φοβεῖσθαι* und ängstlichen Hinwegrudern und Nicht-aufnehmen-wollen gesagt. Das *θέλειν* bildet den Gegensatz zu dem *vorherigen Nicht-wollen*, keineswegs aber zu der *nachherigen Ausführung*, eine Ansicht, die Bleek (S. 27) mit keinem Argument widerlegt hat. (S. 104 nimmt Bleek selbst gegen Strauss an, Joh. wolle eine Aufnahme Jesu in's Schiff erzählen.) Die Bedenken Bleek's ge-

gen den *ethischen* Charakter dieses Wunders theile ich nicht. Es war kein Schauwunder wie jenes Mt. 4, 6, es hatte eine *Glaubensstärkung der Jünger* zum Zweck und nicht ein Anlocken des Pöbels zu einem fleischl. Messiasreich.

4. Gehen wir zu den Reden (Joh. 6) über. Das Bedenken (Str. I, 176), die Fünftausende hätten auf den wenigen von Tiberias zufällig gekommenen Schiffen keinen Platz gehabt, erlediget sich einfach dadurch, dass die ὄχλοι, wie sie nicht ein Regiment waren, auch nicht in Reih' und Glied an- und ab-marschirten. Wie sie aus verschiedenen, näher und ferner liegenden Städten gekommen waren, so mögen sich ihrer Viele schon einzeln entfernt gehabt haben. Nur die aus Tiberias und Kapernaum benützten jene Schiffe. Wenn dagegen Str. erwiedert, *Joh.* sage ja nicht ausdrücklich, *nur ein Theil* der ὄχλοι sey übergefahren, so erinnern wir ihn abermals, dass *Evangelist* und *Protokollist* zweierlei sey. Zum Ueberflusse bemerken wir aber, dass Joh. mit den Worten ὁ ὄχλος ὁ ἑστηκώς κλ. einen einzelnen Haufen *in bestimmter Situation* schildert, gar nicht, als rede er von der gesammten Menge des vorigen Tages, oder als wolle er ausschliessen, dass während des v. 16—21 erzählten manche sich entfernt hätten, oder als wollte er sagen, alle 5000 seyen die Nacht über regungslos *stehen* geblieben. Sondern er redet von *dem* Haufen, der die Nacht über dort blieb, und den andern Morgen noch „am Ufer *stehen*" konnte. —

Was den *Inhalt* der Reden betrifft, so sind die zwei wichtigsten Einwürfe die: a) dass Jes. v. 26 sage: sie suchten ihn *nicht deshalb, weil er ein Wunder gethan,* während sie ihn v. 15 doch *um seines Wunders willen* zum Könige machen wollten (B. B. *Joh.* 227). b) Dass die Leute, die die Speisung doch eben mit angesehen, dennoch so unverschämt und ungescheut seyn und v. 31 ein Speisungswunder verlangen können, als wäre nicht so eben ein solches geschehen. (B. B. *Joh.* 234 vgl. *Syn.* II, 241 u. 244. Weisse II, 229. Schweizer 83 f.)

Der erstere dieser Einwürfe hat nur dann einen Sinn, wenn man mit B. B. in dem σημεῖα ὁρᾶν und φαγεῖν ἐκ τῶν ἄρτων den Gegensatz zwischen der *Totalität des Wunders nach allen seinen Beziehungen* und dem singulären *wohlhäbigen Effekt desselben auf den Magen* ausgedrückt findet. Abgesehen aber von der äusserst abstrakten Natur dieses Gegensatzes müsste es doch wenigstens τὸ σημεῖον statt σημεῖα heissen. — So aber kann mit dem allgemeinen σημεῖα ὁρᾶν eben auch nur der allen Wundern gemeine, durch sie erzielt werden sollende Eindruck gemeint seyn. Sie

sähen nicht Zeichen, Zeichen der *Gottheit Christi*, wodurch sie zum *Glauben* gebracht würden; sondern nur der Gedanke, dass ein Mann, der Tausende speise, gut zu einem König tauge, also nur die Freude an der Speisung führe sie her. — Das steht mit v. 15 im vollkommensten Einklang.

Wer den zweiten Einwurf gemacht hat, kann v. 27 nicht gelesen haben! Nicht vom Zaune gebrochen ist jene Forderung eines dem Manna ähnlichen Zeichens (v. 31), sondern *Jesus selbst* hatte sie v. 27 von der *βρῶσις ἡ ἀπολλυμένη*, die er ihnen gegeben, und um deren willen sie ihm anhingen, auf eine himmlische Speise gewiesen, und nun vermutheten sie, er meine wohl etwas ähnliches, wie das Manna. — So knüpfen sie an die *Frage und Bitte* [6]), Jesus möge, damit sie glaubten, ihnen sogleich faktisch zeigen, welche Speise er ihnen geben könne, die Bemerkung, Moses habe ihren Vätern Manna gegeben. Von einem Zweifel oder vollends einem Vorwurf, als könne es Jesus dem Moses nicht gleichthun, liegt darin *keine Spur;* vielmehr ist es eine Insinuation der gespannten Neugierde und Hoffnung auf ein dem Manna ähnliches Wunder [7]).

Die übrigen Einwürfe sind durch unsere obige Darstellung des Gespräches fast alle bereits faktisch widerlegt. Str. meint (I, 676) so etwas gescheutes wie v. 35 habe der Rabbiner Jeschua wohl nicht sprechen können; das müsse aus *Philo* seyn. (Vielleicht ist auch der ganze Abendmahlsritus aus Philo?) — Pag. 676 und 678 findet er v. 31 ff. *völlig unverständlich*, und wundert sich pag. 677, wie die Juden so dumm seyn konnten, diese Worte nicht zu verstehn [8]) —! Zu welcher *Bescheidenheit* führt nicht die neg. Kritik! Was er den Juden übel nimmt, gesteht er von sich selber ein.

---

6) Die *Bitte:* „Gieb uns erst deine Himmelsspeise, die du versprochen", ist mit der *Frage:* „Was für eine Speise meinst du denn?" verschmolzen. Die *Bitte* drückt sich nämlich darin aus, dass sie erst, ehe sie glauben, sehen wollen, was für ein Wunder Jesus zu thun gedenke.

7) Schw. 83 ff. hält den Vorfall deshalb für unmöglich, weil ja in der That das Brod bei der Speisung der 5000 bereits viel besser gewesen sey, als jenes schlechte Manna, „über welches ja die Väter murrten." — (Mit welchem Rechte sie murrten, siehe *Num.* 11, 7 f.). Will Schw. im Ernste behaupten, die Juden zu Christi Zeit hätten Mosis Manna für schlecht gehalten?

8) Dieser Rede „ist der eigentliche Typus des joh. Dialogs, dass geistig „gemeinte Reden fleischlich verstanden werden, ganz besonders aufge-„prägt."

Auch B. B. findet in v. 30—40 unerklärliche Missverständnisse der Juden (238 ff.) ärgert sich aber (236) doch auch wieder, dass sie v. 27 verstanden haben. V. 23 soll sich Christus irren, da Moses ja neben dem Manna auch das „Wort Gottes" gegeben habe. (Das *Gesetz* hat er gegeben, aber keine *Lebenskraft*, die βρῶσις genannt werden konnte). V. 36 soll Jesus an das cap. 5 gesagte erinnern (! wir dachten: an v. 26), und doch hatte er diesmal ganz andere Zuhörer. U. s. w.

§. 77.

Jesus auf dem Laubhüttenfest des vierten Jahres. (Ehebrecherin.) (Joh. 7—8).

Als das Laubhüttenfest nahe war, gaben Jesu Brüder, die auch nicht an ihn glaubten, ihm den Rath fleischlicher Klugheit, sofort nach Jerusalem zu ziehen, und durch Wunder sich Anhang zu verschaffen. Ihnen sagte er, seine Zeit, Wunder zu thun und geflissentlich *Bewegung* zu provociren, — d. h., da er *gehasset* werde, zugleich: die Zeit, sein *Leiden* zu provociren — sey noch nicht da. Sie sollten immer zum Feste gehn; „er wolle *noch nicht* auf dies Fest gehen." So blieb er denn, und ging erst später auf das Fest, ohne alles Aufsehen. — In Jerusalem aber trafen die Erzählungen der dorthin zusammenströmenden Galiläer mit den Erzählungen der Einwohner von der Heilung des Kranken auf dem Purimfeste zusammen, und so war man in Gedanken und Gesprächen *für und wider* viel mit Jesu beschäftigt.

In der Mitte des Festes kam Jesus in den Tempel, und hielt daselbst einen Lehrvortrag über die Schrift. Und da die Juden sich wunderten, wie ein Ungelehrter zu solchem Beginnen komme, sprach er, dass er nicht seine, sondern des Vaters Weisheit vortrage; *sie* aber sollten erst suchen, zu *thun*, was er sage, so würden sie inne werden, ob seine Lehre von Gott sey. *Er* suche nicht seine, sondern des Vaters Ehre, und thue kein Unrecht; *sie* aber, die ihm nach dem Leben stünden, überträten Mosis Gebot. — Der Haufe des Volkes stellte diesen Vorwurf in Abrede; Jesus aber erinnerte sie an ihr Benehmen bei der Heilung des Kranken von Bethesda.

Als nun die Leute untereinander sich wunderten, dass die Obersten Jesum frei reden liessen, und „ob diese ihn wohl selbst anerkenneten", und als Andere entgegneten, Jesus, dessen Herkunft sie wüssten [1]), könne nicht der Messias seyn, rief Jesus: „Ihr kennet mich, und meine Herkunft?! Ja, ich bin nicht ein auf eigne Faust gekommener *Mensch*, sondern der mich gesandt hat, ist der Gott der Wahrheit, und diesen kennet ihr *nicht*. Ich aber kenne ihn." Erbittert machten sie Anschläge, Jesum zu greifen, aber sie durften es nicht, Gott liess es nicht zu. Und da Viele aus dem in Jerusalem versammelten Volke glaubten, „weil man ja doch vom Messias nicht

---

1) Baur (Joh S. 105) sieht einen Widerspruch dazwischen, dass die Juden v. 27 Christi Herkunft kennen und v. 15 ihn für ungelehrt halten! Näheres s. in meinem Ev. Joh. S. 63.

„mehr Zeichen erwarten könne, als Jesus bereits gethan", so beschloss das Synedrium, Jesum festnehmen zu lassen, und gab den Dienern Befehl, solches bei passender Gelegenheit zu thun. —

Unterdessen fuhr Jesus fort, zu lehren, und zu verkündigen, dass er bald zu dem, der ihn gesandt, zurückgehen werde. Dann würden sie ihn suchen, aber nicht finden — ein Wort, welches die Juden nicht verstanden, noch verstehen wollten. — Am letzten Tage des Festes aber rief Jesus im Tempel laut die Dürstenden zu sich; er habe Wasser des Lebens; wer an ihn glaube, dem werde er Leben geben, dass er selbst eine Quelle des Lebens werde. — Bei dieser Gelegenheit entfachte sich das Gespräch des Volks über Jesum mit neuer Lebhaftigkeit; aber nun war auch der Zeitpunkt da, den Befehl des Synedriums auszuführen. So traten etliche hervor, ihn zu greifen; doch mangelte ihnen der Muth, und so kamen die Diener unverrichteter Sache zu den Synedristen zurück, und entschuldigten sich mit dem Eindruck der Hoheit Jesu und seiner Worte. Erbost schalten sie die Pharisäer, „ob sie, die Rathsdiener, auch Jesu Jünger werden wollten, ob sie nicht sähen, wie nur gemeiner Pöbel im anhange." Ja die leise Erinnerung des Nikodemus, Jesum nicht ungehört zu verdammen, ward mit dem Scheltwort, „ob auch er ein Galiläer sey? ob er nicht wisse, dass aus Ga„liläa kein Prophet komme?" erwiedert.

Den Abend gingen Alle nach Hause; Jesus an den Oelberg. Den folgenden Morgen war er schon wieder im Tempel und lehrte. Da hatten die Schriftgelehrten und Pharisäer ein Weib auf dem Ehebruch ertappt, und schleppten sie vor Jesum. Auf der Sünde des Ehebruchs stand nach mos. Gesetze Todesstrafe; aber bei der Menge der Inceste in der herodian. Zeit ward das Gesetz nicht mehr angewandt (vgl. v. 7 und Stellen aus *Josephus*, wie die pag. 257 angeführte. Vgl. auch *Jos.* b. j. 4, 9, 10. *Ἦν δὲ τῷ δήμῳ Σίμων μὲν ἔξωθεν Ῥωμαίων φοβερώτερος, οἱ ζηλῶται δὲ ἔνδον ἑκατέρων χαλεπώτεροι· — — πόθοι δὲ ἦσαν ἁρπαγῆς ἀπλήρωτοι καὶ τῶν πλουσίων οἴκων ἔρευνα, φόνος τε ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ὕβρεις ἐπαίζοντο — — καὶ μετ' ἀδείας ἐνεθηλυπάθουν τῷ κόρῳ — — ἐνειλινδοῦντο δὲ ὥςπερ πορνείῳ τῇ πόλει, καὶ πᾶσαν ἀκαθάρτοις ἐμίαναν ἔργοις.* So betrugen sich die Eiferer für Gottes Heiligthum. Welchen Zustand setzt dies voraus?) Da wollten sie Jesu eine Falle stellen, ihn an Mosis Gesetz erinnernd, und fragten, ob man das gesetzliche Verfahren anwenden und das Weib hienach gerichtlich belangen sollte, oder nicht. Sagte Jesus „ja", so stiess er gegen die laxe Sitte und Gewohnheit der Zeit in unerhörter Härte an; sagte er „nein", so konnten sie ihn der Nichtachtung des Gesetzes beschuldigen. Er aber, mit dem Gestus der grössten Gleichgültigkeit Buchstaben in den Sand malend, sagte (wobei er auf die Lasterhaftigkeit des ganzen Volks mit Einschluss der Fragenden selbst als auf die Ursache der Abrogation jenes Gesetzes hinwiess) wer ohne Schuld sey, solle den ersten Stein aufheben. Nun war die Verlegenheit an ihnen. Entweder mussten sie sich selbst für todesschuldig bekennen, oder ihrerseits die Ungültigkeit der mos. Satzung behaupten. Sie schlichen hinaus. Da sagte Jesus zum Weibe, das in solch furchtbarer Beschämung vor den Augen des Sündlosen stand, auch er (der es *könne) wolle* sie nicht verdammen; aber sie solle hinfort nicht sündigen.

Alsdann fuhr Jesus fort zu lehren. Er nannte sich das Licht der Welt, und auf den Vorwurf der Pharisäer, dass für ihn kein anderer Zeuge,

als eben er selbst, spreche, und sein Zeugniss nicht wahr sey, sagte Jesus: dennoch sey sein Zeugniss wahr, nur seyen sie unfähig, dasselbe zu vernehmen, nämlich in ihm das Göttliche (das: πόθεν ἦλθον) zu erkennen. Sie richteten fleischlich, nicht geistlich. Er richte (eine treffende Anspielung auf den so eben stattgefundenen Vorfall!) wie sie sähen, niemanden (richten und verurtheilen sey seine Freude nicht); wenn er aber richte, richte er wahr; weil im Sinne des Vaters. — Indem nun Jesus von dieser kurzen Strafrede, dass sie ihn richten wollten, und doch nur den fleischlichen Maassstab mitbrächten, auf den Vorwurf v. 13 zurückkömmt, sagt er, dass der Vater für ihn zeuge. — Frei und öffentlich sagte er solches am Gotteskasten des Tempels, und sie wagten nicht, ihn zu greifen. Dann wiederholte er, er werde hinweggehen, und sie in ihrer Sünde sterbend ihn suchen, und nicht zu ihm gelangen können. — Die Juden schlossen, Jesus wolle sich ihnen durch Selbstmord entziehen; er aber schalt ihren fleischlichen, das von oben stammende nicht begreifenden Sinn, und sagte, an ihn zu glauben sey der einzige Weg zum Heile. Die nochmalige Frage: wer er sey, beantwortet er mit der nochmaligen Versicherung: der ihn gesandt, sey wahrhaftig. (Denn er wollte nicht Dogmen ihrem Verstande mittheilen, sondern sie reizen, selber mit ihren Herzen zu erkennen, wer er sey, und von wem er gesandt sey) Wenn er einst zum Gericht kommen würde, würden sie ihn wohl erkennen.

Die, welche an ihn glaubten, ermahnte er, in seinem Worte zu *bleiben*, so würden sie die Wahrheit *thun*, und *frei* werden. Als nun etliche als Abrahams Nachkommen bereits frei und niemandes Knechte zu seyn behaupteten, erinnerte sie Jesus, dass die Sünde eine Knechtschaft sey; ihr verkauft, könnten sie nicht im Hause des Vaters bleiben, sondern müssten hinweg zum fremden Herren; der Sohn aber wolle und werde sie frei machen. Die Abrahamsabkunft für sich befreie noch nicht von der Sündenknechtschaft; hätten sie, die Abrahamiden ihn doch tödten wollen! Ihren Werken nach (v. 38) hätten sie einen ganz anderen Vater, als den Abraham. Und dies erklärt er denen, die nun trotzig ihre Abrahamskindschaft beweisen, weiter (v. 39—41) und sagt ihnen offen, *sie* seyen nicht von Gott, sondern vom Teufel (v. 42—45); *er* aber sey ohne Sünde. Und da sie ihn „Samariter" und „besessen" nannten, sagte er, er sey nicht besessen, sondern ehre den Vater, darum hassten sie ihn. Er aber allein könne vom Tode erlösen (v. 48—51). Befragt, ob er grösser seyn wolle, denn Abraham, der nicht nur nicht ein Erlöser vom Tode sondern selbst gestorben sey, sagte er: nicht er selbst schreibe jene δόξα sich zu, sondern der Vater habe sie ihm gegeben; wahr sey es aber, dass er grösser denn Abraham; ja Abraham habe frohlockt, dass er den Tag seines Kommens sehen sollte, und habe sich nunmehr über diesen Tag gefreut [2]). Die Juden fragten, wie Abr. schon etwas habe von Jesu wissen können. Da nun Jesus antwortet: „Ehe denn Abraham war „bin ich", so wollten sie, ihn für völlig schwärmerisch haltend, ihn steinigen. Aber er verbarg sich und verliess den Tempel.

---

2) Im a. T. lässt sich in Abr.'s Leben kein solcher Gegensatz wie zwischen dem *Erwarten* des Tages Xi und dem *Sehen* desselben auffinden. Mit

1. B. B. giebt Joh. 7, 8 der Lesart *οὐκ* vor der Lesart *οὔπω* den Vorzug, und Bleek (S. 105) hat allerdings mit überwiegenden Gründen gezeigt, dass erstre Lesart als die schwierige, als die von D K *Copt. Aeth. Vulg. Epiph. Cyr. August.* und andern bezeugte, als die einzige dem *Hieron.* bekannte [3]) die richtige sey. Daraus leitet B. B. einen Vorwurf des „Jesuitismus" ab, und Baur ersinnt die vollends unsinnige Erklärung, der Evst habe das wahre Motiv der Reise Jesu (sich zu verherrlichen) den *Brüdern* Jesu in den Mund gelegt, und Jesum nur darum nicht gleich Ja dazu sagen lassen, um den Schein der Selbständigkeit Jesu zu retten!! Der Anklage B. B.'s tritt die *arglos schlichte* Erzählung V. 8—10 als das kräftigste Argument entgegen. Wenn Jesus die Aufforderung, mit der Festkarawane auf das Fest zu gehen um dort äussern Glanz zu erndten, abwies mit den *allgemeingehaltnen* Worten: „ich werde dies Fest nicht besuchen", so lag in dem Verhältniss dieser Worte als einer Antwort auf jene spezielle Frage schon selbst die spezielle Bestimmtheit. Offen und wahr konnte Jesus auf die Frage, ob er aufs Fest gehe *in dem Sinn wie es jedermann und die Fragenden verstanden,* mit *Nein* antworten, umsomehr da nur derjenige im eigentlichen Sinne das Fest besuchte, der dasselbe *rite* die Dauer der Festwoche über feierte [4]); und der Evst konnte *arglos und unbefangen* jenes Nein in die Worte *οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην* auflösen, da er ja sogleich v. 9—10 jedem etwaigen Missverständnisse vorbaute. Weder Jesus noch Johannes kann ja die Absicht gehabt haben, *zu täuschen.* Jesus nicht, weder gegen seine Brüder noch gegen das Volk; denn nachdem er seine Absicht (einer fleischlichen Verherrlichung, die nur in schnelleren Hass umschlagen musste, zu entgehen) durch späteres und verborgen einsames Kommen nach Jerusalem erreicht hatte, trat er (v. 14) ja doch öffentlich auf. Johannes kann auch nicht die Absicht gehabt haben seine Leser zu täuschen, denn v. 10 erzählt er ja offen, dass Jesus nachher nach Jerus. ging. — Hienach ist es nicht einmal nöthig, mit Bleek anzunehmen, Jesus habe anfangs wirklich *gar nicht vorgehabt,* auf

---

dem letzteren kann also nur die *wirkliche Geburt Christi,* mit dem ersteren allerdings aber Gen. 18 und 22 gemeint seyn.

3) *Hier* adv. Pelagian. II, 6 widerlegt den Einwurf des Porphyrius: *Iturum se (Jesus) negavit, et fecit quod prius negaverat,* bloss mit den Worten: *Latrat Porphyrius, inconstantiae ac mutationis accusat, nesciens, omnia scandala ad carnem esse referenda.*

4) Vgl. *Lange* L. J. II, B, 927.

das Fest zu kommen, und sich erst später *anders besonnen.* Mir macht das 7te Kap. vielmehr *den* Eindruck: Jesus wusste besser als seine „ungläubigen" d. h. fleischlich gläubigen, in fleischlicher Messiashoffnung befangenen Brüder, dass es nicht durch Bewundrung, Acclamation und Ehre zum Throne, sondern durch Hass und Leiden zum Kreuze gehe; vorausgesetzt, dass er, seinem Berufe treu, die Sünde strafe und entlarve. Darum reihte er sich diesmal nicht unter die, die *das Fest besuchten; das Fest* besuchte er wirklich nicht, und entging so jener φανέρωσις vor der Welt; erst in der zweiten Hälfte der Festwoche ging er nach Jerusalem, und erschien plötzlich mit einer Strafrede. *Beides* lag von Anfang an in seinem wohlüberlegten Plan. — Baur's wunderliche Fiktion bedarf bei vernünftigen Menschen keiner Widerlegung.

2. Der 4te Evst geht offenbar darauf aus, cap. 7 f., die Gährung im Volke, die Unklarheit in dessen Ansichten, das Unvermögen der eigenen Brüder Jesu sich in sein Werk zu finden, den steigenden Hass der Vornehmen, und Jesu göttliche Würde und Hoheit, welche (hier wie in Galiläa) auf Demonstriren sich nicht einlässt, sondern Anerkenntniss und An-Bildung *fordert,* in extenso zu schildern. So giebt er hier keine längeren Reden Jesu, sondern deutet (7, 16 ff.) nur kurz an, wovon Jesus geredet, und was den Anlass zu den nachherigen Einwürfen und Gesprächen gebildet habe. — Str. dagegen scheint, während ihn cap. 13 ff. die Reden *ennuyiren,* hier dgl. *erwartet* zu haben. Er beklagt sich über Gedankenarmuth (I, 679, vgl. B. B. 284) und Wiederholungen (ebendas. vgl. Weisse II, 244) [5]). Die Frage ist gar nicht, ob Joh. 7—8 *schön* sey und den Kritikern *gefalle,* sondern ob im wirklichen Leben dergleichen Kämpfe wirklich vorkommen. Letzteres aber ist zu bejahen. Bei prinzipieller Verschiedenheit müssen die Widerlegungen in ebenso steter unaufhörlicher Widerholung des *Prinzips selbst* bestehen, als die Einwürfe immer innerlich dieselben sind. Dass aber Jesus sich nicht an den Verstand, sondern stets an den Willen richtet, das geht freilich den neg. Kritikern nicht ein. So wundern sie sich denn auch (Str. I, 679; Weisse II, 239; B. B. 292) über die unbegreiflichen Missverständnisse von Seiten der Juden, 7, 35; 8, 22 und 28. Wie? sollte ihnen die Sucht, *missliebiges zu verdrehen,* so unbekannt seyn? Sollten sie dieselbe erst für eine ganz moderne Erfindung halten?

5) Weisse: „Wieder ein Gespräch voll der tadiösesten Wiederholungen, der „absurdesten Missverständnisse und der unbehülflichsten Entgegnungen „von Seiten Jesu."

O nein, wer die Wahrheit nicht hat hören *wollen*, hat es zu allen Zeiten so gemacht.

Vom *Allgemeinen* hinweg wenden wir uns zum Einzelnen. Wenn B. B. (272) zu *Joh.* 7, 12 bemerkt, „ein so nichtssagendes Ur„theil: *Jesus sey ein guter Mann*, konnte die Obrigkeit nicht so „sehr aufbringen, dass sie den Tod für die einzige Lösung der „Kollision erkannt“, so ist nicht abzusehen, was er eigentlich will. Wo steht denn, der γογγυσμός habe die Obrigkeit so aufgebracht? — Wenn er zu v. 15 fragt, warum sich die Einwohner Jerusalems nicht schon früher über Jesu Lehrthätigkeit gewundert haben, so hat er vergessen, dass Jesus früher noch keinen öffentlichen Lehrvortrag (kein διδάσκειν, wozu ein μεμαθηκέναι τὰ γράμματα nöthig erschien, also keinen nicht bloss *gelegentlichen* sondern *förmlichen* Vortrag über eine Schriftstelle, etwa wie Luk. 4, 14 ff.) in Jerusalem gehalten hatte. Zu v. 23 bemerkt Weisse (II, 239), es sey sonderbar, dass das Wunder von Bethesda als das einzige zu Jerusalem geschehene betrachtet zu werden scheine. Weiss Weisse von noch anderen Wundern? Bei diesem Laubhüttenfeste selbst kann Jesus nach v. 10—12 keines gethan haben; nach den Reden beim vorigen Laubhüttenfeste 5, 47 hatte er aber Jerusalem verlassen. Ist nun Weisse vielleicht in Besitz von Privatnachrichten über eine zwischen beide Laubhüttenfeste fallende Reise Jesu nach Jerusalem? — Auch B. B. (287) wundert sich, dass man „nach anderthalb Jahren“ (soll heissen: einem Jahre) noch an den Bethesdener Kranken gedacht habe. Wenn ein reisender Kandidat in einem rational. Ort ein Konventikel hält, so denkt man an den Greuel noch nach ³/₄, 1½ und 3 Jahren, und ruft „Feuer“, wenn er sich wieder blicken lässt; und eine Sabbathsheilung Jesu war auffallender, als ein Konventikel. Namentlich lebhaft erinnert man sich aber an das, was *gerade vor einem Jahr* bei *gleichem Anlass* geschehen ist. — Zu v. 31 wundert sich B. B. (275) über die Menge der Wunder, da doch keine *in Jerusalem geschehenen* berichtet würden. Hat er wieder vergessen, dass die zum Laubhüttenfest versammelten Juden aus ganz Judäa und Peräa und Galiläa waren. V. 16 soll nicht passen (285), weil sich ja die Juden nicht über Jesu Rede als „eine neue“ gewundert hätten. Hier hat er scheint's καινή statt ἐμή gelesen. — Den Gedanken v. 23 (wenn man eine Ritualhandlung den Sabbath vornehmen dürfe, dürfe man auch Wohlthaten vornehmen) versteht er nicht (pag. 296). Was die Reden des Volks v. 40 ff. betrifft, so fragt er läppisch (277) ob *Joh.* wohl unter der Menge umhergegangen sey und die

Stimmen gezählt habe, und wundert sich (276) über die Trennung von ὁ προφήτης und ὁ Χριστός als über eine Sache, die ihm — nagelneu ist! Auch fragt er (283) woher *Joh.* wisse, dass etliche Jesum greifen *wollten*, wenn sie es doch nicht *thaten*. Als ob sie nicht bis zu ihm vorgetreten seyn, ja es einander zugerufen haben können: „Greift ihn!" Die ὥρα αὐτοῦ (v. 30 u. s. w.) werde (280) so oft angewendet, dass „wir nicht begreifen, wie es kam, „dass sie (die ὥρα) nicht in Ohnmacht fiel" —! Die Rede v. 47 f. soll „brutal" seyn, weil die ὑπηρέται selbst zu den ὄχλοις gehört hätten. Umgekehrt würden die Rathsdiener wohl diese Zumuthung B. B.'s, sie gehörten zum Pöbel, für „brutal" gehalten haben. — Gegen v. 52 bemerkt er (300) und Baur (p. 107 f.) es seyen ja *doch* Propheten aus Galiläa aufgestanden. — Welche denn? Das alte vorexilische Zehnstämmereich wird er doch nicht in Γαλιλαία bezeichnet finden. *Galiläa* ist Gegensatz gegen *Judäa*, das Land des Haggai, Sacharja und Esra. Nicht die *Localität als solche* konnte vernünftigerweise als zu unwürdig bezeichnet werden, um mit Propheten begnadigt zu werden, sondern nur jener *Volksstamm*, der zur Zeit Jesu den Norden Canaans bewohnte, und dessen Daseyn mit dem Daseyn des Namens *Galiläa* gleich alt war.

Nehmen wir hiezu sogleich die Reden des 8ten cap. V. 31 u. 44 soll ganz verschiedene Zuhörer voraussetzen (324). Das ist sehr wahr; aber *Joh.* leugnet das auch nicht. Er schildert Jesum als mitten unter der Menge stehend; zu v. 31 bemerkt er, diese Worte habe Jesus an die gerichtet, von denen er sah, dass sie dem zuvor gesagten glaubten. Das wird aber wohl niemand so verstehen, als habe Jesus diese πιστεύοντες herausgesucht, und allein bei Seite genommen. Sondern sie — selbst im Grade und der Art des πιστεύειν sicherlich sehr verschieden — standen zerstreut unter den Anderen. Dass die Reden v. 33 und besonders v. 39 und 41 nicht von Glaubenden ausgingen, verstand sich so von selbst, dass *Joh.* nicht nöthig hatte, besonders zu bemerken: „diesmal redeten aber keine πιστεύοντες." — V. 54 ff. kann Jesus nicht gesagt haben (332), weil es nach B. B.'s Dogmatik nicht wahr ist, dass Jesus vor Abraham war. Ist einleuchtend.

3. Die Geschichte von der Ehebrecherin halte ich nach wie vor für ächt johanneisch, und bin mir des „Leichtsinns", den Bleek (S. 29) mir vorgeworfen, keineswegs bewusst. Fragen wir nach den *äusseren Zeugnissen*, so sind und bleiben, was die Codd. betrifft, B T und X die einzigen Majuskeln, wo der Abschnitt *fehlt*; in C und A fehlen *einige Blätter* (welche allerdings einer

ohngefähren Berechnung nach zu wenig Raum für den Abschnitt geboten haben würden) L und Δ lassen den Abschnitt aus, lassen aber dafür *eine Lücke frei*, wo man nun streiten kann, ob sie es thaten, um (wie Hitzig und Bleek vermuthen) den Abschnitt, weil er in ihren Originalen *nicht* gestanden, aus anderweitigen Quellen nachzutragen, oder, weil (wie mir noch immer wahrscheinlicher ist) er in ihren Originalen gestanden, sie aber Gründe oder Weisung hatten, ihn auszulassen. Die Majuskeln D K G H M U lesen den Abschnitt. — So stand die Sache in jener Periode, bis zu welcher unsre Majuskeln hinauf reichen. Fragen wir nun nach den krit. Zeugnissen aus den *ersten* 4 Jahrhunderten, so *versichert* zwar Bleek, dass „bis nach der Mitte „des 4ten Jahrhunderts die Perikope in keinem Theil der Kirche „als johanneisch bekannt gewesen ist"; allein man sieht sich bei ihm vergeblich nach Beweisen um. Die Mehrzahl der codd. der Peschito sowie die Tochter der Peschito, die pers. Uebersetzung, las den Abschnitt, ebenso Kopt. und Vulg. (um die unwichtigen Armen. und Aeth. nicht zu erwähnen). Aber mehr noch, *Hieron.* adv. Pelag. II, 17 beruft sich auf *viele griech. und lat. Handschriften*, die den Abschnitt enthielten, und deren jede doch wahrlich mehr wiegt, als unsre ältesten Majuskeln! und (vgl. De Wette z. d. St.) einige Scholien berufen sich für die Aechtheit des Abschnittes auf *ἀρχαῖα ἀντίγραφα.* Dass die Perikope in den const. apost. gekannt ist und von Hier. Aug. Chrys. u. a. *als johanneisch citirt wird* [6]), beweist vielmehr *für* ihre Aechtheit, als der Umstand, dass Tert. Cypr. und Orig. sie zufälligerweise nirgends citiren, *gegen* ihre Aechtheit beweisen kann. Und wenn nun endlich Bleek sich „schlechterdings nicht denken kann, dass die Besorgniss, „die Milde des Erlösers gegen die Ehebrecherin möchte von Un-„verständigen und Leichtsinnigen gemissdeutet und gemissbraucht „werden, sollte hingereicht haben, einen ganzen ächten Abschn. „dieses Ev. während mehrerer Jahrhunderte mit Stillschweigen „zu übergeben", [die *Schwierigkeiten*, die in dem Vorfall liegen, konnten allerdings Anlass genug seyn, warum man sich nicht so häufig auf diesen, wie auf andre Abschnitte, berief!] „oder *ganz* „aus dem Texte der bibl. Handschriften auszumerzen" [das ist nie geschehen! nur drei codd. wagten es, ihn auszulassen, andre liessen wenigstens eine Lücke; 2 Maj. und 44 Min. bezeichnen

6) Die *γυνὴ ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθεῖσα* (verleumdet, verlästert) *ἐπὶ τοῦ κυρίου* bei Papias (Eus. 3, 39) kann nicht die Ehebrecherin sondern nur die Sünderin Luk. 7, 36 ff. seyn.

ihn nur mit Obelen oder Asterisken, *über* 200 *Minuskeln lesen ihn*] — so kann Schreiber dieses sich noch viel weniger denken, wie man dazu gekommen seyn sollte, eine Geschichte, die vierthalb Jahrhunderte lang „in keinem Theile der Kirche als johanneisch bekannt gewesen ist", folglich auch in keinem cod. gestanden haben müsste, hinterher auf einmal in das Ev. Joh. einzuschieben, und gerade an dieser Stelle, wo sie scheinbar den Zusammenhang zerreisst!! — Gewiss lagen a) in dieser *scheinbaren* Zerreissung des Zusammenhangs, b) in den Schwierigkeiten, die das Benehmen Jesu zu haben scheint, und die *heute noch* die Perikope zu einer *crux interpretum* für Viele machen, und c) in dem Missbrauch, der mit jener Geschichte *entweder* hie und da wirklich getrieben werden mochte, *oder* wenigstens von einer, der strengen Askese sich zuneigenden Zeitrichtung befürchtet wurde, ebensoviel Gründe *für* eine Weglassung eines ächten Abschnittes aus dem Ev. Joh. *in einigen codd.*, als *gegen* eine Aufnahme eines unächten und nie für johanneisch gehaltenen Abschnitts in die unendlich überwiegende Mehrzahl der codd.

Sieht man nun vollends die inneren Schwierigkeiten [7]) an, von denen Baur (109) versichert, man werde nie aus ihnen herauskommen, so reichen die drei an die *Syn.* erinnernden Wörter ἐποϱεύϑη, ὄϱϑϱον und καϑίσας ἐδίδασκεν offenbar nicht hin zur Verdächtigung. In manchem cap. des *Joh.* wird man mit leichter Mühe drei Wörter finden, die für *Joh.* ἅπαξ λεγόμενα sind. So bleibt nur der Umstand schwierig, dass man nicht einsehen soll, *worin das Verfängliche der Frage lag.* Die meisten fassen es so, als habe man Jesu das *Richteramt* zugemuthet, sey es, um ihn, wie er immer richten würde, bei den Römern schon um der unbefugt angemassten Richterwürde willen zu verklagen, sey es, um ihn im Fall der Freisprechung als Verächter *Mosis*, im Fall

7) Nichtssagend ist der von Str. (I, 746 f.) erhobene Einwurf, es finde sich im Pentat. kein Gesetz, das *Steinigung* für Ehebruch verhänge. Deut. 22, 20—25 sind vier Fälle von Fornication genannt. Beim ersten und dritten (v. 20 u. 23) ist die Todesstrafe als Steinigung bezeichnet. Beim zweiten und vierten (v. 22 und 25) heisst es bloss, „sterben." Wie aber v. 25 das *„der Mann allein* soll sterben" im Gegensatz zu v. 21 *„beide* sollen gesteinigt werden" gesagt ist, so ergiebt sich ganz klar, dass auch in dem zweiten und vierten Fall an keine andere Todesstrafe gedacht ist, als an die der Steinigung, und dass diese nur deshalb nicht besonders beschrieben ward, weil es sich schon von selbst verstand. — Jener zweite Fall (v. 22) ist nun aber eben der des Ehebruchs.

der Verurtheilung als Verächter des die Steinigung nicht verstattenden *röm. Gesetzes* zu verklagen. Aber sehr richtig ist dagegen bemerkt, dass in solchem Falle Jesus nur ganz einfach die ihm zugemuthete Richterwürde *abzulehnen* hatte. — Beachtet man dagegen (wie wir oben) den eingerissenen Missbrauch, Inceste ungestraft hingehen zu lassen, so lässt sich dann die Frage fassen als Frage: *ob überhaupt das gerichtl. Verfahren einzuleiten sey, oder nicht.* So löst sich alles trotz der Versicherung Baur's (111) dass jeder solche Lösungsversuch „eine völlig vergebliche Mühe" sey. Diese Frage konnte an jeden Privatmann gerichtet werden, und Jesus durfte sie nicht ablehnen. Sein Ja musste ihn dem grossen Haufen verhasst machen; sein Nein gab Anlass zu einer Beschuldigung, er achte Mosis Gesetz nicht. De Wette zwar meint, Jesus hätte sich ja nur auf den damaligen Gerichtsgebrauch (-missbrauch oder -nichtgebrauch) berufen (also Nein sagen) dürfen; aber einen sündlichen, aus Uebermaass von Sünde kommenden Abusus gutzuheissen, war weder damals klug, noch überhaupt recht. Und so that Christus besser, so schlagend, so *ad hominem*, die Ursache des Abusus zu enthüllen.

Baur (111) findet auch in V. 9 eine Schwierigkeit. „Wie „lässt sich denken, dass Pharisäer das christliche des Bewusst-„seyns der Sünde auf solche Weise wirklich anerkannt haben, „wie hier erzählt wird, ... dass sie nicht einmal die so nahe „liegende Instanz für sich geltend machten, es sey doch ein „grosser Unterschied zwischen notorischen Sünden, wie ein of-„fenbarer Ehebruch, und den geheimen Sünden des Gewissens." Baur versteht hienach Vers 7 die Worte *ὁ ἀναμάρτητος* so, dass Jesus sage: wer sündlos im absoluten Sinn sey, der allein dürfe richten; wer aber irgend sündlich sey, dürfe es nicht; und in dieser Beziehung fasst er dann auch v. 9 die Worte *ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι.* Allein wer sieht nicht, dass Jesus mit seinem Ausspruch v. 7 nicht auf die allgemeine *peccabilitas generis humani,* sondern auf eine ganz specielle Klasse von Sünden weist, nämlich eben auf jene Inceste, die nach *Josephus* damals so allgemein geworden waren, dass man gar keine Strafen mehr gegen sie in Anwendung brachte? und dass v. 9 die Kläger von ihrem Gewissen solcher bestimmter Vergehen angeklagt werden? Bei dem, oben gegebenen, natürlichen Verständniss des Hergangs fällt also jener Einwurf völlig hinweg.

Wenn endlich De Wette gegen die Authentie des Stückes den „Mangel aller Beziehung auf die vor- und nachher berichte-„ten Reden" geltend macht, so möchte ich vor allem fragen:

Wie, wenn nun der Vorfall in der Wirklichkeit so und in jenem Augenblick geschehen ist — soll der Evst ihn darum nicht erzählen, weil in dem Vorfalle selbst zufällig keine innere Beziehung auf eine vorhergehende Rede vorkömmt? Dann konnte er auch die Speisung der 5000 nicht nach dem Kranken von Bethesda erzählen. Jene Beziehungslosigkeit findet aber überdies keineswegs statt. Zwar keine Beziehung der Reden, wohl aber die grösste *faktische* Beziehung ist vorhanden zwischen dem gescheiterten Versuch 7, 45 ff. und der neuen, scheinbar so trefflichen Gelegenheit, Jesum entweder anzuklagen oder in Misskredit zu bringen; ingleichen zwischen der Anklagesucht cap. 7 und derselben Anklagesucht, deren innerster Grund sich cap. 8, 1—11 offenbart. — Wiederum ist die Digression 8, 15—17 ganz unverständlich, wenn sie nicht ein Seitenblick auf 8, 1 ff. ist. Während daher Baur (109 f.) die enge Beziehung von 8, 1 f. zum vorigen nachweist, so dreht dagegen Weisse die Sache um (II, 243); er meint, 8, 1 ff. sey als Kommentar zu 8, 15 eingeschoben. So wäre also die Rede 8, 12 ff. anfangs sinnlos gewesen und erst durch den glücklichen Zufall einer Interpolation zu Sinne gekommen. Ehe wir einen so ungeschickten Autor und so übergeschickten Interpolator annehmen, welcher Fakta einschiebt, wodurch die vorher vorhandenen Dikta wie durch einen elektrischen Funken erst belebt werden — glauben wir lieber, es habe alles von Anfang an hübsch zusammengehört.

4. Die Lesart διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν καὶ παρῆγεν οὕτως v. 59 müssen wir mit Tischendorf und gegen Paulus und Baur (445 ff.) für unächt, und für ein Glossem aus Luk. 4, 30 halten. Es sind nicht „nur wenige kritische Autoritäten“ welche sie weglassen; es ist nicht nur der Codex D., „zu dessen Charakter es gehört, mit Rücksicht auf Unverständlichkeit zu ändern“, sondern es stimmen in der Auslassung überein 1) Codex D., die *Vulgata* und *Itala*, also die drei wichtigsten Zeugen der lateinischen Familie, so dass man berechtigt ist zu sagen: *die lateinische Familie* las *ursprünglich* die fraglichen Worte *nicht*. 2) Unter den zur africanischen Familie gehörigen Uebersetzungen und Vätern lassen die persische, sahidische und armenische Uebersetzung, nebst Origenes und Cyrill die Worte ebenfalls weg, während Codex C und L, die koptische Uebersetzung und Athanasius dieselben lesen. Auf die armenische Version, die bekanntlich unter dem Einfluss der Vulgata entstanden ist, wollen wir kein Gewicht legen; desto bedeutsamer ist bekanntlich die uralte sahidische, welche an Alter und Werth den Codex C natürlich

zehnfach überragt, und hier noch die beiden älteren Väter Cyrill und Origenes als Zeugen auf ihrer Seite hat. *Die africanische Familie schwankt also*, jedoch neigt sich die Wagschaale auch in ihr *für* die Auslassung. 3) In der *byzantinischen Familie* lässt nur Chrysostomus die Worte weg. — Die äussern Zeugnisse sprechen also mehr *für* die Auslassung, als gegen dieselbe. Dazu kömmt, dass das *Hereinkommen* der Worte aus Luk. 4, 30 sich ganz gut erklärt, und die Analogie von unzähligen ähnlichen Vermischungen ähnlicher Stellen für sich hat. Die Auslassung dagegen erklärt sich nicht. Baur sucht zwar zu beweisen, die Recepta lasse sich nicht anders erklären, als von einem *wunderbaren Verschwinden* Jesu („er machte sich unsichtbar und ging so, ungesehen, mitten durch sie hinweg"), — da doch hiefür gewiss ἠφανίσθη gebraucht wäre, und da die Worte καὶ διελθὼν κλ. ebensogut Epexegese des ἐκρύβη seyn können („Jesus verbarg sich ihnen, entzog sich ihnen, gerade dadurch dass er mitten durch den dicken Haufen hinwegging, der ihn in seiner eignen Mitte am wenigsten suchte") — aber gesetzt, dass die Recepta von einem wunderbaren Unsichtbarwerden erklärt werden müsste, so wird Baur doch nicht glauben, dass dies für *ihn* Anstössige auch einem Abschreiber der ersten Jahrhunderte eine „Anstössigkeit" gewesen sey, und hieraus die Auslassung sich erklären lasse! Die Bemerkung also, dass es „zum Charakter des Codex „D gehöre, mit Rücksicht auf Unverständlichkeit und Anstössig-„keit zu ändern", dient durchaus in keiner Weise zur kritischen Rechtfertigung der Recepta. Wenn sich Baur aber vollends auf die analoge Stelle 7, 10 beruft, welche er von einem *wunderbaren Erscheinen* erklärt, wobei die Juden Jesu Person gar nicht wiedererkannt hatten, so bedarf diese absurde Exegese keiner Widerlegung. Und so ist es denn nichts als eine nichtige und alles Grundes ermangelnde *Behauptung*, wenn Baur verlangt, man solle und müsse auch in cp. 10, 39; 12, 37 ein wunderbares Verschwinden beschrieben finden.

§. 78.

Heilung des Blindgeborenen. Gleichniss vom guten Hirten.

(Joh. 9, 1—10, 21.)

Im Vorübergehn sah Jesus (auf der Strasse) einen blindgeborenen Bettler. Die Jünger fragten, der damaligen Ansicht gemäss, ob sein Unglück Strafe für seine oder seiner Aeltern Sünden sey, worauf Jesus antwortete, nicht in Folge besonderer Verschuldung, sondern in Folge der göttlichen Für-

sehung sey er blind, dazu, dass in ihm die Gnade Gottes sich offenbare, deren Werke er (Jesus) sofort, ehe die Nacht des Todes über ihn komme, vollbringen müsse; denn als Licht sey er in der Welt, und müsse Licht spenden. Und so machte er einen Taig aus Staub und Speichel, strich ihn auf des Blinden Augen, und hiess ihm, an den Teich Siloah sich zu begeben und sich zu waschen. Und er ging hin und wusch sich und kam wieder sehend. Die Nachbarn und Leute, die ihn zuvor hatten blind gesehen, wunderten sich dess, und er musste ihnen alles erzählen. Je mehr die Sache Aufsehn erregte, und je mehr bereits seit den vorigen Tagen Aller Blicke auf Jesum aufmerksam geworden waren, und von seinem Streit mit dem Synedrium wussten, um so natürlicher war es, dass die Leute den Vorfall der noch überdies wieder an einem Sabbath geschehen war, benützten, um — für oder wider Jesum — das Feuer neu zu schüren. So brachten sie den Mann zu den (wahrscheinlich im Tempel) versammelten entschiedenen und bekannten Häuptern der pharisäischen Richtung. Diese erfragten von ihm den Hergang, und, während sie selbst getheilter Meinung waren, auch seine Ansicht von Christo. Der Mann erklärte ihn für einen Propheten. Sie aber, dem Thatbestand noch nicht trauend, liessen die Aeltern des Mannes rufen; und versicherten sich bei ihnen der wirklich stattgefundenen früheren Blindheit. Von der Heilung wollten diese alten Bettelleute nichts aussagen, da sie die Gesinnung der Pharisäer wohl kannten. (Denn diese hatten miteinander ausgemacht, wer Jesum für den Messias anerkännte, zu exkommuniciren). So wurde nochmals der Geheilte selbst gerufen, und ermahnt „Gott die Ehre zu geben", Jesus sey ja doch ein Sünder; so solle er den Hergang wahrheitsgemäss berichten. Sie hofften ohne Zweifel, ihn durch diese Insinuationen zum Ableugnen zu bringen. Der Bettler verstand aber diese Feinheit so schlecht, dass er auf ihr wiederholtes Drängen die derbe Antwort gab: „Habt ihr's nicht oft genug gehört? Wollt ihr auch seine „Jünger werden?" Erbost sagten sie ihm offen heraus, sie seyen Mosis Jünger; er aber kein Jünger Mosis, wenn er an Jesum glaube. Der Mann verstand aber keinen Spass, sondern drückte sehr ungenirt seine höchliche Verwunderung aus, dass sie Jesum für weniger beglaubigt, als Moses, hielten, während er ihm doch die Augen aufgethan habe. Wie denn ein Sünder das thun könne? Jesus müsse doch wohl aus Gott seyn. — Da wandten sie die Gewalt, deren Drohung der ehrliche Mann nicht hatte verstehen wollen, gegen ihn an, und warfen ihn aus dem Tempel hinaus. Jesus aber, der von dem Vorgefallenen hörte, suchte ihn auf, und fragte ihn, ob er an den Sohn Gottes glaube? Der Mann fragte, wer denn der Sohn Gottes sey. Da sagte Jesus, er sey es, und der Mann betete ihn an. — Nun sagte der Herr, er sey gekommen, dass die Blinden sehend und die Sehenden blind würden. Nahestehende Pharisäer, die es hörten, fühlten sich beleidigt durch solche Anzüglichkeit, und fragten, ob sie blind wären. Er aber sagte: noch schlimmer als blind, weil sie sich für sehend hielten. Dann erzählte er ein Gleichniss von dem Hirten, der durch die Thür in den Schafstall eingeht, und die Schafe kennt, und welchem sie folgen, und von dem Diebe, der nicht zur Thür, sondern anderswo hereinsteigt. Und er erklärte dies erstlich vom Gegensatze derer, die, wie die *Pharisäer*, nicht an der Stelle, wo Gott es wolle, zu den Schafen, dem Volke eingingen, auf es zu wirken suchten, sondern auf falschen Wegen und in selbstischer, nicht seelsorgerischer, sondern seelenverderbender Absicht; und *seiner*, der nicht nur kein Dieb, der

nicht nur auf dem von Gott gewollten Wege zu den Schafen eingehe, sondern der *diese Thür selbst* sey, der die wahre Art der Halieutik absolut in sich verwirkliche. Sodann wendet er auch das Bild des *Hirten* auf sich an, um hieran die Art seines Wirkens zu specialisiren. Es ist das Wirken dess, der, aller Selbstsucht baar, lauter Liebe ist, und, nur an die Schafe denkend, für sie dem Wolfe sein Leben preiss giebt. Er aber ist an dieser Liebe den Schafen bekannt, wie er dem Vater an dieser Liebe bekannt ist. — Diese Liebe, fügt er gegenüber den auf fleischliche Abrahamsabkunft stolzen Pharisäern hinzu, umfasse mehr als bloss Israel; Ein Hirt und Eine Heerde solle werden. Darum, dass er dies Werk durch Hingabe seines Lebens ausführe, darum liebe ihn der Vater; denn freiwillig gebe er sein Leben dahin; sein Tod sey nicht Zwang, sondern Manifestation der absoluten Liebe. — Von neuem entfachte sich nach dieser Rede der Streit der Juden für und wider Jesu Messianität. Er aber ging wieder nach Galiläa.

---

1. Einige allgemeine Einwürfe wegen des Blinden hat Str. gemacht. Wenn er (II, 71) eine solche Heilung für unmöglich hält, so dürfte sie kaum dadurch möglicher werden, dass man mit Schweizer (152) sagt: „Damals ging mancher von Ge„burt an blind herum, dem neuere Kunst sofort zum Sehen ver„helfen würde“, denn von der neueren Kunst scheint Jesus wenig oder nichts verstanden zu haben. Wir setzen also an die Stelle der neueren Kunst die alte Kraft. — Zweifelhaft soll die Erzählung auch desshalb seyn, weil sie bei den Synoptikern fehlt. Diese nämlich, so werden wir (p. 72) belehrt, mussten „*auswählen*“ a) „*grössere*“ Wunder vor „*kleineren*“ b) solche Wunder, an die sich „erbauliche Erörterungen“ knüpften. — Nun und was für erbauliche Erörterungen knüpfen sich denn an die Blindenheilung?! Die Rede vom Hirten steht mit der Blindenheilung in keinem inneren Zusammenhange; cap. 9 aber finden wir in der Welt keine erbaulichen Erörterungen, die so selbständig und an sich selbst so wichtig wären, dass um ihretwillen der Vorfall hätte erzählt werden sollen. Vielmehr werden die zwei gelegentlichen Dikta v. 4 f. und 39 nur *um des Vorfalls willen* erzählt, haben auch nur in diesem Kontext einen Sinn. Damit ist es also nichts! Aber „grössere“ Wunder sollen vor „kleineren“ ausgewählt werden. Oft genug haben wir es schon gesagt, dass die Unterscheidung zwischen „grösseren“ und „kleineren“ Wundern den Evsten unbekannt war, und erst eine Erfindung der scharfsinnigen Leute ist, die nicht begreifen, dass zum geringsten, wie zum auffälligsten Ueberschreiten der seit dem Sündenfalle wirkenden Naturgesetze eine *gleiche* Kraft, nämlich die *ganze Allmacht* gehört. Die Semeiometer waren zu der Evsten Zeiten noch nicht erfunden.

Auch das soll sich schlecht ausnehmen, dass v. 7 eine falsche Etymologie von *Σιλωάμ* gegeben wird. Nach **Bretschneider** (probab. 93) dem **Lücke**, **Str.** und **B. B.** folgen, soll es als שִׁלֹחַ *Wasserguss*, nicht als שָׁלוּחַ *Abgesandter* zu erklären seyn. Und doch hat **Hitzig** (*Jesaj.* pag. 97) nachgewiesen, dass שִׁלֹחַ dennoch Abgesandter heisst [1]). — Die Frage, weshalb *Joh.* die Etymologie anführe, beantwortet **Schweizer** (a. a. O.) richtig mit der Paraphrase: „er schickte ihn zum Teiche Siloam, welcher selbst, wie „er (Jesus) *ἀπεςαλμένος* heisst.“ Die Leben spendende Quelle wird Christo parallelisirt.

Weisse, der die Erzählung (II, 249) eine „weitschweifige, „für *uns*, die wir einmal die richtige Ansicht über die Beschaffen-„heit unsers Ev. gefasst haben, ziemlich interesselose“ nennt, fragt demgemäss, wie *Joh.* die Verhandlungen v. 8—34, dieses „nichtige Geschwätz“, habe wissen können. Der Geheilte, dem es nicht so ganz nichtig gewesen seyn mag, wird es wohl erzählt haben, wie man mit ihm umgegangen sey.

2. Gehen wir nun auf das **Einzelne** ein. *Παράγων* v. 1 knüpft — das ist sehr wahr — an das vorige an, **B. B.** (337). Aber erstlich soll das cap. 8, 1—10, 21 erzählte für Einen Tag zuviel seyn (!) [2]). Sodann sey nicht zu begreifen, wie Jesus, nachdem er sich so eben einem Mordanschlag entzogen, sogleich wieder *in den Tempel gegangen seyn sollte.* Wo in aller Welt steht denn, dass er in den Tempel ging? Cap. 8, 59 geht er aus dem Tempel hinaus; cap. 9, 1 sieht er auf einer Strasse den Bettler, und v. 35 ist er, nach wie vor, ausserhalb des Tempels.

Gfrörer, der die Blindenheilung selbst als hist. Faktum betrachtet, aber mit der ähnlichen Mk. 8 für identisch hält, fragt, wie der Evst habe wissen können, dass der Mann *von Geburt an* blind gewesen, da man das den Leuten doch nicht ansehe. Er ist dann so klug, sich seine Frage mit v. 19 und 32 selbst zu beantworten, wiewohl ihm das ganze Verhör nicht recht glaubwür-

---

1) Die von **Hitzig** angenommene Vokalveränderung (ähnlich der von לִמּוּד in לִמֻּד) scheint mir precär. Sicher steht aber, dass sich die Form שִׁלֹחַ zu der Form שִׁלֹּחַ Neh. 3, 15 ebenso verhält, wie יָלוּד zu יִלֹּד, beide Formen aber haben entschieden passivische Bedeutung.

2) B. B. setzt voraus, das v. 8 ff. erzählte sey *noch denselben Tag* geschehen. In der Beschreibung liegt dies nicht. V. 8—9 ist ein *allmähliches* Bekanntwerden der Heilung erzählt. Vollends v. 14 war der Zusatz *ὅτι κλ.* ganz unnöthig, wenn das v. 13 ff. erzählte noch an demselben Tage vorfiel.

dig erscheinen will (Heiligth. 291) aus Gründen, die wir unten beleuchten werden [3]).

Was die Frage der Jünger v. 2 betrifft, so erklärt sich dieselbe im allgemeinen zwar ganz gut aus der damals unter den Israeliten verbreiteten Meinung, als seyen besonders auffallende Leiden und Unglücksschläge auch in der Regel Strafen für besondere einzelne Sünden und Vergehen. Eine Schwierigkeit fanden aber schon Beza, Lightfoot und Grotius darin, dass die Jünger auch den Fall als möglich vorauszusetzen scheinen, dass der Blinde schon vor seiner Geburt gesündigt habe. Unter den Neueren hat dies De Wette unter Berufung auf *Sap.* 8, 20 aus der alexandrinischen Theorie von der Präexistenz zu erklären gesucht. Es ist mir aber doch sehr zweifelhaft, ob diese Theorie der alex. Juden auch in Palästina sollte so gäng und gebe gewesen seyn, wo sich doch ausserdem gar keine Spuren davon finden. Mir scheint sich die Frage vielmehr folgendermassen zu erklären. Hätte es sich um einen gewöhnlichen Blinden, einen blind *gewordenen*, gehandelt, so hätte die Vergeltungstheorie der Jünger sich ohne Anstoss hiemit vereinigen lassen. Der Mann musste alsdann irgend ein Verbrechen begangen haben, und *nachher, in Folge desselben,* diese Strafe von Gott erhalten haben. Nun trat aber der seltnere, ausserordentliche Fall ein, dass jener Mensch das Unglück der Blindheit, welches die Israeliten als eine Strafe zu betrachten pflegten, *von Geburt an* zu tragen hatte. Hier wäre also (falls wirklich der Mann um *seiner* Sünde willen blind war) die Strafe der Sünde vorangegangen. *Eben dies kam den Jüngern unbegreiflich vor.* Deshalb dachten sie, der Mann könne nicht um eigner, sondern nur um einer Sünde seiner Aeltern willen so gestraft worden seyn. *Aber auch dieser Annahme trat eine Schwierigkeit entgegen,* nämlich die Frage, ob Gott wohl einen Menschen zeitlebens unglücklich machen würde, einer Sünde willen, die er gar nicht selbst begangen? Da aber nach der Grundvoraussetzung der Jünger doch nur *entweder* die eine *oder* die andere Annahme möglich war — und da gleichwohl *sowohl* die eine *als* die andere Bedenklichkeiten gegen sich hat, so fragen die Jünger den Herrn, welche von beiden Annahmen die richtige sey. So hat also diese Frage: τίς ἥμαρτεν; οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ κλ. ihren Grund nicht

3) Dass selbst das nicht unmöglich, dass die Jünger den Mann schon als „blindgeboren" gekannt hatten, hat Lücke (II, 317) bewiesen, indem er erinnerte, dass Bettler sehr häufig den Vorübergehenden eine Schilderung ihres Unglücks zurufen, um sie zum Mitleid zu bewegen.

darin, dass die Jünger beide Fälle für *möglich,* sondern umgekehrt darin, dass sie beide für *unmöglich,* und *unerklärlich* halten, und doch einen dritten nicht wissen.

Jesu Antwort v. 3 „zerreisst das Band des Mitgefühls und „der Erbarmung, das Jesus zu den Leidenden hinzog" (B. B. 344). — Die *δόξα,* zu deren Offenbarung Gott den Blinden bestimmt hatte, fasst B. B. nämlich bloss als die des *zu erregenden Aufsehns*; wir fassen sie als die der *allmächtig wirkenden Erbarmung selber.*

Zu v. 11 fragt B. B. (359), woher der Blinde, der doch erst am Teiche Siloam (wo Jesus nicht mehr zugegen) sehend geworden, es denn gewusst habe, dass Jesus ihn geheilt. — Wir thun die Gegenfrage, wie der Blinde denn nach Siloam gekommen sey, wenn ihn nicht einer, der Augen gehabt, geführt habe.

Die Furcht der Aeltern des Geheilten v. 22 soll (B. B. 355) undenkbar seyn, weil „der Geheilte dadurch noch kein Jünger „Jesu wurde", (soll heissen: *sie* noch nicht als Jünger Jesu erschienen) wenn sie sagten, Jesus habe ihn geheilt. — Die Leute waren klüger. Sie sahen ein, dass jene Pharisäer, die nicht wollten, dass man Jesum für den Messias *bekenne,* noch viel böser und wilder werden mussten, wenn jemand einen *Beweis* für Jesu Messianität beibrachte, auf welchen hin Hunderte zu jenem *Bekenntniss* sich *getrieben* finden konnten.

Aber wann sollte der v. 22 erwähnte „Beschluss des Syne-„driums" geschehen seyn? (B. B. a. a. O.). Weder von einem Beschluss, noch vom Synedrium ist die Rede, sondern es heisst: „sie hatten unter einander ausgemacht". (Vgl. Akt. 23, 20.). — Ueberhaupt wurden all diese Gespräche vor etlichen zufällig versammelten Pharisäern (v. 13) gehalten, und nicht vor einem „Gericht", denn ein solches wird nicht genannt; auch war ja die Veranlassung (v. 13) gar keine solche, welche eine *Anklage* möglich machte. Denn war von einer Anklage die Bede, so musste *Jesus,* nicht der *Blinde,* citirt werden. So aber sehen wir nur Privatvorbereitungen, um eine etwaige gerichtliche Anklage Jesu möglich zu machen. Hienach ist es denn doppelt falsch, wenn B. B. (361) erinnert a) das v. 13 ff. vorgefallene sey *am Sabbath* geschehen (vgl. dagegen oben Anm. 1), b) das v. 8 ff. erzählte sey vor einem Gerichthofe geschehen (vgl. dagegen das eben gesagte) [4], c) aber am Sabb. habe man nicht Gericht gehalten.

Wir kommen nun auf Gfrörer's Einwürfe. Worte, wie v. 28,

---

4) Aber freilich, der Mann folgert (pag. 363) aus 7, 49, dass auch 9, 13 ff. das Synedrium gemeint seyn müsse!

würde die „Obrigkeit" wohl nicht zu einem gemeinen Menschen sagen (*Heiligth.* 297). — Aber eine Rechtfertigung sollen jene Worte nicht seyn, sondern die bitterste Anklage in der verwundendsten Form. Sie nennen *sich* Mosis Jünger, und schliessen den Bettler somit von dieser Benennung aus, betrachten ihn als einen Abgefallenen. Und diese Form erscheint als ganz ausgezeichnet passend, wenn man bedenkt, dass es *keine* „Obrigkeit" war, vor welcher der Mann stand; nicht durch richterliche Gewalt [5]), sondern durch den Nimbus der geistlichen Erhabenheit mussten sie ihm imponiren. —

---

5) Das *Hinauswerfen* v. 34 ist ja an sich schon keine Form gerichtlicher Strafe sondern eine blosse Gewaltthat.

Sechstes Kapitel.

Uneingereihte Stücke.

---

§. 79.

Sabbathsheilungen und andere Wunder.

Achrenraufen und verdorrte Hand. (Mt. 12, 1 ff., Mk. 2, 23 ff., Luk. 6, 1 ff.) Den Vorwurf wegen des Aehrenraufens, unsinnig schon darum, weil dasselbe keine Arbeit, beantwortet Jesus mit Berufung auf einen Fall, wo nicht eine Menschensatzung, sondern ein göttliches Gebot gebrochen ward; mit Berufung auf die Priester, die den Dienst des Tempels am Sabbath verrichten müssen, und mit der feierlichen Aussage, dass seine Person mehr sey, als der Tempel. Ueberhaupt, schliesst er, seyen alle Gesetze um des Meschen willen, nicht der Mensch um der Gesetze willen da. — Alsdann [1]) in eine Synagoge tre-

---

1) Da Luk. sich im ganzen wenig um Akoluthie kümmerte (§. 30 — 31), so ist anzunehmen, dass er mit ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ nur sagen will, *soviel er weiss*, dass nämlich der zweite Vorfall ebenfalls an einem Sabbath geschah. Dass es *derselbe Sabbath* war, wusste er nicht. Mt. verbindet dagegen bestimmt. — Das ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ Luk. 6, 1 hat Wies. sehr geistreich vom *ersten* Sabbath im *zweiten* Jahr einer Sabbathjahrsperiode erklärt (pag. 231 ff.). Aber auch die Erklärung des sel. Krafft (Chronol. u. Harm. der vier Evv. S. 18 f.) hat viel für sich, sodass es mir schwer wird, mich für eine der beiden Ansichten zu entscheiden. In solchen Jahren (sagt Krafft), in welchen der 15te Nisan, der erste Ostersabbath, weder auf einen Samstag (Wochensabbath) noch auf einen Sonntag fiel (in welch letzterem Falle der *zweite* Ostersabbath, die עצרת, mit dem Wochensabbath zusammenfiel), in solchen Jahren hatte die *Osterwoche*, diese von der fortlaufenden Wochenreihe unabhängige Festwoche, *drei Sabbathe*, nämlich den ersten und letzten Ostersabbath und den mitten inne fallenden Wochensabbath. Der letzte

tend, richtete er, als er einen Mann mit verdorrter Hand sah, selbst die Frage an die Umstehenden, ob man am Sabbath Gutes thun dürfe, und heilte dann den Mann. — Schwierigkeiten sind nicht vorhanden, es sey denn, „dass Wunder überhaupt nicht möglich sind."

Wassersüchtiger (Luk. 14, 1—6) und **achtzehnjährige Kranke** (Luk. 13, 10 ff.). Letztere, durch dämonische Einwirkung schwach, dass sie sich nicht aufrichten konnte, heilte der Herr in einer Synagoge, ersteren bei einem Pharisäersmahle. Bei dem Mahle beruft sich Jesus darauf, dass ein jeder seinen Ochsen oder Esel, wenn er am Sabbath in die Grube falle, herausziehen würde; in der Synagoge darauf, dass ein jeder seinen Ochsen oder Esel losbinde und tränke. — Mt. giebt diese Rede in der ersteren Form bei Gelegenheit der verdorrten Hand. Str. (II, 117) zerbricht sich darüber den Kopf, und meint, so etwas könne sich nicht wiederholen. (Vgl. Gfr. h. Sage I, 264.) Aber so ein gnomenartiges Diktum konnte allerdings ebensogut dreials zweimal angewendet werden. Möglich ist auch, dass Mt. das Diktum *des Inhaltes wegen* an jener Stelle sogleich beigefügt hat.

Zehn Aussätzige (Luk. 13, 11 f.). Dieser Vorfall, zunächst als Anlass des Diktums v. 17 f. erzählt, hat keine Schwierigkeit.

Ostersabbath hiess nun, im Lichte der Osterwoche betrachtet, der *zweite*. Aber in jenem Falle bildeten, diesem Schluss oder zweiten Sabbath gegenüber, die *zwei* vorangehenden Sabbathe, jeder in seiner Art, einen „ersten Sabbath"; denn dem *Range* nach standen beide ebenbürtig, der eine als Eröffnungssabbath der Osterwoche, der andre als in die Osterwoche fallender Wochensabbath, der עצרת gegenüber; der Aufeinanderfolge nach konnte also jener gar wohl als der *erste schlechthin*, der Wochensabbath aber als der *zweiterste* bezeichnet werden im Gegensatz zur עצרת als dem *zweiten Ostersabbath*. — *Für* Krafft und *gegen* Wieseler spricht nun allerdings folgende Erwägung. Ist mit dem *σαββ. δευτερόπρ.* ein in die Osterwoche fallender Wochensabbath gemeint, so begreift man sehr wohl, warum Luk. diesen Umstand, dass es ein „zweiterster" d. h. ein in die *Osterwoche* fallender, also *für besonders heilig gehaltener* Wochensabbath war, erwähnte. Wäre aber der erste Sabbath im zweiten Jahr einer Sabbathperiode gemeint, so wäre eine besondre Heiligkeit des Tages und somit ein besonderer Grund seiner Erwähnung nicht vorhanden gewesen. Denn dass ein chronologisches Interesse in Betreff der Anreihung der einzelnen Begebenheiten bei Luk. *nicht* obwalte, haben wir gesehen.

§. 80.

Kleinere Vorfälle.

Salbung durch die Sünderin. (Luk. 7, 36 ff.) Die Fragen a) ob dieser Vorfall mit der *Salbung durch Maria in Bethanien in der Charwoche* identisch sey b) wenn nicht, ob so etwas sich wiederholen könne, können erst cap. 9 beleuchtet werden. Die Erzählung an sich hat keine Schwierigkeit.

Besuch in Bethanien. (Luk. 10, 38 ff.) Str. sucht hier nach Widersprüchen, um seine köstliche Hypothese zu unterstützen, dass dieser Vorfall mit dem von der *Ehebrecherin* und den *beiden Salbungen* (bei welchen Maria „auch zu den Füssen Jesu sitze!") identisch, und all diese Geschichten nur verschiedene Ausschmückungen ein und derselben — Sage seyen. — Zwei Schwierigkeiten hat er wirklich ausgewittert. *Warum wird Luk.* 10 *Lazarus nicht genannt?* so fragte schon der Verf. der „natürl. Gesch. des Proph. v. Nazareth", und Str (I, 750 f.) schärft das „auffallende" durch die Bemerkung, dass Lazarus „nach Joh. 11 f. mit „Maria und Martha zusammengewohnt zu haben scheine." Das will uns wunderlich bedünken. Joh. 11 wohnt Lazarus — im Grabe. Daraus aber, dass seine Schwestern ihn geheilt wünschen und dann bei seinem Tode um ihn trauern, daraus wird ein so gescheuter Mann, wie Str., doch nicht schliessen wollen: „Lazarus müsse vorher mit ihnen zusammengewohnt haben; wie hätten sie denn sonst weinen können?" —! Sehen wir nun Joh. 12 an. Sonderbar! Da ist Lazarus *einer der Geladenen* (εἷς ἦν τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ). Martha aber scheint zum Hause des Gastgebers zu gehören, denn sie *bedient die Gäste* [1]) (διηκόνει). So wohnten beide doch wohl in verschiedenen Häusern. — Eine zweite Schwierigkeit soll darin liegen, dass Maria und Martha nach Joh in *Bethanien* bei Jerusalem wohnten, während das Eintreffen in die κώμη τις bei Luk. zwar „in die Reise nach Jerusalem" aber „bald nach dem Aufbruch aus Galiläa" falle, und „vom Einzug in Jerusalem durch volle 8 Kapitel getrennt sey" (Str. I, 751). — Schade nur, dass Luk. in diesen 8 capp. keinen „Reisebericht" — wie man seit Schleiermacher glaubte — giebt. (Vgl. §. 31.)

---

1) Werden wir cap. 9 erst die Identität der Salbung Joh. 12 mit der Sal- Mt. 26, Mk. 14 bewiesen haben, so wird es erwiesen seyn, dass das δεῖπνον im Hause Simons des Aussätzigen, also nicht im Hause Lazari war, dass mithin weiter Martha und Maria zu Simons Hause gehört haben.

§. 81.

Sendung der Siebenzig.

(Luk. 10, 1 ff.)

Vor dem Antritt einer Wanderung wählte Jesus unter denen, die ihm zu folgen pflegten und die er unter die entschiedenen Seinen rechnen durfte, siebenzig aus, und im Bewusstseyn der Nothwendigkeit, dass vor seinem Scheiden dem *Volk in Masse* noch Gelegenheit würde, ihn und sein Heil kennen zu lernen, sandte er sie zu je zweien in alle diejenigen Städte und Oerter, welche er (diesmal) zu berühren gedachte. Wehrlos, sprach er, sende er sie Gefahren und dem Hasse der Welt entgegen. Sie aber sollten, auf Gott ihr Vertrauen gründend, die Botschaft des gekommenen Himmelreichs predigen ganz nach der Weise, wie sie der Herr (nach *Mt.* und nach *Luk.* 9) den *Zwölfen* anbefohlen hatte. Die Siebenzig gingen nun aus in den Kreis der Städte, und da sie wiederkamen, rühmten sie, wie selbst die Teufel ihnen unterthan seyen. Jesus aber erwiederte: ja, die Macht Satans sey gebrochen, und ihnen gebe er sofort Gewalt, alle Macht des Feindes zu zertreten; doch viel mehr, als über solche Gewalt, sollten sie sich über die göttliche Gnade und Gewissheit der Seligkeit freuen.

---

1. Verfolgt man Jesu Thätigkeit durch die cap. 2—5 geschilderten Epochen, und beachtet die Nähe seines Todes, so sieht man sich von selbst darnach um, ob denn nicht die lehrende und berufende Thätigkeit des Herrn sich noch einmal in irgend einem Akte vollständiger, nicht Einzelne bloss, sondern das Volk in Masse angehender Verkündigung koncentrirt habe. — Andrerseits lässt es sich nicht anders denken, als dass Jesu Thun und Reden in der Länge doch auf eine grössere Zahl von Menschen, als die Zwölfe waren, einen *nachhaltigen, entscheidenden* Eindruck gemacht habe. Hienach kann ein Faktum, wie die von *Luk.* berichtete Sendung der Siebenzig — ohne Zweifel gegen das Ende der zweiten Periode der Thätigkeit Jesu (vgl. p. 166) fallend — uns nur den Eindruck der höchsten *Wahrscheinlichkeit* machen, und dieser Eindruck wird durch das Schweigen von *Mt.* und *Mk.* keineswegs alterirt (wie Str. I, 594, B. B. *Syn.* II, 192 meinen); denn beide geben nicht eine Geschichte der Entwicklung des Reiches Jesu, sondern der erstere führt den Beweis, dass Jesus Davids Sohn, der andere stellt den Eindruck seiner Gottheit tableauartig dar (§. 21 und 24), so dass keinem von beiden die Sendung der Siebenzig sich als besonders geeignetes Material für seinen Zweck darbot. Bei Luk. dagegen, der Jesu Wirken nach allen Polen und Gegensätzen hin zu schildern beflissen ist, war die Erwähnung der Siebenzig neben den Zwölfen ganz an

ihrer Stelle (vgl. p. 131). Wie geistreich ist es nun, wenn B. B. (192) sagt, Mk. habe „von den Siebzigen nichts gewusst, und Mt. es nicht für der Mühe werth gehalten, sie zu erwähnen!"

Die Zahl 70 ist entweder, wie so oft (Gen. 4, 24; Mt. 18, 21 f. vgl. Winer Realw. II, 826 f.) eine *runde*, oder es kann Jesus auch wirklich gerade 70 ausgewählt haben. De Wette aber (z. d. St.) nebst Strauss (I, 595) und Gfrörer (h. Sage I, 235. Jahrh. d. Heils II, 371) meinen, weil bei Moses 70 Aelteste vorkommen, so *müsse* Jesus, falls er die 70 Jünger auslas, dieselben zu dem Ende: *den Moses nachzuahmen*, ausgewählt haben; da aber nun „der in's Gedränge der Umstände hineingestellte Jesus" wohl „angelegentlicheres zu thun hatte, als alle möglichen bedeutsa-„men Zahlen zusammenzusuchen" so war der ganze Vorfall unmöglich. Nach dieser Herren Meinung durfte also Jesus, wenn er einen grösseren Kreis von Jüngern sammeln wollte, und siebenzig Individuen sich ihm gerade darboten, um alles in der Welt nicht gerade 70 nehmen (eher 69 oder 71) nur damit es nach 1800 Jahren nicht den Anschein gewänne, als habe er seine Zeit damit verdorben, alle möglichen bedeutsamen Zahlen zusammenzusuchen. Stringent!

Der ev. Erzählung nach wurden jene 70 *für einen besondern Fall* gewählt, so dass nachher dieser Kreis sich wieder auflöste. Gfrörer (Jahrh. d. Heils II, 371) aber schliesst daraus, dass Jesus 1 Cor. 15, 6 nur den Zwölfen und dann den Fünfhunderten erscheine, und hier keine 70 mehr als geschlossene Korporation auftreten, sowie daraus, dass *Euseb.* I, 12 sage, man wisse die Namen der 70 Jünger nicht mehr, — dass sie nie können existirt haben!

2. Die Instruktionsrede der Siebenzig (Luk. 10) soll der der Zwölfe (Mt. 10) so gar ähnlich seyn. Man könnte zwar die gerühmte Aehnlichkeit nicht finden wollen. Man könnte behaupten, die Rede an die Zwölfe trage ganz den Charakter einer Installation zu einem *bleibenden Beruf*, die an die Siebzig den der Instruktion zu einem *einmaligen Akt;* dort werde Rücksicht genommen auf künftige (nach Christi Tod erfolgte) eigentliche Verfolgungen (v. 17 ff.), dort von dem Ziel alles Apostelamtes gesprochen (v. 22 f.), dort der ganze künftige Kampf in seiner Schärfe, Tiefe und Wichtigkeit geschildert (v. 23—34); von dem allen aber finde sich hier nichts; zwar vergleiche Jesus mit vielem Rechte die Siebenzig mit Schafen, die unter Wölfe gesandt würden; aber bei diesem kurzen Vergleiche lasse er es bewenden; ohne eine weitere, bestimmte Verfolgung zu schildern oder die Nothwendig-

keit des Bekenntnisses in Trübsal besonders einzuschärfen. So reducire sich die ganze Aehnlichkeit darauf, dass Jesus a) ihnen die weltlichen Bequemlichkeiten des Reisens untersagt v. 4 f. b) dass er ihnen eine ähnliche *Form* des Wirkens vorschreibt v. 6 ff., wie den *Zwölfen.*

Das wunderbarste bei dem allem ist aber nun das, dass auch Luk. *selbst eben diese beiden Punkte* schon bei der Aussendung der Zwölfe (9, 3 ff.) Jesum hat sagen lassen. Die Rede Luk. cap. 10 ist also der Installationsrede der Zwölfe bei Mt. um kein Haar ähnlicher, als der mit der letzteren wirklich identischen Rede Luk. cap. 9. Und so besteht die ganze crux darin — dass Jesus zwei Gedanken, die er schon an die *Zwölfe* geäussert, bei der Sendung der *Siebzig* wiederholt hat.

3. B. B. will noch etwelche andere Ungereimtheiten in Luk. 10 finden. „Wenn 70 Jünger vorhanden waren, wie konnte Jesus über Mangel an Arbeitern klagen?" (193 f.). Ein paar Millionen Einwohner und 70 Prediger, welch ein Ueberfluss! — V. 6 f. verdreht er so (195) als hätten die Jünger „nichts zu sagen gehabt", als: das Reich Gottes ist gekommen, und hätten dann schnell weiter gehen müssen (vgl. v. 7 *μένετε!!*) und nun hält er dies für „ein überflüssiges Ceremoniell" und spricht davon, Jes. sey „unruhig und unsicher in alle Städte umhergepeitscht worden", und habe „vor lauter Ungeduld und Unsicherheit die Schaaren „der Zwölfe und Siebenzig vor sich hergepeitscht, damit keine „Stadt übrig bliebe, wo die Wölfe nicht gereizt und in Wuth ge„setzt würden" — Jud. 13!

Nach der deutlichen Erzählung des Luk. ist Jesus im Begriff, eine bestimmte Reise durch eine bestimmte Anzahl von Städten zu machen, und in diese Städte sendet er die Jünger, paarweise vertheilt, so dass auf je eine Stadt zwei Jünger kommen. — B. B. *„weiss dann nicht,* wie der Herr es anstellen sollte, um alle diese Städte (wenigstens fünfunddreissig) selbst zu besuchen — !! — und meint, folglich seyen alle Jünger mit einander in je eine Stadt gelaufen, um sie in Allarm zu setzen." —

§. 82.

Vorfälle mit Schriftgelehrten und Pharisäern.

Frage des Schriftgelehrten, wie er selig werden solle. (Luk. 10, 25 ff.) Die Hauptfrage betrifft hier das Identitätsverhältniss mit dem Mt. 22, Mk. 12 erzählten ähnlichen Vor-

fall. Diese (Vgl. Str. I, 650—652) kann natürlich erst zu Mt. 22 §. 100 gelöst werden.

Pharisäermahl (Luk. 11, 37 ff.). Was *erstlich* das Verhältniss der Reden v. 39—52 zu den fast wörtlich gleichen Redestücken in Mt. 23 betrifft, so sehen wir, dass *Luk.* einen bestimmten, sehr passenden Anlass nennt (vgl. 11, 37 f. und 12, 1). So wäre die Frage, ob diese bei Luk. am ursprünglichen Ort stehenden Verse von *Mt. seinerseits* des Inhaltes wegen angefügt, oder ob sie wirklich zweimal gesprochen seyen. Dikta, wie v. 42, v. 43 f. (welches *bei Luk. selbst* noch einmal vorkömmt, 14, 8) wie ferner v. 46, mochten wohl öfter von Jesu ausgesprochen worden seyn. Uebrigens aber wird sich die Frage schwer entscheiden lassen. Die Jünger haben sicherlich nicht auswendig gelernt, was Jesus gegen Pharisäer und Schriftgelehrte sagte. Sondern nur die Kern- und Gewalt-Sprüche, die er — bei verschiedenen Anlässen — gegen jene schleuderte, die einzelnen, abgesonderten Hauptvorwürfe, die er ihnen zu machen pflegte, wussten sie noch, und auch einzelne Anlässe, wobei es zu besonders kräftigen Erörterungen gekommen war (wie Luk. 11 und 14, Mt. 23), waren ihnen im Gedächtnisse geblieben, doch ohne dass sie wussten, wie viele und welche Worte der Herr dieses-, welche er jenesmal gesprochen habe. Hierin sind sie frei, weil sie keine Protokollisten sind. Und so darf man Abweichungen dieser Art nicht für Widersprüche halten.

Aber nicht allein wegen der von Mt. an anderem Orte berichteten Reden, sondern in sich selbst soll die Geschichte unmöglich und ein von Luk. ersonnener Anlass seyn (Str. I, 653 ff.). Nämlich (was die *zweite* Schwierigkeit ist) Strafreden solcher Art gegen den Wirth zu führen, soll selbst nach morgenländischem Maassstab gemessen unzart und die grösste Verletzung des Gastrechtes seyn. (Vgl. auch Gfr. h. Sage I, 243.) — Aber es giebt eine göttliche Derbheit, die überall an ihrer Stelle ist. Denke man sich den Vorfall. Da ist ein Klubb Pharisäer. Lange schon haben sie sich über den Laienrabbiner, den „Zimmermann, der eine neue Sekte stiften will“ geärgert und moquirt. Endlich, da Jesus eben in dem Orte sich aufhielt, machen sie's mit einander aus, sie wollen ihn einmal einladen — d. h. einer unter ihnen unternimmt es, und bittet die andern zu Tische, „es werde auch „der neue Prophet kommen.“ Begierig kommen sie zusammen. Jesus durchschaut die Absicht; aber weit entfernt, sich der genannten Einladung zu entziehen, nimmt er dieselbe an; sie *sollen* ihn kennen lernen, freilich auf andre Weise, als sie meinen. —

Man setzt sich; die Herren mit gar frommen Gesichtern waschen die Hände, und warten schon, und schielen schon begierig hinüber, was Jesus thun wird; sie freuen sich, wie er nun doch nicht wohl anders könne, als des Anstandes halber die Hände ebenfalls zu waschen. Aber das thut er nicht; ruhig setzt er sich hin. Nun fängt der Wirth, begierig, den gewonnenen Streitpunkt auszubeuten, sogleich an, seine Verwunderung auszudrücken, und zwar in der Art, wie ein Mann von Stande gegen einen Zimmermann, Conventikelhalter u. s. w., den er zum Gnadenbrode und zu besonderer Ehre eingeladen, seine Verwunderung noch heute auszudrücken pflegt. Und nun fängt Jesus an, und lässt statt eines Gezänkes über Waschungen eine Philippika von Strafpredigt über sie hin ergehen in tiefstem, bitterstem Ernst, dass sie getroffen sich fühlen müssen ins tiefste Mark hinein, und schweigen; und wie endlich, da Jesus zu Ende ist, ein Schriftgelehrter (ein *ganz* vornehmer Mann), der sich bisher nicht gemeint glaubte, seinen Freunden und Brüdern beizustehn wagte, indem er gar höflich sagte: „Aber lieber Rabbi, auf diese Art verletzet ihr auch uns" so zieht er sich damit eine neue gerechte Strafpredigt zu.

Eine *dritte* Schwierigkeit betrifft den v. 51 (vgl. Mt. 23, 35) erwähnten *Zacharja, Berechjas Sohn.* Ein *Prophet* Zacharja, Jojadas Sohn, wurde (2 Chron. 24, 19 ff.) auf Joas Befehl im Vorhofe des Tempels (בחצר בית יהוה) gesteinigt. Ein *reicher Mann* Zacharja, Baruchs Sohn, wurde nach *Jos.* b. j. 4, 5, 4 kurz vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus ebenfalls im Tempel getödtet. Da nun ersterer 2 Chron. 24 nicht eines Berechja, sondern eines Jojada Sohn genannt wird, so dachten ältere Ausleger, und unter den neuern noch Gfrörer, Jesus *weissage* hier vom Tode des bei *Joseph.* erwähnten. Aber dessen Vater hiess nicht Berechja, sondern Baruch; auch sieht er nach der Schilderung des Josephus [1]) einem *Propheten* auch nicht im entferntesten gleich. Der *nachexilische Prophet* Sacharja endlich war auch ein Sohn Berechja's (Sach. 1, 1); wurde aber nicht ermordet; ihn kann also Jesus sowenig gemeint haben, als den bei Joseph. erwähnten *Privatmann,* welcher letztere ja, als Jesus jene Worte sprach, noch nicht getödtet worden war.

---

1) *Παρώξυνε δ' αὐτοὺς τὸ λίαν τἀνδρὸς μισοπόνηρον καὶ φιλελεύθερον, ἦν δὲ καὶ πλούσιος, ὥςε μὴ μόνον ἐλπίζειν τὴν ἁρπαγὴν τῆς οὐσίας ἀλλὰ καὶ προςαποσκευάσεσθαι δυνατὸν ἄνθρωπον εἰς τὴν αὐτὴν κατάλυσιν.*

Jesus hat also offenbar den 2 Chron. 24 erwähnten *vorexilischen Propheten* gemeint. Wie stimmt nun aber dazu, dass Mt. Jesum diesen Sacharja einen *Sohn Berechja's* nennen lässt, während er doch nach 2 Chron. 24 ein *Sohn Jojadas* gewesen zu seyn scheint. Sollte etwa der Vf. des ersten Ev. ihn mit dem nachexilischen oder dem bei Josephus erwähnten gleichnamigen Manne verwechselt haben? Sehen wir uns 2 Chron. 24 einmal näher an! Als Joas sieben Jahre alt war (24, 1), war Jojada schon Hohepriester (23, 1 ff.). Joas regierte 40 Jahre; so wüssten wir schon hieraus allein, dass bei dem Mord Zacharjas Jojada *ausserordentlich alt* gewesen seyn müsste, wenn wir auch nicht (24, 15) läsen, dass er (bereits längere Zeit *vor* diesem Ereigniss) in dem Alter von 130 Jahren gestorben ist. Nach seinem Tode fing des Königs Versündigung erst an. Nun traten erst (v. 19) andere Propheten, alsdann erst Zacharja auf. Sollte dieser ein über 100 Jahre alter *Sohn*, sollte es nicht vielmehr ein *Enkel* Jojadas gewesen seyn?? — Dass er v. 20 u. 22 „Sohn" genannt wird, geschieht nach bekannter Sitte; und zwar war hier ein *besonderer Grund,* nicht Zacharjas Vater, sondern seinen Grossvater zu nennen, ein Grund, der v. 22 ausgesprochen ist; nämlich es sollte der Undank des Königs gegen den Abkömmling seines *Retters* Jojada hervorgehoben werden. (Mithin *musste*, auch wenn Zach. der Enkel und nicht der Sohn des Jojada war, dennoch letzterer als Grossvater und nicht der Vater des Zach. genannt werden.) — Dieser *besondere Grund*, den Grossvater statt des Vaters zu nennen, fiel bei Jesu hinweg. Er nannte den Vater, *und er konnte das;* denn daraus, dass in den kanon. Schriften des a. T. dessen Name nicht genannt ist, folgt keineswegs, dass derselbe zu Jesu Zeiten überhaupt verloren war. Die Genealogieen der Priester waren noch vorhanden (vgl. Luk. 1, 5 und ferner überhaupt oben pag. 197 ff.) und der Name des Vaters eines durch Märtyrertod so merkwürdig gewordenen Propheten mochte wohl auch im Gedächtnisse des Volkes sich erhalten haben. — So ist es keineswegs *nöthig*, mit De Wette (zu Mt. 23, 35), Olshausen (I, 862 ff.) und Bleek (S. 31) eine Verwechslung mit dem nachexilischen Sacharja (Sach. 1, 1) anzunehmen. Ja es ist dies nicht einmal wohl *möglich*. Jesus konnte überhaupt nur dann auf jenen ganzen Vorfall anspielen, wenn dieser Vorfall in dem Bewusstseyn und der Erinnerung des Volkes lebendig war. War er dies, so war er auch in der Erinnerung der christlichen Urgemeinde lebendig, und so war weder von Seiten Jesu, noch von der des Mt. (falls *dieser* die Worte *υἱοῦ Βαραχίου* zugesetzt hätte — wahr-

scheinlicher ist mir jedoch, dass *Jesus* diese Worte, der jüdischen Sitte gemäss, gesprochen und der für Heidenchristen schreibende Luk. sie *weggelassen* hat Luk. 11, 51 —) eine so plumbe Verwechslung des alten vorexilischen Sacharja mit dem nachexilischen oder vollends mit dem bei Josephus erwähnten möglich. Gewiss führte vielmehr jener vorexilische Sacharja *im Munde der jüdischen Tradition* (gesetzt auch, diese hätte hierin geirrt oder gedichtet) den Namen: „Sacharja, Sohn Berechja's".

Viertens endlich, die Rede cap. 12, 1—12 anlangend, so ist v. 1 bei dieser Veranlassung eben so passend, als bei der Mt. 16, 5 f. erzählten, hat auch ganz die Natur eines wiederholbaren Sprüchwortes. V. 2—3 schliesst sich auf's engste und beste an, ebenso v. 4 ff. die Ermahnung, sich vor irdischer Macht ebenso wenig zu fürchten, wie zu kriechen. Da indess dieser Abschnitt sich ebenso in der Instruktionsrede der Zwölfe (Mt. 10, 26 ff.) findet, so bleibt es unentschieden, ob ihn Luk. des verwandten Sinnes wegen hieherstellte, so etwa, dass Jesus v. 2—3 (= Mt. 10, 26 f.) hier wirklich wiederholte, Luk. aber nun das, was bei Mt. weiter folgt beifügt, oder so dass Luk. gleich von v. 2 an die anderweitige (von Mt. in der ursprünglichen Stellung gegeben) Rede beifügt; oder ob nicht vielmehr Jesus hier wirklich eine Rede gegen die ὑπόκρισις und eine Ermahnung zu *freiem Bekenntniss* gehalten hat, ähnlich der Mt. 10 gehaltenen, wo nun, da man die eine von der andern nicht mehr protokollarisch scheiden konnte, die Evsten, jeder an seinem Orte, alle einzelnen Dikta, die Jesus über diesen Kreis von Ideen gesprochen, zusammenstellten.

§. 83.

Gleichnisse.

Wenn Str. bei manchen einander ähnlichen Gleichnissen sich die Mühe macht, Aehnlichkeiten und Divergenzen darzustellen, und nachzuweisen, wie etwa ein Gleichniss durch Verschmelzung zweier anderen entstand, so mag er das thun; nur denke er nicht, damit die *Unächtheit* solcher in einander übergehender Gleichnisse bewiesen zu haben, etwa, als zeige sich in jener Verschmelzung die deutliche Spur einer späteren, verwischenden Zeit. Wer solches folgert, hat weder die Natur des Gleichnisses noch dessen wahren Gebrauch im Orient verstanden. Ein deutscher Stubengelehrter oder Fabeldichter mag wohl ein Gleichniss, eine Parabel mit Sorgfalt und saurem Schweiss ausarbeiten, und sie

dann als fertig und unverbesserlich vor jeder Zugluft einer neuen Wendung bewahren. In der freien Luft des Orients entquellen die Vergleichungen von selber der Phantasie; man deutet sie an, man führt sie aus; mitten im lebendigen Gespräch gewinnt man ihnen eine neue Wendung ab; jetzt erhält die Geschichte plötzlich einen anderen Zug, auch wohl eine andere Anwendung. Aehnliches sahen wir §. 64, ähnliches sahen wir Luk. 13, 18 ff., wo *mehrere* Vergleichungen für *eine* Sache nur angedeutet werden, und Luk. 12, 36 ff., wo *eine* Vergleichung nach *verschiedenen* Seiten hin ausgebildet wird.

Hienach ist über die Gleichnisse von den *zwei Schuldnern* (Luk. 7), vom *barmherzigen Samariter* (Luk. 10), vom *stürmischen Bitten* (Luk. 11), vom *plötzlichen Tode des Reichen, wachsamen Knechten und Haushalter* (Luk. 12), vom *Feigenbaum* (Luk. 13), vom *verlornen Schaf, Groschen und Sohn* (Luk. 15), *harten Richter, Zöllner und Pharisäer* (Luk. 18) nichts weiter zu sagen, da diese in sich selbst alle sehr klar sind [1]. So bleiben nur noch folgende zwei Gleichnisse übrig.

a) Vom ungerechten Haushalter (Luk. 16, 1 ff.). Ein Haushalter verging sich durch schlechte Verwaltung des Vermögens seines Herrn. Als ihn dieser zu verstossen beschloss, suchte er durch neues Unrecht sich wenigstens ein Unterkommen zu sichern. Trotz dem doppelten Unrecht fand der Herr an seinem Verfahren wenigstens die *Klugheit* lobenswerth. Muss diese nun selbst wo sie im Unrecht erscheint, gelobt werden, wie vielmehr ist sie zu loben und zu fordern im Bereiche des Rechten (V. 8 am Ende). Hier erscheint sie als Weisheit im Verwalten des uns anvertrauten, an sich verderblichen Erdengutes, also dass wir — nicht die Ungerechten — sondern die im Himmel (Gott, die Engel u. s. w.) uns zu Freunden machen. (V. 9.) Hier erscheint sie nicht als Untreue, sondern als Treue (v. 10). Aber zu dieser weisen und klugen Verwaltung des Erdengutes zu ermahnen, ist *nöthig*, weil gerade die Kinder des Lichtes oft Neigung haben, über dem Denken an himmlisches die irdischen *Pflichten* und die *irdische Klugheit* zu vernachlässigen (vgl. v. 8), und weil doch wahre Treue gegen Gott und Erwerbung der Seligkeit nicht denkbar ist ohne Treue in irdischen Verhältnissen und in

---

1) Die Gleichnisse Luk. 14, 16 ff. und 19, 12 ff. kommen natürlich erst in cap. 9 zur Sprache. Und zwar wird sich dort herausstellen, dass das Gleichn. Luk. 14 mit dem Mt. 22 nicht *identisch*, sondern letzteres eine Weiterbildung und Umgestaltung des ersteren ist.

Anwendung des Erdengutes (v. 10—12). Gerade wer *ganz* dem Herrn dient, ist in letzterem treu und sorgfältig (v. 13).

So ist alles klar [2]). An dem unbestimmten Plural φίλους v. 9 und an der paradoxen Bezeichnung ὁ ἄδικος μαμωνᾶς v. 11 darf man sich nur nicht stossen. Beides liegt in der sinnreich pikanten Anlage des Ganzen. Alle, die (wie neben Str. I, 628 auch Schleiermacher 202 ff. und Olsh. zu d. St.) das Gleichniss nicht verstanden und deshalb für unverständlich hielten, haben dies dem Umstande zuzuschreiben, dass sie *alles* vom Haushalter erzählte Zug für Zug auf die Kinder des Lichtes übertragen oder von dem nicht passenden (gerade das meiste) *bloss abstrahiren* zu müssen glaubten, während vielmehr nur die formale Seite der *Klugheit* überzutragen, von dem übrigen aber (der doppelten ἀδικία) das *bestimmte Gegentheil* (nach v. 10 ff.) für die Kinder des Lichtes zu statuiren ist.

b) Lazarus und der reiche Mann (Luk. 16, 19 ff.). — Nach De Wette's Vorgang meint Str. (I, 632) „das Verbre„chen des einen scheint nur im Reichthum, wie des andern Ver„dienst nur in der Armuth bestanden zu haben", und so soll sich darin *Essenismus* aussprechen. — Es ist aber doch eine eigene Art von Reichthum, wenn man einen Armen vor der Thüre liegen und hungern lässt! Str. zwar findet das Benehmen des Reichen ganz in der Ordnung; dass er dem Armen die Brosamen verweigert habe, sey nicht gesagt; es solle nur der Kontrast zwischen beider Loos geschildert werden Sollte es das, warum lesen wir nicht: *καὶ ἐχορτάσθη ἀπὸ κλ.?* Ist das ἐπιθυμῶν so ganz für nichts da? Und was soll das Anakoluth? — Ich kann den Vers nur so übersetzen: „Und da er sich sehnte, von den Bro„samen sich zu sättigen, die von des Reichen Tische fielen — „aber selbst die Hunde erbarmten sich seiner." D. h. denn doch, da er mit dem genug gehabt hätte, was dort *wegfiel*, *verschleudert ward*, so erhielt er nicht einmal das; selbst die Hunde hatten Mitleid, aber der Reiche nicht. Denn wozu die Erwähnung der mitleidigen Hunde, wenn nicht als stiller und desto bitterer Gegensatz gegen grausame Menschen? Endlich ist die Erinnerung an Lazarus v. 25 auch wohl nicht so ganz vorwurfsfrei, wie Str. meint. Nur freilich hatte Luk. Leser, die ihn verstanden, ohne dass er mit dem Scheuerthor winkte. Und er hat deren noch. Wer

2) Gfrörer *h. Sage* I, 272 meint: „Man mag v. 10 ff. drehen und wenden, „wie man will, einen genügenden Zusammenhang mit dem vorhergehen„den wird kein Mensch nachweisen können."

mit einigem menschlichem Gefühl das Gleichniss liest, der bedarf keines Pfarrers, der exegetisch hinzufügt: „nämlich dieser „Reiche war gottlos, Lazarus aber fromm"; sondern er sieht schon selbst, dass ein so schreiendes Missverhältniss wie das v. 20 ff. geschilderte, nicht bestehen kann, wo der *reiche* Theil zugleich *gottesfürchtig* ist. Dass der Reiche gottlos, war klar, dass Lazarus das Gegentheil, ist in keinem besonderen Zuge gesagt [3]), versteht sich aber von selbst schon eben daraus, weil von ihm v. 22 gesagt wird, er sey in Abrahams Schooss gekommen. Wen würde nicht hier eine Bemerkung, wie ἦν γὰρ θεοσεβής auf's höchste stören? Ist es ja doch gerade der Zweck des Gleichnisses, zu sagen: Reichthum sey *an sich* seelengefährlich und leicht mit Herzenshärtigkeit verbunden, die in unwiederbringliches Verderben führe; Armuth aber und Leiden seyen *an sich* geeignet, die Seele vorzubereiten und zu erziehen für Gott. So schliesst sich dies Gleichniss eng an das vorige an, und bildet dessen Erklärung, ist aber himmelweit verschieden von der essenischen Theorie: Armuth sey an sich *verdienstlich,* Reichthum an sich *sündlich!* Nein, *inwiefern* der μαμωνᾶς ein ἄδικος, *inwiefern* er verderblich sey, *wie* man ihn zu Almosen und Wohlthaten anwenden müsse, gerade dies (und nicht bloss der Nebenpunkt v. 26) soll in diesem Gleichnisse gezeigt werden.

§. 84.

Reden.

Die Rede Luk. 12, 22—53 enthält Stücke aus der Bergpredigt, besonders Mt. 6, 25 ff. Hierüber vgl. §. 69, 4.

Luk. 12, 54 ist eine, bei Luk. unverbunden stehende Ausführung des Mt. 16, 3 vorkommenden kurzen Diktums, und, wie dieses, ohne Schwierigkeit.

Das Gespräch bei Gelegenheit der Nachricht von der Niedermetzelung etlicher Galiläer (Luk. 13, 1 ff.) ist ebenfalls in sich klar, und sein Inhalt stimmt ganz mit dem Joh. 9, 2 ff. gesagten überein. In Betreff der Veranlassung aber, nämlich eben jener Bluttbat, bemerkt B. B. (*Syn.* II, 94) „die Geschichte sagt uns „von jenen Greueln nichts. „„Natürlich (sagt Olsh.) unter der „„Unzahl von Greueln - - - verschwand sie wie ein Tropfen im „„Meer."" Ist es so, und kann Niemand den Tropfen wieder-

3) Doch ist der Name *Lazarus* אֶלְעָזָר *„Gott* hilft" sicher nicht bedeutungslos.

„finden, so *wird auch Luk. von jener That nichts gewusst haben.*“ Herrliche Logik! a) Das Faktum verschwand wie ein Tropfen im Meer (in dem Sinn: es war in seiner Einzelheit nicht bedeutend genug, von *Joseph.* erwähnt zu werden, nicht aber: es ward absolut von allen Menschen vergessen). b) Ferner kann (im 19. Jahrhundert) niemand den Tropfen wiederfinden (d. h. eine anderweitige, als die Luk. 14 gegebene Nachricht von dem Faktum auffinden) c) folglich kann — Luk. nichts davon gewusst haben.

Ueber die Rede Luk. 13, 22 ff. ist wenig zu bemerken. Der Mt. 7, 31 vorgekommene, zur Wiederholung ganz geeignete Vers: „Gehet ein durch die enge Pforte“ findet sich darin.

Was De Wette gegen die Stellung des Abschnittes Luk. 13, 31 ff. sagt, beruht auf der alten Voraussetzung, Luk. schreibe akoluthistisch. Was den Sinn der etwas paradoxen Rede Jesu betrifft, so hat ihn Schleiermacher (p. 195) wohl richtig so angegeben: „er müsse noch ein paar Tage an Ort und Stelle bleiben, und dann noch ein paar Tage [1]) ruhig reisen durch des „Herodes Gebiet, dann aber überlasse er ihnen Galiläa gänzlich.“ — Die Benennung „ἀλώπηξ“, welche De Wette dunkel findet, scheint mir ebenfalls ganz klar. Die Pharisäer, in dem Wunsche, Jesum wegzubringen, lügen ihm vor, Herodes stelle ihm nach. Da sagt er (ironisch): „Gehet hin und saget diesem „Herodes, der (nach eurer Darstellung) so hinterlistig ist u. s. w.“ Dass er Herodes hinterlistig nennt, als glaube er ihnen, und dass er ihnen aufträgt, zu diesem Herodes, den sie bei ihm verklagen, hinzugehn — beides zusammen drückt aus, dass er *ihre* Hinterlist erkennt und es *weiss*, dass ihre Nachricht von Herodes falsch sey. — Die Worte v. 34 f. glaube ich mit Schleiermacher (a. a. O.) erst bei der Mt. 23, 37 erwähnten Gelegenheit gesprochen, und von Luk. des Inhaltes wegen hier beigefügt. Wie würde auch sonst das ὅτι οὐ μή με ἴδητε κλ. passen?

Die Rede Luk. 14, 1 ff. hat keine Schwierigkeit. Zwar findet Gfrörer h. Sage I, 265 die v. 12 ff. gegebene Ermahnung überaus unanständig und beleidigend. Umgekehrt könnte man sie

---

1) Dies „dann noch“ scheint mir indessen sprachlich nicht anzugehn. Es heisst ja: „Siehe, ich treibe Teufel aus und vollbringe Heilungen heute „und morgen, und übermorgen bin ich damit fertig (ironisch). Nur muss „ich (wie gesagt) heute und morgen und den folgenden Tag noch (sicher) „wandeln u. s. w.“ Das erste σήμερον wird mit dem zweiten doch wohl identisch seyn.

für ein leises Lob, eine Anerkennung, halten, da sie aus dem Munde eines solchen kömmt, der wirklich nicht zu den φίλοις, ἀδελφοῖς, γείτοσι, πλουσίοις κλ. gehörte, und in der That scheint v. 14 ganz darauf hinzudeuten, dass der Gastgeber (wohl zu unterscheiden von dem cap. 11, 37 ff. erwähnten) es mit Jesu gut meinte. Einen Tadel enthalten nun die Worte v. 12 ff. allerdings, aber einen Tadel nicht des Wirthes, sondern jener mitgeladenen, hochmüthigen Gäste, die dem Wirthe die Liebe nicht danken, sondern nur an die (traurige) Nothwendigkeit des steifen Revanchirens denken.

Ebensowenig Schwierigkeit hat die Rede Luk. 14, 25 ff., wo zwei gnomenartige Dikta (Mt. 10, 37 f.; 5, 13) sich zum zweitenmale finden.

Die Luk. 17, 20 ff. referirten einzelnen Dikta *eschatologischen Inhaltes* mögen wohl, wie so manche andere, von Luk. zusammengestellt, und wohl ursprünglich bei der Mt. 24 erwähnten Gelegenheit — manche jedoch vielleicht auch mehrmals — gesprochen worden seyn.

Siebentes Kapitel.

Letzter Aufenthalt in Galiläa.

---

§. 85.

Schriftgelehrte von Jerusalem. Reise nach Phönizien und von da in die Dekapolis. Taubstummer.

(Mt. 15, 1—31. Mk. 7, 1—37.)

Das Aufsehn, welches Jesus auf dem Laubhüttenfeste gemacht, veranlasste die Pharisäer und Schriftgelehrten, ihn nun nicht völlig mehr aus dem Auge zu lassen, und so gingen ihrer etliche von Jerusalem aus ihm nach. Der Umstand, dass bei irgend einer Gelegenheit seine Jünger mit ungewaschenen Händen sich zu Tische setzten, gab ihnen Anlass zu dem Vorwurf: Warum seine Jünger die Satzungen der Alten zu übertreten wagten, einem Vorwurf, welcher mit der Gegenfrage, warum sie *Gottes* Gebote zu übertreten wagten, beantwortet wurde. Jesus rief das umstehende Volk herbei, und belehrte sie, dass nicht die genossene Speise, sondern die vom Menschen ausgehenden Handlungen ihn verunreinigten. Diesen Pharisäern sich zu entziehen, ging Jesus von da in das Gebiet von Tyrus und Sidon, und wollte hier in einem Hause, einer Herberge, verborgen sich aufhalten. Aber das war nicht möglich. Das Gerücht seiner Ankunft verbreitete sich dennoch, und zwar auf folgende Weise. Unterweges [1]) war nämlich ein Weib aus diesem Lande, eine Phönizierin, deren Töchterchen von einem unsaubern Geiste geplagt war, und die von Jesu hatte reden hören, auf ihn zugekommen und ihm mit der Bitte um Heilung ihrer Tochter zu Füssen gefallen. Jesus antwortete nicht, und ging mit dem Schein der äussersten Härte weiter. Da baten selbst die Jünger für das Weib; er aber sprach, das Brod sey den Kindern aufzuheben, nicht den Hunden zu geben. Das Weib sprach demüthig: „Ja Herr; aber „eben auch die Hündlein essen von den Brosamen der Kinder.“ Da sprach Jesus: „O Weib, dein Glauben ist gross; dir geschehe, wie du willst.“ Und da sie heimgekommen, hatte sie ihre Tochter gesund gefunden. — Vom

---

1) So stellt nicht allein *Mt.*, sondern auch *Mk.* die Sache dar, wenn er durch ein γάρ den Vorfall mit dem Weibe als *Ursache* angiebt, warum es Jesu nicht gelungen sey, verborgen zu bleiben.

Gebiete Phöniziens aus ging Jesus in die Dekapolis, wo er einen Taubstummen mittels Berührung heilte.

---

1. Es versteht sich am Rande, dass die Frage wegen des Waschens, die schon bei jenem Mahle eines (in Galiläa wohnenden) Pharisäers an Jesum gerichtet war (§. 82), nicht noch einmal von andern Pharisäern bei anderer Gelegenheit gethan werden konnte, da ja die letzteren vielmehr, ehe sie eine solche Wiederholung sich zu Schulden kommen liessen, vor allem vielmehr hätten forschen müssen, ob die Quästion, die sie in petto hätten, nicht etwa schon gethan, mithin für jetzt überflüssig sey. — Andere Schwierigkeiten enthält der Vorfall nicht.

2. Weit schlimmer steht es mit dem kananäischen Weibe. Da fragt Str. (1, 530 ff.) vor allem, warum Jesus (Mt. 10, 5) die Jünger bloss in Palästina herum, und nicht auch gleich nach Phönizien, Aegypten, Griechenland, Italien und Schwaben geschickt habe, und da ihm eine solche nationale Abschliessung höchst bedenklich vorkömmt, so steigt dies Bedenken, wenn er das Verfahren Jesu mit dem kan. Weibe betrachtet. — Ein Grund der Klugheit, wonach jene Einschränkung Mt. 10 etwa geboten seyn konnte [2]), falle hier hinweg, wo es nicht um Einladung zum messianischen Reiche, sondern um eine einzelne zeitliche Wohlthat handle. Hätte Jesus „einen universelleren Beweggrund" gehabt, so hätte er denselben den Jüngern angeben müssen, nicht den Mt. 15, 26 angegebenen vorschieben dürfen. So folge also, es sey wirklich „Abneigung gegen die Heiden" gewesen, die ihm das Verfahren eingab! Diese Abneigung suche Mk. nur zu verdecken, wenn er v. 25 das Streben, verborgen zu bleiben, hervorhebe.

Hier ist denn auch jedes Wort eine Thorheit. Wo verdeckt erstlich Mk. das was Mt. v. 26 erzählt? Hat Strauss keine Augen, um Mk. v. 27 zu lesen? Wo stellt Mk. das Streben nach Incognito als Motiv des Verfahrens mit dem Weibe dar? Nennt er nicht umgekehrt den unterwegs stattgehabten Vorfall mit dem

---

2) Aber was für ein Klugheitsgrund! Nicht etwa die innere Nothwendigkeit, im Volk Israel den Anfang der Gründung der Gemeinde zu machen, die denn doch irgendwo einen bestimmten Anfang nehmen und einen Mittel- und Ausgangs-Punkt erhalten musste, sondern die Absicht „es mit seinen Volksgenossen nicht für immer zu verderben" soll der Klugheitsgrund gewesen seyn! Vgl. Mt. 8, 10 u. par. 11, 21 u. par.!!

Weibe als Ursache, warum das nachher in der Herberge erstrebte Incognito nicht auszuführen war? — Weiter nimmt der Mann an, Jesus sey *wirklich und im Ernste* so unmenschlich hart gewesen, dass selbst die Jünger es nicht ruhig mit ansehen konnten. Das war also der aufgeklärte Rabbiner, dem die Welt ihre „Umgestaltung durch eine neue Idee" dankt! — *Dass Jesus die Frau nur habe prüfen und ihren Glauben zur Aeusserung seiner ganzen Stärke habe veranlassen wollen* — davon sey im Texte „keine Spur", sondern vielmehr „die Kennzeichen einer wirklichen Umstimmung". Was für besondere Spuren brauchte denn der Evst beizusetzen bei einer Sache, *die sich von selbst verstand für jeden, der nicht verrückt war.* Str. erwartet ein: τοῦτο δὲ ἔλεγε πειράζων αὐτὴν, wie Joh. 6, 6. Sieht er nicht, dass dort ein ganz anderer Fall ist; dass dort die Frage wirklich ernstlich hätte verstanden werden können; dass dort Joh. gerade dem falschen Verständniss des Philippus gegenüber das richtige hervorheben will? — Hier dagegen ist nur die Wahl, das Benehmen Jesu als Prüfung, oder es (mit Str.) als unmenschliche Rohheit zu betrachten, und bei einer solchen Wahl brauchten die Evsten nicht vorzubauen; hier durften sie alle Explikation weglassen; die rein objektive Erzählung machte die Sache nur schöner und anschaulicher.

Str. hätte hier nach seiner Weise schliessen müssen: der Vorfall, wie er (seiner Auffassung nach) dasteht, ist undenkbar; folglich ist das Ganze mythisch. Aber seht, hier, wo Jesu ein Makel anzuhängen, wo er als ein recht beschränkter, roher Jude darzustellen ist, da ergreift Str. die Gelegenheit, da benützt er selbst nicht den Widerspruch mit der Geschichte des Centurio; da verkleistert er diesen Widerspruch; da hält er den Vorfall für historisch. Dies ist die Voraussetzungslosigkeit der modernen Wissenschaft!

3. Ueber die Berührung und die Anwendung des Speichels beim Taubstummen wird §. 87 geredet werden.

§. 86.

Speisung der 4000. Zweite Zeichenforderung und Reden.

(Mt. 15, 32—16, 12. Mk. 8, 1—21.)

An einer wüsten Stelle des Südostufers vom See Genesareth (in der Gegend der Dekapolis) war Jesus drei Tage lang mit Lehren und Heilen beschäftigt, und da die mitgenommenen Vorräthe indessen längst aufgezehrt waren, schien es bedenklich, das ermattete Volk ungesättigt den weiten Heimweg machen zu lassen. Dies Bedenken theilte Jesus den Jüngern mit,

die, wie sie ohnehin eine Wiederholung des früheren Wunders nicht ohne weiteres werden erwartet haben, nun vollends aus dieser Frage Jesu schliessen zu dürfen glaubten, er habe für diesmal nicht vor, durch ein Wunder der Noth abzuhelfen. Hierüber tadelt sie auch Jesus keineswegs, sondern deutet nur durch die Frage, wie viel Speise sie bei sich hätten, seine entgegengesetzte Absicht an, worauf auch die Jünger nicht den mindesten Zweifel äussern, sondern die Speisung sogleich in derselben Form, wie das vorigemal, vor sich geht. — Hierauf entliess Jesus das Volk, stieg in das Schiff, und fuhr nach Magdala (in die Gegend von Dalmanutha) herüber. Hier aber trafen ihn jene unermüdeten Pharisäer nebst etlichen Sadducäern, die bereits früher, ihn zu beobachten, ausgegangen waren, und, da sie zweifelsohne von dem neuen Wunder gehört, forderten sie, dass er auch ihnen ein Wunder, und zwar ein recht grosses, ein *σημεῖον ἀπ᾽ οὐρανοῦ*, thun solle. Er aber, der nicht zur Befriedigung der Neugierde, sondern nur wo er dadurch Glauben zu wecken hoffen durfte, Wunder that, sagte ihnen, sie bedürften keines besonderen Wunders, damit sie gläubig würden; sondern wenn sie das werden *wollten*, reichten die *σημεῖα τῶν καιρῶν*, die Begebenheiten der neusten Zeit im Ganzen (seine Thaten mit eingeschlossen) völlig dazu hin. Und so liess er sie stehen, und trat ins Schiff und fuhr sogleich wieder an das Ostufer des Sees. Unterwegs ermahnte er seine Jünger in bildlicher Rede, vor dem Sauerteig (der durchdringend bösen Gesinnung) der Pharisäer (Heuchler) und des Herodes (der Weltmenschen) sich zu hüten. Die Jünger aber, die zufällig eben kein Brod mitgenommen hatten, missverstanden die Rede, als im eigentlichen Sinne gesagt, des Sinnes, wenn sie Brod kauften, sollten sie es nicht bei Pharisäern kaufen, und sie sahen darin einen stillen Tadel ihrer Fahrlässigkeit. Jesus aber erinnerte sie an die zweimalige Speisung als an den Beweis, dass sie um leibliche Nahrung und deren Bereitung in keiner Weise sich abzusorgen nöthig hätten. Da verstanden die Jünger, dass Jesus von der Lehre (den Grundsätzen) der Pharisäer und Sadducäer rede. — Und sie kamen uach Bethsaida Julias.

B. B. (*Syn.* II, 356 f.) findet folgende geogr. Schwierigkeit. Mk. 8, 1 fahre Jesus an's Ostufer, v. 10 wieder an's Westufer, v. 13 wieder nach Osten und hier komme er v. 22 in ein Bethsaida, welches also in Osten gelegen haben müsse. Nun komme aber weder bei Mk. noch bei sonst einem Evsten ein im Osten liegendes Bethsaida vor, sondern nur ein *galiläisches,* und auch *Joseph* „kenne nur Ein Bethsaida“ und „die Frage, ob er sich „die Stadt dieses Namens, ebenso wie im a. T., westlich vom „See gelegen denke, *sey für die Sache sehr gleichgültig.*“

Das ist sie aber keineswegs. *Jos.* ant. 18, 4, 6 nennt uns ein Bethsaida, das unter der Botmässigkeit des Philippus gestanden, und von ihm vergrössert und zu Ehren der Tochter des Augustus *Julias* genannt worden sey. Schon daraus, dass Phil. nur im Osten des Jordans und Sees herrschte, würde folgen, dass

dies Bethsaida östlich lag, wenn es auch *Plinius* [1]) nicht ausdrücklich sagte.

Dass „die neutestamentliche Geographie" dies östliche Bethsaida nicht kenne, ist nicht wahr. Vgl. Luk. 9, 10. —

Diesem östlichen Bethsaida entgegen wird nun aber Joh. 12, 21 ein *Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας ausdrücklich unterschieden* [2]), welches als Vaterstadt des Philippus, Petrus und Andreas mit dem Joh. 1, 44; Mt. 11, 21 ff.; Luk. 10, 13 ff. erwähnten identisch ist, und nicht bloss nach der Bezeichnung bei Joh. 12, 21 sondern auch nach dem §. 62, pag. 310 bemerkten auf dem *Westufer* des Sees gelegen haben muss.

„Mk. selbst hatte cap. 6, 45 das westliche Bethsaida erwähnt; wenn er nun cap. 8 wieder ein Bethsaida nennen würde, ohne es bestimmt von jenem zu unterscheiden, so müsste er darunter wieder das westliche haben verstehen wollen; da er nun aber cap. 8, 13 u. 22 vom Ostufer redet, würde er sich selbst widersprechen; folglich muss cap. 8, 1 ff interpolirt seyn." — Umgekehrt: da er cap. 6, 30 ff. Jesum nach Peräa und dann v. 45 *εἰς τὸ πέραν*, also nach Galiläa fahren, und hier in Galiläa nach Bethsaida kommen lässt, cap. 8 aber Jesum vom dalmanuthensischen (westlichen) Ufer nach dem Ostufer fahren und *hier* nach Bethsaida kommen lässt, *so hatte er eben hiemit* beide schon unterschieden, und hatte eine weitere Unterscheidung nicht nöthig.

2. Gegen die Wiederholbarkeit der Speisung selbst weiss nun selbst Str. nichts einzuwenden, nur dass die zweite Speisung in allen Nebenumständen der ersten sollte gleichgewesen seyn, mag er nicht glauben. (II, 185.) Aber welches sind denn diese Nebenumstände? *„Sättigung einer Volksmenge —"* sollte das Volk zur Abwechslung das zweitemal hungrig bleiben? — *„mit unverhältnissmässig wenigen Nahrungsmitteln"* — gerade deren Masse, sowie die Zahl des Volkes ist verschieden; *„beidemal eine einsame Gegend"* — sollte die zweite Speisung in einer Stadt geschehen, wo sie unnöthig war — *„am galil. See"* — nur war die erste am

---

1) *Hist nat.* V, 15. Jordanes in lacum se fundit, quem plures Genesarem vocant, amoenis circumseptum oppidis, ab *oriente* Juliade. — Nach *Joh.* b. j. 3, 10, 7 muss es ganz am Nordende des Sees gelegen haben. Vgl. Reland Palaest. p. 654, Bachiène hist. u. geogr. Beschr. II, 4, 172 ff. und die übersichtliche Zusammenstellung in Raumer's Paläst. Aufl. 1, p. 100.

2) Der Zusatz τῆς Γαλιλαίας ist freilich nach B. B. „ein müssiger Zusatz" des Evsten, dem „die Geographie des heil. Landes fremd war" (B. B. 358).

Nordostufer bei Julias (Luk. 9, 10) die zweite im Südosten bei der Dekapolis; *„beidemale ein zu langes Verweilen des Volkes“* — sollte Jesus der Abwechslung halber die zweite Speisung vornehmen, wenn das Volk kaum erst gekommen, oder etwa gar, wenn es schon fort war? Uebrigens war das Volk das erstemal nur bis zum Abend, das zweitemal drei Tage lang geblieben. *„Beidemale bezeugt Jesus Lust, die Menge aus eigenen Mitteln zu speisen, was die Jünger als eine unmögliche Sache betrachten“* — ist nicht wahr (siehe unten); *„beidemale besteht der Vorrath in Broden und Fischen“* — weil das die gewöhnliche Nahrung der Seebewohner war, *„beidemale lässt Jesus die Leute sich lagern und durch die Jünger speisen“* — das zweitemal bedurfte es wohl keiner Ordnung? *„nach geschehenem Dankgebet“* — das zweite Mal hätte Jesus freilich zur Abwechslung das unnöthige Beten unterlassen sollen! *„beidemale bleibt etwas übrig“* — das einemal 12, das andremal 7 Körbe; *„beidemal fährt Jesus über den See;“* das zweitemal sollte er wohl in der Wüste bleiben; das erstemal übrigens ist er über den See nicht gefahren, sondern gegangen. Alle Umstände, die überhaupt nöthig waren, um eine Speisung zu veranlassen, sowie um dieselbe auszuführen, sind also allerdings dieselben; alle Umstände dagegen, die nur irgend verschieden seyn *konnten, waren* verschieden.

Nachdem sich aber Strauss über die Wiederholung der Speisung gewundert, nimmt er den Jüngern übel, dass diese sich darüber wunderten (pag. 186 f.). Freilich wunderten sich jene aus andern Gründen, als Strauss. Sie wunderten sich eigentlich gar nicht, sondern da Jesus einmal den dritten Tag hatte herankommen lassen, und auch sonst keine Miene machte, für den Unterhalt des Volkes zu sorgen, so glaubten sie, für diesmal sey es sein Wille nicht, auf ähnliche Art, wie das vorigemal zu helfen, und als er selbst vollends sie um Rath fragte, wie man das Volk sättigen solle, schlossen sie aus dieser Frage, Jesus wolle diesmal kein Wunder thun. Als er aber weiter fragte, wieviel Brode sie bei sich hätten, da sahen sie sogleich, worauf es abgesehen sey, und *kein Wort des Zweifels erfolgte.*

3. Was die **Zeichenforderung** betrifft, so stösst sich **Str.** (I, 714 f.) an der wiederholten Hinweisung auf Jonas (vgl. Mt. 12, 39). Als ob nicht Jesus zu diesen, die doch ganz andere Personen, als die Mt. 12 fragenden waren, dasselbe Dictum (was er vielleicht mehr denn zweimal, als stehende Antwort auf solch heuchlerische Forderungen anwandte) hätte sagen können! — V. 2 u. 3 bei Mt. ist für Hrn. **Str.** „vollends unbegreiflich.“ Die-

ser seiner Begrifflosigkeit kömmt unsere obige Darstellung des Vorfalls zu Hülfe.

Würde B. B. sein Werk bereits bis hieher fortgesetzt haben, so würde er bei Gelegenheit von Mt. 16, 1 gewiss wieder, wie bei Mt. 3, 7, in die Worte ausbrechen: „Wie? Pharisäer und „Sadducäer so einträchtig in einer Karavane?“ und zwar diesmal mit weit mehr Grund, als dort. Denn hier werden sie wirklich als mit einander kommend und redend geschildert. Dennoch hat die Sache keine Schwierigkeit, so wenig als jene Artigkeit des Pilates gegen Herodes (Luk. 23, 6 f.), oder als die Einmüthigkeit, worin wir die sonst so divergenten Str. und B. B. sehen, sobald es gilt, eine ev. Stelle zu verunglimpfen. Gar oft kommt es ja vor, dass zwei Feinde gegen einen dritten gemeinsamen Feind momentan sich vereinigen; einer will des anderen zur Bekämpfung des dritten sich bedienen, und je tiefer der innere gegenseitige Groll, desto höflicher und gleissnerischer wird dann insgemein das äussere Benehmen.

Strauss thut noch (II, 3 f.) zwei Fragen. Erstlich, *warum die Zeichenforderungen jedesmal unmittelbar nach grossen Wundern geschehen*; wobei er an Joh. 6, 30 und Mt. 12, 38 erinnert [3]). Ob denn die Juden gerade jene Wunder „nicht hätten wollen gelten lassen?“ Aber bei der letzteren Stelle findet jene unmittelbare Aufeinanderfolge von Wunder *und Zeichenforderung* nach richtiger Akoluthie (vgl. pag. 165) gar nicht Statt. Und was die erstere Stelle (Mt. 12, 38) betrifft, so ist sie p. 394 f. erlediget. Ebenso natürlich erklärt sich aber auch an unserer Stelle (Mt. 16, 1) die Zeichenforderung. Die Phar. und Sadd hatten von der Speisung gehört, und baten nun, Jesus möge doch auch sie ein Wunder sehen lassen, so wollten sie ihm ja glauben. — So bewahrheitet sich hier Göthe's Wort, dass alles allgemeine dumm ist. Sieht man obige drei Stellen oberflächlich an, so hat Straussens Apperçu, dass die Zeichenforderungen immer unmittelbar nach grossen Wundern geschehen, einigen Schein, der sich aber bei gründlicher Betrachtung jeder Stelle für sich sogleich auflöst.

Das Jesus in jenen drei Fällen der Forderung, ein Wunder zu thun, nicht genügt habe, „beweist“ nach Straussens eigenem Geständniss (a. a. O.) „an sich noch gar nicht, dass er nicht in „andern Fällen freiwillig Wunder gethan haben könnte“ (habe thun können) „wo ihm solche besser angelegt schienen.“ Dennoch macht Mt. 16, 4 dem Manne keinen kleinen Skrupel. Zwar

3) Unsere Stelle (Mt. 16, 1 cum par.) hat er überdies ganz vergessen.

ist er so gütig zuzugestehn, dass mit der *γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς* nicht alle Zeitgenossen, sondern nur jene heuchlerischen Pharisäer und Sadducäer gemeint seyen, aber, fragt er, sollte denn bei keinem der vielen von Jesu verrichteten Wunder ein Pharisäer zufällig zugegen gewesen seyn? — Also *ob jemand zufällig zugegen ist, oder ob man auf jemandes Bitte ein Wunder thut*, ist einerlei? und mit *δοθήσεται αὐτῇ* soll das erstere bezeichnet seyn? — Soweit erstrecken sich die Gedanken des Mannes nicht, sondern er macht es kurz, und schliesst, da auch in den apost. Briefen von Jesu Wundern keine Rede sey, so müsse man jene Wunderablehnende Antwort Jesu als eine vereinzelte, bis auf die Abfassungszeit der Evv. herab erhaltene Spur von der historischen Wahrheit, *dass Jesus überhaupt keine Wunder gethan,* betrachten, eine Spur, die die guten Evsten, ohne eigentlich ihre kritische Bedeutung zu merken, in ihrer Einfalt mit in die Evv. hineingeschrieben hätten. Worüber im Theil II weiter die Rede seyn wird.

§. 87.

Der Blindgeborene von Bethsaida.

(Mk. 8, 22—26.)

Die Erzählung von dem wiederholten Berühren seiner Augen ist an sich klar, und es entsteht nur die Frage, wie es gekommen, dass der Mann nicht sogleich bei der ersten Berührung sein volles Gesicht wieder erlangt habe. Dass die Heilung nicht, wie Olsh. meinte, deshalb eine allmähliche gewesen sey, damit das plötzliche Licht den Augen nicht wehe thue, hat Str. (II, 66) richtig dargethan. Dieser meint, das Streben, die Sache „anschaulich zu machen“, habe den Evsten verleitet, sie in mehrere successive Momente zu zerlegen — als ob das *„und er ging hin, „und wusch sich, und kam wieder sehend“* bei *Joh.* 9, 7 minder anschaulich wäre! Eine innere Unmöglichkeit des Vorganges, wie ihn Mk. berichtet, wird die Kritik nicht eher darzuthun vermögen, als bis sie uns über die in der Sphäre der Wunderthätigkeit herrschenden Gesetze (welche Sphäre, obwohl über den Gesetzen unsrer Erdennatur, doch nicht ohne ihre eigenen Gesetze ist) wird in's Klare gesetzt haben. Statt dessen leugnet sie lieber alle Wunderthätigkeit. Wir aber, uns erinnernd, wie im Reiche des Sittlichen der endliche Wille Macht habe, die Gnade zurückzustossen, begreifen, dass auch im Reiche physischer Gnadenwirkungen ein Zurückstossen durch Unglauben oder ein relatives Zurückstossen durch Kleinglauben möglich sey, weshalb

denn Jesus von allen zu heilenden *Glauben* verlangt. War jener Blinde nun im Glauben schwach, so erklärt sich, weshalb sich Jesus zu den Mitteln des Speichels und der Berührung herabliess, um dem schwachen Glauben zu Hülfe zu kommen, und wie gleichwohl die Heilung erst nach der zweiten Berührung gelang, sodass die Ursache des anfänglichen Nichtgelingens nicht in Jesu sondern im Kranken lag.

Jesus zwar konnte auch durch absolute Allmacht heilen (wie bei den Heilungen in der Ferne); aber hier *wollte* er, wie so oft, die Heilung an den Glauben binden, und diesen durch jene kräftigen und erziehen.

§. 88.

Die Wanderung zur Verklärung.

(Mt. 16, 13—17, 23. Mk. 8, 27—9, 32. Luk. 9, 18—45.)

In die Nähe von Cäsarea Philippi gekommen, fragte Jesus seine Jünger nach den Urtheilen, die sie aus dem Munde des Volkes über ihn zu hören pflegten, bei welcher Gelegenheit auf Befragung, für wen *sie* ihn hielten, Petrus (wie früher §. 76) voll Feuer in die begeisterten Worte ausbrach: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Darob priess ihn Jesus selig; ihn aber vor Hochmuth zu bewahren, erinnerte er ihn, dass er diesen Vorzug seliger Erkenntniss nicht durch sich, sondern durch Gott habe. Aber auf ihn, der „Fels“ heisse, solle auch (vgl. Act. 2) die christliche Kirche gegründet, ihm solle Macht zu binden und zu lösen, gegeben werden. Den Jüngern aber verbot der Herr, mit dem Volke, das ihn noch nicht für den Messias erkannt, zu streiten, und die eigene Einsicht ihm unvorbereitet aufzudringen. — Damals zuerst begann Jesus, sein Leiden und auch seine Auferstehung den Jüngern vorauszusagen. Das Wort von der Auferstehung aber verstanden sie so wenig, dass Petrus es unternahm, den Herrn ernstlich zurückhalten zu wollen von dem Leidenswege; ein Versuch, den Jesus als fleischlich und verführerisch und als im Sinne Satans, nicht Gottes, streng zurückwies, indem er sofort zeigte, wie sein Werk in Selbstverleugnung und Uebernahme des Kreuzes und Hingabe des Lebens bestehe, zugleich aber die einstige Wiederkunft in Herrlichkeit verkündigte, und als Wahrzeichen dafür die noch vor Ablauf eines Menschenalters eintretende Aufrichtung seiner Kirche voraussagte. — Sechs Tage nach diesen Gesprächen nahm Jesus Petrum, Johannem und Jakobum mit sich auf einen hohen Berg, um dort zu beten. Die Jünger waren indessen eingeschlafen; wie sie aber erwachten, sahen sie Jesu Gestalt verklärt, sein Antlitz leuchtend, wie die Sonne, sein Gewand schimmernd wie Schnee, und bei ihm Moses und Elias, die mit ihm redeten. Petrus, hingenommen von der Seligkeit des Eindruckes sprach: „Meister, hier ist gut seyn; wollen wir Hütten bauen, dir, Mosi nnd Eliä“, und wusste nicht, was er redete. Aber eine lichte Wolke kam hernieder, und überdeckte sie, und eine Stimme aus der Wolke wiederholte jene schon bei der Taufe Jesu gesprochene Anerkenntniss des zum Leiden bereitwilligen Sohnes durch den Vater. Die Jünger aber fielen bei diesen Worten auf ihr Ange-

sicht. Und da Jesus sie aufrichtete, war die Erscheinung verschwunden. Und Jesus verbot ihnen, vor seiner Auferstehung den Vorfall zu erzählen; sie aber verstanden nicht einmal, was er mit dem Worte Auferstehung meine. In der Verklärung hatte Jesus den Vätern des alten Bundes die selige Kunde gegeben von seiner Bereitwilligkeit, sie durch seinen Tod zu erlösen, und zugleich war den Verkündigern des neuen Bundes die Einheit desselben mit dem alten, und Christus als Vollender von Gesetz und Propheten sichtbar vor Augen getreten. — Und sie fragten ihn: es sagen ja die Schriftgelehrten, Elias müsse vor dem Messias kommen (eine Aussage, womit die so eben stattgehabte Erscheinung Eliä halb und halb zusammenzutreffen schien). Da erklärte ihnen Jesus, wie Elias vor der Herabkunft seiner zum Gericht auch wirklich wiederkommen werde, wie aber auch andrerseits geschrieben stehe von einem (nun zunächst bevorstehenden) Leiden des Messias in Niedrigkeit, und wie auch dieser seiner ersten Zukunft ein Elias vorhergegangen sey, welchem das Volk aber nicht geglaubt habe, ein Unglaube, der sich in Tödtung des Menschensohnes weiter zeigen werde. Und die drei Jünger verstanden, dass Jesus mit dem letztgenannten Elias Joh d. Täufer meine. So hatte Jesus seine erste und zweite Wiederkunft deutlich unterschieden, und hiemit den Schlüssel gegeben zum Verständniss aller alttestamentlichen Propheten. — Als sie vom Berge herabstiegen, fanden sie um die übrigen Jünger viel Volks versammelt, welches nun bei seinem Anblick ihm entgegen sich bewegte. Als Jesus unter sie trat, machte der Anblick einer wunderbaren Hoheit und Feierlichkeit den tiefsten Eindruck; ein Mann aber aus dem Volke rief Jesu entgegen, er solle sich seines besessenen, mondsüchtigen Sohnes, dem die Jünger nicht hätten helfen können, erbarmen. Jesus schalt die Jünger um ihres Unglaubens willen, liess den Knaben herbeibringen, den sofort der Teufel zur Erde riss, dass er schäumte. Ruhig liess Jesus erst noch einmal die ganze Schwere des Leidens vom Vater des Knaben erzählen. Dann sprach er: „Alles ist möglich dem, der da glaubet.“ Der Mann sprach: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!“ Nun gebot Jesus dem Teufel, auszufahren, und richtete dann den wie todt daliegenden Knaben auf, und gab ihn dem Vater zurück. Die Jünger aber belehrte er, wie sie durch Glauben alles vermöchten; aber freilich, eine *solche* Handlung zu vollbringen erfordere einen Glauben, der durch Fasten und Beten geübt werde. — Von da zogen sie weiter in Galiläa umher, wo nun Jesus zum zweitenmale sein Leiden und seine Auferstehung verkündigte, welche letztere sie abermals so wenig fassten, dass lediglich Traurigkeit die Folge von Jesu Reden war.

---

1. Das Bekenntniss Petri sieht Strauss (I, 497) so an, als sey dem Petrus erst damals „die Einsicht aufgegangen“, dass Jesus Gottes Sohn sey, ja (p. 498) schon mit seiner Frage Mt. 16, 15 „scheine Jesus gewünscht zu haben“, dass die Jünger jetzt endlich „auf jene Einsicht kommen möchten“ [1]). Denn wie

1) Eine sonderbare Erklärung giebt Str. ebendas. von den Worten v. 13 τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου· Dies

könne sonst Jesus „wie erschrocken“ (!) die weitere Ausbreitung dieses Namens verbieten, oder die Einsicht des Petrus als göttliche Offenbarung darstellen? — Den *Schrecken* hat Str. aus eigenen Mitteln dazu gemacht; die Ausbreitung verbietet Jesus, weil die Freude über die von Jesu gebilligte feste, sichre Erkenntniss die Jünger hätte verlocken können, alle jene anders wähnenden (Mt. v. 14) allsogleich belehren zu wollen, während doch Jesus eine äusserlich aufgedrungene Erkenntniss nicht wollte, vielmehr innere, naturgemässe Entwicklung des Volkes wünschte. Als göttliche Offenbarung stellt er jene Einsicht dar, weil sie es wirklich war, und noch heute ist, weil ohne Gottes Gnade noch heute niemand — selbst bei dem grössten Scharfsinn — dazu gelangt. Sind denn nur *neue* Erkenntnisse göttliche Offenbarungen?

Dass Jesus die Gründung seiner Kirche voraussagt, hat nur unter gewissen *dogm. Voraussetzungen* Schwierigkeit. — Uebrigens deutet v. 18 auf auf act. 2 hin [2]).

2. Die Leidensverkündigungen überhaupt werden von Str. stark in Anspruch genommen. Dass Jesus die *bestimmte Art* seines Leidens nicht *auf natürlichem Wege* habe diviniren und konjekturiren können, hat Str. (II, 292) treffend dargethan, und so muss man nur bedauern, dass er gleichwohl selbst (p. 305) sich Mühe giebt, die Voraussicht des Leidens Jesu *im allgemeinen* natürlich erklären zu wollen. — Aber auch die Möglichkeit eines *prophetischen Vorhersehens* leugnet Str. (289 ff.) und zwar nicht,

---

heisst doch offenbar: „Wer, sagen die Leute, dass ich, der Menschen-„sohn, sey?“ Str. aber hat Mühe, die Frage nicht für eine Suggestivfrage zu halten, indem er *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* geradezu für gleichbedeutend mit „Messias“ ansieht, sodass die Frage hiesse: „Für wen halten mich die Leute, der ich der Messias bin?“ — Er sieht nicht ein, [dass zwar allerdings *υ. τ. ἀ.* die tiefe Bedeutung des *δεύτερος Ἀδὰμ* hat, dass es aber darum doch nur ein von *Jesu allein* gebrauchter, von den Jüngern damals noch nicht einmal in jener tiefen Bedeutung verstandener Name war, keineswegs aber eine Benennung, die beim Volke bereits für gleichbedeutend mit *Messias* gegolten hätte.

2) Wenn nun aber Str. (503) sagt: Jesus selbst könne von seiner Messianität darum nicht von Anfang an überzeugt gewesen seyn, weil er „am „Anfang ganz nur mit derselben Verkündigung, wie Joh. d. T., auf-„trete“ — was soll man da sagen! Joh. d. T. verkündet, „das Reich Gottes sey gekommen, weil der Messias da sey.“ Deutet nun Jesus, wenn auch er das gekommene Reich Gottes verkündet, etwa wieder auf einen andern, dritten, hin?

weil es überhaupt keine Weissagung gebe (das *denkt* er, scheut sich aber, es zu *sagen*), sondern er stellt wieder einmal ein Dilemma. „Entweder sah Jesus sein Leiden frei und ohne Beihülfe vorher, oder er studirte es aus dem a. T. heraus. Ersteres geht nicht, weil Jesus sich selbst (Luk. 18, 31; 22, 37; 24, 25 ff.; Mt. 26, 54) auf die alttestamentliche Weissagung seines Leidens beruft. Folglich hat er es aus dem a. T. studirt. Aber nun wissen moderne Gelehrte, dass jene a. t. Stellen, die Jesus *etwa hätte bei seinem Studium benützen können*, nach moderner Exegese gar nicht von Jesu Leiden handeln. Jesus hätte sich also geirrt, war also nicht supernatural erleuchtet.“

Auf eine so absurde Art, wie es Str. (p. 290) beliebt, Jesum einzelne Umstände seines Leidens aus einzelnen, aus dem Zusammenhang gerissenen a. t. Stellen konjekturiren zu lassen, wird freilich der Herr das a. T. nicht betrachtet haben! — Falsch ist bei Str. a) die ganz niedrige, empirische Ansicht, als seyen im a. T. einzelne, abrupte Stücke aus Jesu Leiden ordnungslos hie und da prophezeit, während doch vielmehr die ganze Entwicklungsgeschichte Israels Eine grosse Weissagung und typische Vorbildung Christi ist, wo es dann nur durch Leitung Gottes im Einzelnen geschah, dass manche Züge aus dem Leiden a. t. Gläubigen sich auch in ihrer Vereinzelung bei Jesu wiederfanden. b) Daraus, dass Jesus sich vor *Anderen* auf das a. T. *beruft*, als wo sein Leiden schon geweissagt sey, schliesst Str.: folglich kann Jesus selbst sein Leiden erst aus dem a. T. *gelernt*, und kann es nicht schon ohnehin durch sein gottmenschliches Schauen, durch seine Einheit mit dem Vater erkannt und gewusst haben. — Vielmehr aber hat Jesus sein Leiden unabhängig vom a. T. *gewusst*, und auf letzteres *berief* er sich nur, damit die Seinen nicht sich an diesem Leiden ärgern, sondern wissen sollten, dass es nach vorbedachtem Rathschlusse Gottes eintrete, und dass z. B. die Empörung des gottlosen Volkes, die sich schon gegen den unvollkommenen Gesalbten des alten Bundes bethätigt hatte, bei dem Gesalbten des neuen Bundes nicht fehlen werde noch könne. — So musste dann allerdings der Umstand, dass das Leiden Jesu mit den Schilderungen z. B. in den Leidenspsalmen Davids *auch in Einzelheiten* zusammentraf, den Glauben der App. stärken. Uebrigens hat Jesus selbst solche Einzelheiten gar nicht hervorgehoben.

Dass nun die einzelnen Leidensverkündigungen bei den Syn. mit denen bei Joh. in Widerspruch stehen, behauptet Str. (II, 288) mit grosser Zuversicht. Man erwartet nun offen-

bar, bei Joh. müsse Jesus entweder über sein Leiden etwas sagen, was mit den Aussprüchen über dasselbe bei den Syn. sich in keiner Weise vereinigen lasse, oder *bei ein und derselben Gelegenheit verschiedene Formen der Darstellung* brauchen. Statt dessen reducirt sich der ganze Widerspruch darauf, dass Jesus bei *verschiedenen* Gelegenheiten verschiedene Ausdrücke für ein und dieselbe Sache braucht. Denn im Joh. redet er vor *allem Volke*, im *Anfang* seiner Thätigkeit in *dunkeln Bildern*, bei den Syn. aber (wie bei Joh. cap. 14 und 16) gegen *Ende* seiner Thätigkeit *allein zu seinen Jüngern* und zwar *klar und deutlich*.

Weiter, so erzählen uns die Evsten wiederholt und umständlich, dass die Jünger zwar die Verkündigung des Leidens, nicht aber die der Auferstehung verstanden. Vgl. Mk. 9, 10 *καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς αὐτοὺς, συζητοῦντες, τί ἐςι τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναςῆναι*, vgl. Mt. 17, 23, wo sie nach der zweiten Verkündigung von Leiden und Auferstehung *ἐλυπήθησαν σφόδρα*, und Mk. 9, 32, *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα, καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι*. Vgl. Luk. 9, 45; 18, 34. Sie hatten (vgl. Hofm. Weiss. u. Erf. II, 265) schon Todte auferweckt gesehen, aber zu kurzem Leben, dem neuer Tod bevorstand. Sie glaubten auch an die künftige Auferstehung der Todten, aber erst nach vorangegangener langer Nacht des Grabes und der Verwesung. Wie sie sich *Jesu* Auferstehung zu denken hätten, wussten sie nicht. Wenn er, der einzige, der Todte zu erwecken vermochte, selbst todt war, wer war übrig, ihn zu erwecken? Sollte er also todt bleiben bis zur späten Auferstehung aller Todten? — Dass die Jünger sich Jesu Auferstehung nicht denken konnten, erkennt Str. selbst an [3]), ja er beruft sich noch (p. 309) auf Mt. 27, 62 ff. als einen Beweis, dass irgend eine Kunde von einer Weissagung Jesu über seine Auferstehung doch müsse ausgegangen seyn. So scheint nun alles einfach und abgemacht. Jesus hat es mehrmals in dürren Worten vorausgesagt, er werde „aufgeweckt werden"; aber was er damit meine, hatten die Jünger nicht verstanden. Das räthselhafte *Wort* blieb zwar in ihrer Erinnerung; aber eine *Hoffnung* von irgend einiger Bestimmtheit war dadurch nicht in ihnen geweckt und habituell geworden. Was Wunder also,

---

3) II, 297 „— so lautet dies so (warum bloss: lautet?!) als hätten die Jün„ger gar nicht verstanden, wovon die Rede war (schief!). So trifft sie „denn auch hernach die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu völlig unvor„bereitet, und vernichtet deswegen alle Hoffnungen, die sie auf ihn ge„setzt hatten."

dass der schreckliche Eindruck des Todes Jesu sie mit aller Macht traf, und jenes im Hintergrunde der Erinnerung liegende dunkle, unverstandene Wort gegenüber den mächtigen Eindrücken der schrecklichen Gegenwart noch weniger, als zuvor, geeignet war, Hoffnung — bestimmte Erwartung, Jesus werde auferstehn — in den Jüngern zu wecken, in ihnen, die zuvor, mit kaltem Blute, sich nicht einmal bis zum blossen Begriff einer Auferweckung hatten schwingen können.

Nichtsdestoweniger thut Str. (II, 297) — als hätte er vergessen, was er zwei Zeilen zuvor selbst geschrieben — den unerwarteten Machtspruch: „Allein hatte Jesus den Jüngern so ganz „παῤῥησίᾳ von seinem Tode gesprochen, so *mussten* sie seine „klaren Worte *nothwendig* auch fassen", und so stellt er p. 309 schon wieder ein Dilemma: „wenn die Jünger nach Jesu Tod „sich wirklich so benahmen, dann kann er seine Auferstehung „nicht vorhergesagt, noch die Juden eine Wache bestellt haben, „oder wenn die beiden letzteren Angaben richtig sind, können „die Jünger sich nicht so benommen haben." Dixit.

3. Die Weissagung Mt. 16, 28 ist klar. Würden uns auch die Parallelstellen bei Mk. und Luk. nicht belehren, dass Jesus hier nicht von *seiner* Wiederkunft, sondern von der Aufrichtung *seiner Kirche* und bestimmt vom Pfingstfest Akt. 2 rede, so würde sich dies schon aus dem ἐν ergeben, welches nun einmal nicht *zu*, sondern *in* heisst. Christus kommt *in* seinem Reiche, wenn er sein Reich aufrichtet, und *darin* erscheint. Das Kommen zum Gericht könnte dagegen nimmermehr als ein Kommen *im* Reiche, sondern nur als ein Kommen *zum* Reiche bezeichnet werden. Nur dann könnte Jesu Wiederkunft zum Gericht als ein *ἐλθεῖν ἐν κλ.* bezeichnet werden, wenn man unter *βασ.* den *ornatus regius* oder die Jesum begleitenden Engel verstehen dürfte, welches aber auf das allerentschiedenste gegen den Sprachgebrauch Jesu und der Apostel ist.

Die Stellung des Gedankens ist, wie oben angegeben worden, die, dass Jesus den über die Weissagung von seiner einstigen Herrlichkeit erstaunten Jüngern als *Wahrzeichen*, (*ἀμὴν ἀμὴν*) um ihrem etwaigen Zweifel gegenüber die Gewissheit seiner Aussage zu bestätigen, ein *näheres Faktum* angiebt, aus dessen Eintreten (der *geistigen* Macht Jesu) sie die Gewissheit der einstigen *sichtbaren* Herrlichkeit entnehmen könnten.

4. Mit der Verklärung hat es Str. gar fein angefangen. *Unsere* Ansicht darüber haben wir oben in Kürze dargethan. Die a. t. Väter hatten in ihrem Leben und nach ihrem Tode auf die

Erlösung gehofft. Nun war der Augenblick gekommen, wo Jesus, festentschlossen, dem Leiden sich hinzugeben, die letzte Reise antrat. Wie er einst bei seiner Taufe dies thatsächlich erklärt und in Ueberwindung der Versuchung sogleich bewahrheitet hatte, so hatte er es nunmehr den Jüngern wieder erklärt, und auch hier hatte er eine Versuchung, feiner und deshalb schwerer als die erste, aber dem Wesen nach ihr gleich, überwunden, jene Versuchung nämlich, die — eine Vermischung der *Unwahrheit* mit *guter Meinung* — aus dem Munde eines geliebten Jüngers kam, von welchem sich loszureissen dem Herrn schwer fiel. Und wie jenesmal Gott vor den Augen des letzten a. t. Propheten diesen zum Tode entschlossenen Jesum für seinen Sohn erklärt hatte, so geschah es hier vor dem *Gesetzgeber* und dem *ersten Propheten*, den Häuptern des alten Bundes selbst. *Gesetz* und *Prophetie* kamen in Person; der alte Bund, der Bund des Sehnens, begrüsste den neuen als seine Erfüllung, und Gott sprach zum zweitenmale über Jesum sein Wohlgefallen aus.

Dass dies nun nicht in der nächsten besten *οἰκία* geschah, nicht mitten unter dem Volke, dass Moses und Elias nicht in alltäglichem Aufzug irgendwo in einem *πανδοχεῖον* zu Jesu traten — versteht sich für den gesunden Sinn von selbst. Die Form ist gegen das Wesen nicht gleichgültig, wie der abstrakte Dualismus meint. Die Endlichkeit ist nicht das an sich schlechte Material, nur bestimmt, der Erscheinung des Geistes zur Hobelbank zu dienen; sondern sie ist dazu bestimmt, dass die Ewigkeit in sie verklärt werde. So sind auch ihre einzelnen Momente nicht gleichgültig gegen den Geist; so hat auch das Licht seine Bedeutung. Und so gehörte der Glanz der Verklärung wesentlich zu dem ganzen Faktum mit hinzu.

Strauss aber sieht die Sache anders an. Er beliebt (II, 239 f.) von dem Inneren zu abstrahiren, und das Aeussere einmal für sich — ohne Beziehung auf das, wofür und worin es Bedeutung hat — zu betrachten. Gar schlau fängt er mit dem *Glanze* an, und fragt, was denn der für einen *Zweck* gehabt habe. Nun natürlich, ein Glanz in abstrakto, an und für sich genommen, hat keinen Zweck. Das wissen wir schon, und so brauchte weder Str. erst zu forschen, ob der Glanz von Jesu aus oder auf ihn hingestrahlt sey und wie er sich auch den Kleidern habe mittheilen können, noch sich zu plagen mit der Untersuchung, ob der Glanz habe zur Verherrlichung dienen sollen, welches „fast kindisch“ sey, da die physische Verherrlichung neben der geisti-

gen unwesentlich sey, oder ob der Glaube der Jünger dadurch hätte gestärkt werden sollen u. dgl.!

Dass Todte nicht erscheinen können, zumal nicht vor der endlichen Auferstehung des Fleisches, weiss Str. 240 ganz gewiss. Was dem Somnambulismus möglich ist, soll Gott unmöglich seyn [4]). — Auch hier fragt er wieder nach einem *Zweck*, und zieht wieder die allerunpassendsten Zwecke mit Haaren herbei um sie dann zu widerlegen.

Dass Gott keine Kehle noch Luftröhre hat, wissen wir bereits. Will er aber uns Menschen seine ewigen Gedanken offenbaren, so wird er, da unsre leiblichen Ohren Gottes ewige Gedanken nicht *hören* können, doch wohl irgend eine *für unsere Ohren vernehmbare* Stimme (artikulirte Erschütterung der Luft) durch seine Allmacht hervorbringen müssen. Was hat es nun für einen Sinn, wenn Str. (242) die Stimme aus der Wolke einen Anthropomorphismus nennt?

5. Das Gespräch beim Herabsteigen vom Berge erweckt in Str. (I, 501) die Frage, warum Jesus verbot die Sache bekannt zu machen. Antwort, weil sich für das Bekanntmachen derselben — man höre, wie wir Str. mit seinen eigenen Waffen schlagen! — also weil sich für das Bekanntmachen derselben — — kein — Zweck denken liess! Und zwar diessmal nicht bloss kein unpassender, sondern wirklich auch kein gescheuter Zweck. — Innrer Trieb, das gesehene weiter zu erzählen, war gewiss in den Jüngern vorhanden. Aber dieser heilige, bedeutungsvolle Vorgang war kein Objekt für die Neugierde und Neuigkeitskrämerei; erst als beim Pfingfeste das Verhältniss des a. und n. Bundes den Jüngern klar ward, konnten sie die Bedeutung der Verklärung fassen. Eher sollte kein (unverständiges) Gerede darüber gemacht werden.

So bedürfen wir nicht des von Str. (502) beigezogenen „Strebens, Unruhen zu verhüten“ noch auch der „Demuth“, welche hier sehr übel angebracht gewesen wäre.

6. Der Mondsüchtige war nach Str. (II, 38) nur *nach damaligen Zeitvorstellungen* mondsüchtig. Dass auch jetzt noch bei manchen Formen magnetischer Zustände der deutlichste Einfluss des Mondes wahrgenommen wird (mithin ein solcher Einfluss auch bei jenem zwar nicht magnetischen sondern dämonischen, aber

4) Auch Weisse I, 538 meint, die Jünger hätten nicht die Gestalten, sondern nur die Ideen: Moses und Elias gesehen.

doch auch im Nervenleben sich äussernden Zustand stattfinden *konnte)* davon weiss er nichts.

Und weil sich denn sonst keine „Ausbeute" findet, so nimmt er (p. 36 ff.) seine Zuflucht zu den Divergenzen zwischen den drei Syn. — Mt. sagt „da sie zum Volk kamen", dies soll ein Widerspruch seyn gegen die Schilderung des Luk., dass das Volk wie es Jesus gewahr ward, ihm entgegen eilte. — Den von Mk. allein berichteten hohen Eindruck Jesu auf das Volk weiss sich Str. nur daraus zu erklären, dass ein wenig von dem Lichtglanz an ihm hängen geblieben sey. Als ob die Stimmung feierlich ernster Freude und Hoheit sich nicht auch im physiognomischen Ausdrucke des Gesichtes zeigen könnte! — Die von Mk. allein gegebene Notiz, dass unter der Menge auch etliche jener Jesum beobachtenden γραμματεῖς waren, findet er „verdächtig, zumal da die beiden anderen *Berichterstatter* (resp. im Sinn von *Thorschreibern* oder *Passbehörden*, die die Namen aller damals Gegenwärtigen registriren mussten) „ihn nicht haben." — Auch die Schilderung der Krankheit ist — unverzeihlich! — nicht wörtlich genau; Mk. erkühnt sich v. 21—26 einige Momente des Hergangs zu erwähnen, die bei Mt. und Luk. sich nicht finden, und Luk. wagt es wiederum, das nach der Heilung stattgefundene, ganz kurze Gespräch wegzulassen, wovon er überdies einen Theil in seiner Redesammlung mittheilt (17, 5 f.). — Endlich aber lassen Mt. und Luk. selbst den Zug, dass der Knabe auf Jesu Wort zunächst zur Erde fiel, und dann von Jesu aufgerichtet wurde, weg. Zu Protokollisten sind die Evsten nun einmal verdorben!

§. 89.

Rückkehr nach Kapernaum.

Der Stater. Reden.

(Mt. 17, 24—18, 35. Mk. 9, 33—50. Luk. 9, 46—50; 15, 4—7.)

Auf dem Heimwege, nahe bei Kapernaum, stritten die Jünger mit einander, wer unter ihnen dereinst in dem von ihnen erwarteten Reiche Christi der Grösste seyn würde. — Als sie in die Stadt eintraten, kamen die Einsammler der Tempelsteuer [1]), und fragten den Petrus, ob sein Meister die-

1) Wieseler p. 264 ff. denkt an eine *römische* Steuer, und nimmt an, Jesus erkläre sich und Petrus zusammen wirklich für „Söhne der Könige der Erde", d. h. er erkläre, dass jedem gottfürchtenden Mann königliche Würde innewohne. — Ich kann diese Erklärung nicht natürlich finden. Dass

selbe zahle — offenbar von dem, der sich den Herrn des Tempels nannte, eine abschlägige Antwort *erwartend und voraussetzend.* Petrus aber, sey es aus Unklarheit der Begriffe, sey es aus einer Anwandlung von Menschenfurcht oder Menschengefälligkeit, war sogleich mit einem „Ja" in Bereitschaft, anstatt dass er wenigstens erst den Herrn hätte fragen sollen. Beim Eintreten in's Haus nun kam ihm der Herr mit der Frage zuvor, ob Könige auch von ihren eigenen Kindern Abgaben forderten, und hiess ihn dann zwar die Abgabe — um Aergerniss zu vermeiden, (Gal. 4, 4) — zahlen; um ihm aber thatsächlich zu zeigen, wie er nicht als Unterthan Anderen Abgaben zu entrichten brauche, sondern vielmehr ihm, dem Könige, die ganze Welt unterthan sey, hiess er ihn an den See gehn, die Angel werfen, und im Maule des ersten Fisches den Stater finden. Ein Widerschein des geistigen Verhältnisses, wonach der Sohn Gottes dem Gesetz als Mensch unterthan ward, und das menschliche Gesetz durch Kraft seiner Gottheit erfüllte (indem das göttliche Wesen sich in endlicher Form und als Vollendung der Menschheit manifestirte). — Sodann fragte Jesus die Jünger, was sie auf dem Wege gestritten hätten, und sie verstummten. Da rief Jesus ein Kind, stellte es unter sie, und sagte, solche anspruchlose Kindesgesinnung sey nöthig, um in sein Reich zu kommen; die Kinder sollten sie sich zum Vorbilde nehmen, ja sie als Stellvertreter Christi achten und pflegen Auf die *Demuth* also und die *Liebe* komme es an; darin sollten sie wetteifern. — Das Wort Jesu, dass sie die Kinder *in seinem Namen* aufnehmen sollten, erinnerte den Johannes an einen Menschen, der Teufel ausgetrieben und sich dabei darauf berufen habe, dass er dies „im Namen Jesu" thue, ohne doch für gewöhnlich Jesu zu folgen. Jesus befahl, ihm nicht zu wehren, und ihn nicht in seinem stillen, separaten Glauben irre zu machen. — Alsdann redete der Herr weiter vom Aergerniss, indem er davor warnte, Anderen Aergerniss zu geben, aber auch davor, sich selbst zu verführen. Vor allem sollten sie der Kleinen (von den Pharisäern und Sadducäern verachteten, den Kindern gleichen) keines ärgern; denn die Verlassenen, Verachteten, Armen zu retten sey er gekommen. Er machte dies deutlich am Gleichniss vom verlorenen Schaf, und ging dann von der Barmherzigkeit Gottes zu uns über auf die Versöhnlichkeit und Barmherzigkeit, welche wir wiederum andern schuldig sind, welches er durch das Gleichniss vom unbarmherzigen Knecht klar machte.

---

nach *tract.* שקלים die Tempelsteuer im Monat *Adar* gezahlt wurde, (während unsere Geschichte nach meiner Berechnung im *Dezember* vorfiel) ist kein Beweis weder gegen die Annahme einer *Tempel*-Steuer, noch gegen meine Berechnung. Denn gesetzt, dass der tract. שקלים einen stringenten Beweis für Jesu Zeit wirklich lieferte, so könnte ja dann diese Steuereinsammlung in *Jerusalem* immerhin so frühe begonnen haben, während es natürlich war, dass man dieselbe bei *herumziehenden Personen* erst später nachholte; Jesus war lange umhergereist; sobald er wieder in seinem Wohnort Kapernaum eintraf, kamen die Einsammler zu ihm.

1. Drei Dinge sind schwierig in der Geschichte vom Stater. Abentheuerlich ist, wie ein Fisch einen Stater im Maul haben und zugleich mit dem Maule schnappen kann (Str. II, 181 f.); vielmehr musste er den Stater im Magen haben. Abentheuerlich ist, dass Jesus von dem Stater im Fisch etwas wusste. Und endlich drittens hat das Wunder keinen Zweck. Die erste Schwierigkeit ist wahrhaft belustigend; man könnte etwa sagen, der Fisch habe eben beim Schnappen nach der Angel den Stater mit in's Maul bekommen, oder habe ihn bei der Bewegung des Schnappens aus dem Magen in's Maul hervorgespieen — doch das überlassen wir den Leuten, die für solche Dinge Scharfsinn und Zeit übrig haben. Die zweite Schwierigkeit — darüber sind wir pag. 35 klar geworden. Die dritte aber besteht darin, dass Str. sich wieder einmal keine andern Zwecke denken kann, als recht absurde, nämlich entweder *Geldmangel* (erinnert an Mt. 4, 3) wo aber Jesus habe borgen können, da borgen und betteln zweierlei sey (pag. 182), oder *den Glauben des Petrus zu stärken,* was in dieser Allgemeinheit allerdings hier keinen Sinn hat. Er mag sich nun in unsrer obigen Darstellung über den wahren Zweck oder richtiger die wahre Bedeutung dieses „mährchenhaften Ausläufer's „der Seeanekdoten" unterrichten.

2. Dass Mt. (18, 1) den Hergang, wie die Jünger *unterwegs* sich streiten, Jesus sie zu Hause *fragt,* und sie sich schämen und *mit der Sache nicht herauswollen,* nicht specialisirt, sondern ganz kurz eine Frage der Jünger als Veranlassung angiebt, diesen gewaltigen Widerspruch gegen Mk. hat. Str. ganz zu beachten vergessen! Wir bitten ihn, bei der nächsten Auflage seines L. J. ihn doch ja mit aufzunehmen.

Desto schwerer ärgert sich der Mann (I, 641) dass Jesus von dem Hauptzweck der „Aufstellung des Kindes", um anschaulich zu machen, was sie *ihm nachthun,* nicht, was sie *an ihm thun* sollten, bei Mt. (v. 5) gleich wieder abspringe, bei Mk. und Luk. aber vollends jener Hauptzweck gar nicht berührt werde. — Wir sahen aber, wie beides, die Forderung *kindlicher Anspruchlosigkeit,* sowie die *liebevolle Fürsorge für Andere, für Hülfsbedürftige,* gleich wesentlich war, und Jesus auch mit der zweiten Forderung den selbstsüchtigen Gesinnungen der Jünger stracks entgegentrat, so dass Mk. und Luk. keineswegs etwas „Unzusammenhängendes" berichten, wenn sie *bloss die letztere Seite* hervorheben.

Den Uebergang Mk. v. 38 hat Scheiermacher schon ganz richtig eingesehn. Allerdings war es das Wort ἐπὶ τῷ ὀνόματι

μου, das in Johannes die Erinnerung an das ganz gleiche Wort, das jener Exorcist im Munde führte, weckte. Wie natürlich ist dieser Gang der Ideenassociation! Str. dagegen (642) meint, Johannes hätte aus Jesu Worten *erst* „den allgemeinen Gedanken „herausziehen müssen: also ist das *im Namen Jesu* bei allem Thun „die Hauptsache“ und *dann* auf jenen „entfernt liegenden Fall re„flektiren müssen“, aber das setze eine „Denkfertigkeit“ voraus, die mit der damaligen „Schwäche der Jünger“ (Denkschwäche oder Glaubensschwäche?) im Widerspruch stehe. So meint er denn, nicht in der *Geschichte* sey jenes Wort *ἐπὶ τ. ὀ. μ.* das Band der beiden Vorfälle gewesen; sondern nur in der *Darstellung der Geschichte;* Mk. und Luk. (wie merkwürdig! *zwei* Autoren haben ein und denselben Gedanken!) hätten durch den *Klang* jenes Wortes sich verleiten lassen, zwei zusammenhanglose Geschichten zusammenzustellen. — Was ist wahrscheinlicher: dass im lebendigen, freien Gespräch jemand durch ein *Wort* an eine *Sache verschiedenen Inhaltes* erinnert wird, und sie, die ihm ohnehin schon am Herzen lag, und die er, hätte er an sie gedacht, wohl früher schon erzählt haben würde, nun ausspricht; oder dass zwei Autoren, unabhängig von einander, die beide volle Zeit haben, zu reflektiren, durch einen blossen Klang sich verleiten lassen, zwei Vorfälle, die *weder* durch Aufeinanderfolge *noch* durch gleichen Inhalt verbunden sind, zu verweben?

So soll nun auch Mt. v. 8 an v. 6—7 nur um des gleichen Wortes *σκάνδαλον* willen angeknüpft seyn (643), „wobei der Re„ferent jedoch (!) v. 10 den Zusammenhang wieder aufnimmt.“ Vielmehr ist der schönste Zusammenhang schon da, und dass Jesus von der Warnung, *Anderen* kein Aergerniss zu geben, zu der Ermahnung, sich nicht *selbst* zu ärgern, ohne logisch-formale Formel übergeht, ist ganz ächt semitisch. In Hiob und Coheleth sind Hunderte von solchen Uebergängen.

Ob das Gleichniss vom verlornen Schaf bei der von Mt. oder der von Luk. angegebenen Veranlassung gesprochen worden sey, ist gleichgültig. Beide Veranlassungen sind vielleicht sogar identisch. Luk. berichtet nichts als die Gegenwart murrender Pharisäer. Diese kann ganz wohl während der Mt. 18 berichteten Reden stattgefunden haben.

Zwischen Mt. v. 15 und dem vorigen findet Str. (644) wieder nur einen *„Verbalzusammenhang“* und zwar zwischen den Worten *ἀπολωλός* und *ἐκέρδησας!* Darüber ist nichts weiter zu sagen. Auch darüber nicht, dass Jes. von der *ἐκκλησία* noch nichts ge-

wusst haben könne (644). — Jesus brauchte das Wort קהל und mochte damals wohl näher diesen קהל als einen von Jüngern und Gläubigen gebildeten oder zu bildenden bezeichnen. Der Evst seinerseits deutete durch das seinen Lesern verständliche einzige Wort ἐκκλησία es an, welchen קהל Jesus gemeint, nämlich den christlichen.

Achtes Kapitel.

Jesus zwischen Judäa und Peräa.

---

§. 90.

Reise auf das Encänienfest.

(Joh. 10, 22—42.)

Als nun das Encänienfest gekommen, machte der Herr sich auf, und verliess Galiläa, und wanderte gerade nach Jerusalem. Vor sich her sandte er Boten, eine Herberge zu bereiten. Da diese in einem Flecken Samarias als Juden nicht aufgenommen wurden, so fragten Jakobus und Johannes in kindisch-fleischlicher Anwendung eines in ihnen aufflammenden Glaubens, ob sie nicht gleich dem Elias Feuer vom Himmel sollten regnen lassen. Jesus aber wandte sich, und bedräuete sie, und sprach: „Ihr wisset nicht, in „welchem Geist ihr solches redet", und erinnerte sie, nicht in thörichter Liebe seine Person, sondern vielmehr in Weisheit sein Erlösungswerk zum Ziel all ihres Thuns zu machen. — In Jerusalem angekommen, geschah es, da Jesus in der Halle Salomo wandelte, dass die Juden, ungeduldig, ihn so fort und fort wirken zu sehn, ohne ihm beikommen zu können, ihn zu einer offenen Erklärung, dass er „der Messias" sey, aufforderten. Er aber antwortete, er habe ihnen das ja nie verheimlicht, und nie versäumt, diese Erklärung durch das Zeugniss seiner Werke zu bestätigen; sie aber glaubten diesen *Zeugnissen* nicht, darum weil sie *überhaupt* nicht in Lebenszusammenhang mit ihm stünden, ihm dem Geiste nach völlig fremd, oder mit einem Worte nicht aus seinen Schafen wären. Seine Schafe seyen die, die auf ihn hörten; aber er kenne sie auch, und gebe ihnen, die vom Vater vor allem Abfall bewahrt würden, das ewige Leben. So hatte Jesus sein ganzes Werk, seine ganze Messianität, in *lebendigen, applikativen* Zügen den Juden dargelegt, und durfte nun unverholen und ihr Verlangen noch überbietend hinzufügen: „Ich und der Vater sind eins." Aber hiedurch war die Wuth der Juden so gesteigert, dass sie, alle Besinnung verlierend, Jesu Wort nicht zu einer Anklage benützten, sondern sogleich tumultuarisch ihn zu steinigen Anstalt machten, ein Beginnen, welches durch die ruhig feste Frage Jesu: Um welcher seiner Wohlthaten willen sie ihn steinigen wollten? gehemmt ward. Verwirrt entgegneten sie: nicht um der Wohlthaten willen, sondern weil er sich selbst Gott nenne. Da erinnerte er sie, dass wenn im Gesetz (Ex. 22, 7 sq.) der Name אלהים schon dem Volk Israel beigelegt werde, der ge-

heiligte Israel des Vaters um so mehr das Recht habe, Sohn Gottes zu heissen. Nochmals versuchten sie ihn zu greifen; doch Jesus entging ihren Händen.

---

1. Diese Geschichte findet Weisse (II, 256) „sehr unglücklich erfunden" und so lächerlich, dass „wäre nicht die Scheu vor „der Bibel, kein Leser ernsthaft bleiben würde." Weisse ist scheint's Repräsentant der Menschheit, weil er im Namen aller Leser einen Lachkitzel spürt. Im Namen einiger Millionen, die ihre Kniee dem Baal der Frivolität nicht gebeugt haben, bitte ich um gütige Ausnahme. Diese Millionen brauchen nicht die „Scheu vor der Bibel" hintennach zu citiren als Antidosis gegen den Lachkrampf, sondern ihnen vergehn aus Ehrfurcht und Liebe zur Bibel dergleichen Krämpfe von vorneherein.

Was eigentlich so lächerlich sey an dieser Geschichte, sagt uns B. B. (*Joh.* pag. 389 ff.). Die *Frage* v. 21 findet er unnatürlich. Wir nicht, aus den oben in der Darstellung angeführten Gründen. Die *Berufung auf die ἔργα* v. 25 sey ein Widerspruch gegen die ebendaselbst ausgesprochene Ueberzeugung, dass die Juden doch nicht glauben würden. Dann ist auch die Strafe, die ein Vater dem ungerathenen Sohne giebt, im Widerspruch mit der etwaigen Ueberzeugung, dass auch diese Strafe nichts fruchten werde. Soll der Vater darum alles Strafen seyn lassen? Nein nur noch mehr muss er strafen! — Vers 30 „stehe allein und „seinem eigenen Schicksal überlassen." Vers 30 ist ein so tüchtiger Kämpe von einem Vers, dass er sich sein Schicksal schon wird zu erkämpfen wissen. Wenigstens ist B. B. nicht das Männlein, ihn zu „erwürgen." — „Wenn ein Volkshaufen einmal Steine „aufhebe, wie v. 31, so sey nicht mehr Zeit, viel zu streiten." Wenn das Volk nur so ein recht gutes Gewissen gehabt hätte! Aber jenes *je ne sais quoi,* das sie trieb, v. 24 erst noch bestimmtere Klaggründe zu erstreben, und das sie selbst dann an offizieller Klagführung verhinderte, brachte sie von vorneherein in ein Schwanken zwischen dem offiziellen (sicheren aber noch nicht motivirten) und dem tumultuarischen Weg. Es ist eine fatale Sache um jenes Ding, gemeiniglich „bös Gewissen" zubenannt. Selbst der Verbrecher ist, solange noch ein Schwanken in ihm und das Gewissen noch nicht ganz erstickt ist, jedes Umstandes froh, der ihn der Wahl überhebt und noch aufhält. Und waren jene *Ἰουδαῖοι lauter* Verbrecher? Es war ein gemischter *ὄχλος*. Die, welche sich hatten von den Andern hinreissen lassen, Steine aufzuheben, wurden am ersten stutzig; und die Anderen, von der Menge ver-

lassen, wagten auch nichts mehr für sich allein. Und so misslang auch der zweite Versuch v. 39.

2. Ein grosses Geschrei hat Strauss über v. 26—27 erhoben. Wenn ein Prediger nach einer dreimonatlichen Badereise beim Wiederantritt seiner Predigerfunktion seine Gemeinde an die zuvor gehaltne Abschiedspredigt geradezu erinnern würde, so würde dies niemanden auffallen. Noch weniger darf es auffallen, wenn Jesus, welcher nicht bloss auf dem Laubhüttenfeste, sondern *gar oft* die Seinen mit Lämmern oder Schafen verglich, — ein Bild, das schon bei den verschiedensten Autoren des a. T. häufig, somit den Volksgenossen Jesu *sehr geläufig* war — wenn also Jesus ohne weiteres die Seinen seine Schafe nannte, und sie als „gehorsame, ihm folgende, aber auch von ihm bewahrte" von den Ungläubigen unterschied. — In dem Gleichniss vom guten Hirten, das er drei Monate zuvor gesprochen, hatte er zwar auch die *Wörter*: τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει und καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ vorgebracht, auch von einem ἁρπάζειν gesprochen, *aber nicht wie hier, um die* gehorsamen *Schafe von den* ungehorsamen *sondern um den* treuen Hirten *vom* Miethling *zu unterscheiden* [1]. — Das alles hindert Strauss nicht, zu sagen (I, 681), „Jesus fällt in „die eben verlassene Allegorie zum Theil mit wörtlicher Wieder„holung zurück. Eben verlassen aber hatte diese Allegorie nicht „Jesus; denn seit dieser sie vorgetragen, waren drei Monate ver„flossen u. s. w. Wer unmittelbar von jener Allegorie herkommt, „ist vielmehr nur der Evangelist." So soll denn Joh. v. 26 *vergessen* haben, dass er v. 22—23 die ἐγκαίνια und dazu noch ganz ausdrücklich den χειμών erwähnt hatte!

§. 91.

Jesus am Jordan.

(Mt. 19, 1—15. Mk. 10, 1—16. Luk. 18, 15—17.)

Jesus hielt sich nun auf dem Ostufer des Jordans, Judäa gegenüber, also an der Grenze von Judäa und Peräa auf. Auch hier wussten ihn jene Spione aus den Pharisäern zu finden, und fuhren fort in jenen verfänglichen Fragen, wodurch sie Jesum im Angesichte des Volkes in Verlegenheit setzen und sein Ansehen schwächen wollten. Diesmal hatten sie das Kapitel von den Ehescheidungen aufgesucht. Die Frage, ob man „um *jeder* Ursache willen „seinem Weibe einen Scheidebrief geben könne", war darum eine kitzliche,

---

1) „Sie hören auf die Stimme des *Hirten*" ist dort Gegensatz gegen: „sie kennen die Stimme des *Miethlings* nicht." Hier ist: „Sie *hören* auf meine Stimme" Gegensatz zu: „ihr *höret nicht* auf meine Stimme."

weil die Rabbinen und mit ihnen das Volk damals in ihren Ansichten über diesen Punkt in zwei Theile gespalten waren 1), und Jesus somit, er mochte entscheiden, wie er wollte, mit der einen Hälfte des Volkes in Disharmonie gerathen musste. Aber Jesus, dessen Art es nicht war und der es auch nicht nöthig hatte, durch listiges Schonen herrschender Ansichten die Volksgunst zu gewinnen, gab beiden Schulen, der das *Schammai* wie der des *Hillel*, Unrecht. Die Ehe sey ihrem Wesen nach, als im Naturverhältniss bereits geordnete Einrichtung Gottes, unauflöslich, und jede Lösung (es sey denn, wo sie von Seiten des einen Theiles faktisch schon gebrochen sey, für den anderen Theil) sey Sünde gegen das siebente Gebot. Und den Einwurf, dass Moses doch Scheidung verstattet habe, wiess er zurück, indem er zeigte, dass die um der Verstocktheit willen in pädagogischer Absicht gegebene Erlaubniss von Seiten des bürgerlichen Gesetzes (das nur soviel Ausbrüche der Sünden verhindert, als es durch seine äusserliche Gewalt vermag) noch keine Gutheissung sey. — Die Jünger meinten, wenn schon jedes Begehren eines fremden Weibes Sünde sey, so sey es wohl am besten, sich gar nicht zu verehlichen. Allerdings, sagte Jesus, gebe es solche, die aus innerem Beruf, um des Reiches Gottes willen sich der Ehe ganz enthielten. — Damals wurden Kindlein zu Jesu gebracht, dass er sie segne. Die Jünger wohl in der Meinung, dass dies ein unnützes Beginnen, wollten die Leute mit den Kindern abweisen. Der Herr aber hiess sie die Kinder bringen und segnete sie.

---

1. Die letztre, unangefochtene Geschichte bedarf keiner Rechtfertigung. Wer Kinder lieb hat, wird sie verstehn. — Bei der Frage über die Ehescheidung findet Str. (I, 645) auch nur den einen Hacken, dass Jesus Mt. 19, 12 *essenische Askese* predige. Denn Jesus rühme keineswegs bloss insoweit den Jüngern Ehelosigkeit an, als sie durch dieselbe in Ausübung ihrer apostolischen Thätigkeit unbehinderter seyn würden, sondern er stelle Ehelosigkeit als an sich verdienstlich dar. — Ob nun die Essener wirklich die Ehelosigkeit als Keuschheit für verdienstlich hielten, möchte trotz dem Raisonnement von Gfrörer (Philo II, 310 f.) noch sehr dahin gestellt seyn, da *Jos.* und *Philo* ganz einstimmig die Agamie jener Sekte aus *Verachtung des weiblichen Ge-*

---

1) Vgl. Winer Realw. I, pag. 354. Dass, wie De Wette z. d. St. meint, auch insofern die Frage schwierig war, als Jesus, wenn er sich für die strengere Ansicht, die der Schule *Schammai's*, erklärte, den Zorn des Her. Antip. (der selbst sein Weib willkührlich entlassen hatte) gereizt hätte, ist nicht anzunehmen. Erstlich hätte ja die ganze Schule *Schammai's* diesen Zorn fürchten müssen. Sodann aber hat ja Jesus wirklich selbst diese Schule an Strenge noch überboten, ohne dass wir von einem Zorn des Antipas etwas erfahren. Was kümmerte sich dieser auch um Rabbinengezänk?

schlechtes (τὰς τῶν γυναίκων ἀσελγείας φυλασσόμενοι, καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίςιν *Jos.* b. j. II, 8, 2. Vgl. *Philo* bei *Eus.* 8, 8) ableiten [2]). Vollends aber aus den Worten Mt. 19, 12: διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν herauszulesen, es sey hier nicht von einer *Thätigkeit in Verbreitung des Reichs Gottes*, sondern von einem *thatlosen Verdienen desselben* die Rede, ist ein wahres Kunststück! Und wie das so herrlich zum sonstigen Geiste Jesu und der Evv. passt!

§. 92.

Die Auferweckung des Lazarus.

(Joh. 11, 1—45.)

Während sich am Jordan, wo einst Johannes getauft, eine stille Schaar derer, die dessen Predigt gehört hatten, zu Jesu hielt, traf aus dem Hause des Lazarus in Bethanien ein Bote ein mit der Nachricht, Lazarus sey erkrankt, und mit der Bitte ihm zu helfen. Jesus beschied ihn mit der Bemerkung, die Krankheit sey nicht zum Tode, sondern zur Verherrlichung des Sohnes Gottes. Der Bote sowie die Jünger betrachteten dies als ein wunderthätiges Gebot der Heilung, und der erstere kehrte zurück. Als daher nach zwei Tagen Jesus nach Judäa zu gehen aufbrach, erschien dies den Jüngern als ebenso unnöthig, wie gefährlich, und da nun Jesus als Grund angab, er gehe, den schlafenden Lazarus aufzuwecken, so verstanden dies die Jünger, die den Kranken genesen oder zur Genesung bestimmt glaubten, von leiblichem Schlafe, und wussten nicht, weshalb Jesus diesen physisch wohlthätigen Zustand unterbrechen wolle. Da sagte Jesus offen, Lazarus sey gestorben. Noch trüber und ängstlicher gestimmt, seufzte Thomas angesichts der nahen Gefahr: „Lasst uns gehn und mit ihm sterben." Da nun Jesus in Bethanien ankam, lag Lazarus schon vier Tage im Grab. Martha, wie sie Jesu Ankunft hörte, ging ihm entgegen, und gab der Abwesenheit Jesu die Schuld des Todes ihres Bruders (gleich als ob das zum Boten gesprochene Wort aus der Ferne doch wohl nicht kräftig genug möchte gewesen seyn) korrigirte sich aber sogleich, und versicherte, dennoch traue sie ihm alle Wunderkraft zu Da nun aber Jesus ihr, die in Betreff Lazari alle Hoffnung aufgegeben hatte, die Worte sagte: „Dein Bruder wird auferstehn", so dachte sie nur an die von Jesu und schon von den Propheten gelehrte dereinstige allgemeine Auferstehung. Bestimmteres sagte ihr auch Jesus noch nicht, sondern nannte nur sich selbst als Quelle alles Lebens und aller Todesüberwindung. Martha eilte nun, Maria, die noch nichts von Jesu Ankunft wusste, herauszurufen an den Platz vor dem Flecken, wo Jesus war. Eilend

---

2) Dagegen weiss Gfr. nichts zu sagen, als dies, dass jene Sekte, wenn sie die Weiber für so gefährlich hielt, ja dann den Nicht-Essenern, die sich dennoch nicht abschrecken liessen zu heirathen, höheren Muth hätten zugestehn müssen! So folgert er, *Jos.* und *Philo* gäben aus Hass gegen die Essener nur falsche Gründe an, und in der That habe der Grund ihrer Eheverwerfung doch nur in asketischer Keuschheit bestanden.

kam Maria und mit ihr viele Einwohner, die eben bei ihr waren sie zu trösten. Weinend fiel sie Jesu zu Füssen, und mit ihr weinten alle Begleiter. Da durchschauerte Jesum das Mitgefühl an solchem Schmerz und der Grimm über die Gewalt des Todes. Er liess sich zu der Grabeshöhle führen. „Siehe, hier liegt er" sprachen sie. Da gingen Jesu die Augen über. Die Juden aber sprachen: „Siehe, wie hat er ihn so lieb gehabt"; etliche aber wunderten sich, wie er, der doch Wunder thun könne, Lazarum, den er also liebte, habe können sterben lassen. Nochmals erschütterte Jesum der göttliche Grimm über alle Macht des leiblichen und geistlichen Todes, des Unglaubens und der Blindheit. Er hiess die Gruft öffnen. Martha, noch immer nichts ahnend, meinte, er wolle die Leiche nur besehen, und rieth ab, da in den vier Tagen wohl die Verwesung schon begonnen haben möchte. Jesus erinnerte sie: „Habe ich dir nicht gesagt, so du glauben würdest, würdest „du die Herrlichkeit Gottes sehn?" und nun betete er vor dem offenen Grabe, und priess den Vater, der ihn *erhört habe*, wie er ihn denn immer erhöre, und bekannte vor den Umstehenden seine Einheit mit dem Vater, und dann rief er mit lauter Stimme: „Lazare, komm heraus." De regte sich der Todte im Grabe, und kam heraus, noch gebunden in die Leichentücher. Und Jesus hiess ihn lösen, und viele glaubten an ihn; etliche aber sagten den Vorfall den Pharisäern.

---

1. Diese Geschichte ist ein recht schlagendes Beispiel, wie die Nichtachtung eines einzigen Verses das Verständniss eines ganzen Vorfalles unmöglich macht. Dass Jesu Worte v. 4 als Ankündigung einer Heilung aus der Ferne verstanden werden konnten, ja mussten, haben die meisten Ausleger und Kritiker übersehen. Und nun wundert sich Strauss hinterher (II, 147) dass die Jünger das *κεκοίμηται* nicht verstunden. Von der Erweckung von Jairi Tochter her hätten sie ja wissen können, was Jesus mit *κεκοιμᾶσθαι* zu bezeichnen pflege. Dagegen könnte man nun schon erinneren, dass nach Str.'s eigenen Worten damals nur die „drei Koryphäen" gegenwärtig waren, während hier unter *οἱ μαθηταὶ* (da doch nicht *alle Zwölf* einstimmig die Worte v. 12 werden recitirt haben, sondern nur *einer* oder *etliche* derselben) irgend welche andere verstanden seyn könnten. Vollends wenn Str. fragt, wie doch die Jünger sollten auf das wunderliche Missverständniss gekommen seyn, Jesus wolle Lazarum aus leiblichem Schlafe wecken, *woraus man doch Patienten nicht zu wecken pflege,* so hätte er seine Augen aufthun und sehen sollen, dass *gerade dies* die Jünger auch wirklich an Jesu Worten, wie sie dieselben verstanden hatten, irre macht, indem sie v. 12 ihre Verwunderung ausdrücken, dass Jesus den Freund einem so heilsamen Zustand entreissen wolle. — Aber jeder Grund eines Einwurfs schwindet, wie gesagt, sobald man beachtet, dass von v. 4

an die vollen zwei Tage hindurch die Jünger nicht anders dachten, als Lazarus sey durch jene Erklärung Jesu *αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἐςι πρὸς θάνατον* jeder Gefahr enthoben. Nun *konnten* sie bei den Worten v. 11 an keinen Tod denken. Und so fällt für Str. denn auch alle Berechtigung hinweg, in v. 12 ein Beispiel dafür zu sehen, dass *Joh.* Jesu Umgebungen im Gegensatze zu ihm gerne besonders unverständig reden lasse.

Wie sich aber die Nichtbeachtung von v. 4 in Missverständniss von v. 12 gerächt hat, so auch in der Auffassung von v. 21—24. Martha hatte nach dem, was der Bote zurückmeldete [1]), auf Genesung gehofft. Da nun Lazarus dennoch gestorben war, musste ihr das vom Boten zurückgemeldete Wort Jesu als nicht wirksam erscheinen. Persönliche Gegenwart, sagt sie, wäre sichrere Rettung gewesen. V. 22 spricht sie dann bloss im allgemeinen aus, dass sie an Jesu Wunderkraft nicht zweifle. Dagegen verstehn Str. u. a. v. 22, so, als ob sie von Jesu Wort v. 4 gar nichts wisse, und bloss über sein Nichtkommen im allgemeinen klage, und v. 22 soll dann eine bestimmte Hoffnung ausgedrückt seyn, Jesus werde auch jetzt noch helfen, resp. den Lazarus auferwecken. Dass Martha v. 24 plötzlich von dieser Hoffnung keine Spur mehr zeigt, erklärt man dann (sehr hart!) daraus, dass Jesu Wort v. 23 ihr zu unbestimmt erschienen sey, als dass sie es für eine Gewährung ihres v. 22 enthaltenen Wunsches habe halten können. Aber lag in v. 23 keine bestimmte Zusage, so lag darin doch noch weniger eine bestimmte Abweisung, die alle Hoffnungen so plötzlich hätte niederschlagen können. Vollends die v. 39 ausgesprochene fortdauernde Hoffnungslosigkeit erklärt sich bei jener Auffassung von v. 21 ff., wonach Martha v. 22 bereits so bestimmte Rettung erwartet hätte, gar nicht. Und so muss man sich nur wundern, wie Str. (134 ff.) sich bei jener schlechten Erklärung befriedigen konnte, ohne sie zu einem Widerspruch aus-

---

1) Da die Entfernung vom Südende des Jordans bis Bethanien höchstens eine Tagereise beträgt, Jesus aber, nachdem er *nur zwei Tage* nach Ankunft des Boten Peräa verlassen, doch *erst vier Tage nach des Lazarus* Begräbniss in Bethanien ankommt, so ist zu denken, dass er die Reise langsam und ohne Zweifel auf Umwegen gemacht hatte. Setzen wir den Tag des Zusammentreffens Jesu und des Boten als den *ersten*, so fiel des Boten Rückkehr nach Bethanien den *zweiten*, Laz. Tod und Begräbniss etwa den *dritten*, (vielleicht auch schon den *zweiten*) Jesu Abreise von Peräa den *vierten*, seine Ankunft in Bethanien den *siebenten* (vielleicht auch schon den *sechsten*) Tag.

zubilden oder mit Weisse einen „übelangebrachten Doppelsinn" zu nennen. — Bei Beachtung von v. 4 erklärt sich alles.

2. Das Benehmen Jesu hat Str. verdreht, um es dann unmöglich zu finden. Dass Jesus zwei Tage am Jordan verweilt (und, liesse sich hinzusetzen, dann so sehr langsam reisst) bleibt unbegreiflich (Str. p. 145. Weisse II, 265 ff. Gfrörer *Heiligth.* 313), und wird durch die Bemerkung Lücke's, er sey eben in besonders gesegneter Wirksamkeit in Peräa begriffen gewesen [2]) nicht begreiflicher. Denn Jesus konnte ja erstlich immer wieder nach Peräa zurückkommen, und zweitens konnte er Lazarum, wie den Knecht des Centurio, aus der Ferne heilen. Gleichwohl möchte ich es nicht mit Lücke „willkührlich und eigensinnig" nennen, wenn Jesus *ohne solche äussere Gründe* in Peräa verweilte, und es wirklich und eigentlich seine Absicht war, den Tod des Freundes erst erfolgen zu lassen. Aehnlich Baur 137. Denn wir müssen uns nur erinnern, dass der Sohn Gottes nicht in der Weise verantwortlich ist, wie wir. So freilich war Christus dem Sittengesetz nicht entnommen, dass es ihm frei gestanden hätte, nach Willkühr Gutes, das er thun konnte, zu unterlassen. Aber das hat er ja auch nicht gethan! Er, für dessen Allmacht es ebenso möglich war, einen Todten zu erwecken, als einen Kranken zu heilen, that ja nicht *weniger Gutes,* wenn er die Krankheit sich bis zum Tode vollenden liess, und dann Lazarum erweckte, sondern that dasselbe nur unter anderer Form. Sagt man, ob er nicht doch den Schwestern den tiefsten Schmerz hätte ersparen können, so entgegnen wir, dass der *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ,* in dem die Fülle der göttlichen Weisheit war, wohl wusste, dass dieser Schmerz und diese Prüfung heilsam war, ferner, dass der kurze Schmerz durch die intensivste Freude vergütet ward. — Kömmt nun endlich Strauss mit der Bemerkung nach, *Joh.* sage kein Wort, dass Jesus einen pädagogischen Zweck gehabt habe; seine Absicht werde vielmehr als die selbstische eigener Verherrlichung angegeben, so erinnern wir den Gelehrten, dass nach des einfältigen Evangelisten Theologie (1, 4 und 12; 17, 1—2 u. a.) Jesu Verherrlichung eben *im* Bekehren und Retten besteht, und v. 45 auch wirklich der Glaube der *πολλοὶ* als *erreichter Zweck* angegeben wird.

Die Entdeckung aber (Str. pag. 137) Jesus habe nicht aus Schmerz über die im Grabe des geliebten Freundes so gewaltig

---

2) Str. sagt, der Evst schweige von einer solchen Veranlassung. Damit vgl. Joh. 10, 41 f.!!

nahe tretende Macht des Todes geweint, „sondern sey jedesmal „dann am unwilligsten geworden, wenn Menschen, *sein höheres* „*Thun und Denken nicht begreifend,* sich kleinmüthig und zudringlich „zeigten", und so sey „von einem Schmerz Jesu über den Tod „des Lazarus gar nicht die Rede" ist gewiss allen, die Mt. 5, 3; 11, 25; Luk. 11, 9; 18, 1 ff.; 1 Cor. 1, 23 gelesen haben, nagelneu!

Endlich scheint auch das Kunststück Herrn Strauss nicht recht gelingen zu wollen, wenn er (p. 149 vgl. Weisse a. a. O. der von einem „Schaugebet" spricht, Baur 136) v. 41 f. so erklärt, als „steige in Jesu, da er kaum zu beten angefangen, „schon die Reflexion auf, dass er dies nicht in eigenem Bedürf- „nisse, sondern aus kalter Akkomodation thue." Str. folgert daraus, erst der Evst habe den Zusatz ἐγὼ δὲ κλ. erfunden, zu einer Zeit, wo man von Jesu Gottheit so hohe Begriffe hatte, dass man „sich an einem Dankgebet Jesu zum Vater stiess, weil „es aus einem zu untergeordneten Verhältniss des Sohnes zum „Vater hervorgegangen scheinen konnte." Wir bitten den Herrn Dr. Strauss, uns die Zeit, wo man solche Begriffe hatte, etwas genauer bekannt zu machen, und uns vor allem zu benachrichtigen, ob es etwa gar dieselbe Zeit war, in welcher *Joh.* 17 geschrieben wurde? — Was aber den obigen Gegensatz von „Bedürfniss" und „Akkomodation" betrifft, so ist er leider gar sehr missrathen. Ein „Bedürfniss" spricht sich in einem „Dankgebete" wohl gar nicht aus. Eine „Akkomodation" konnte man es nennen, wenn Jesus aus eigenem Trieb Gotte nicht würde gedankt haben, und es nur gethan hätte, weil das Volk ein solches Danken für nöthig hielt. Wo ist davon hier eine Spur! Das Volk konnte ein Danken hier um so weniger für nöthig halten, da Jesus die That, für deren Gelingen er dankt, noch nicht gethan hatte. Vielmehr verhält sich die Sache einfach so. Jesus preisset, ehe er Lazarum erweckt, den Vater, dass er ihn erhöret *hat.* Zugleich aber sagt er, dass er dies Erhört*haben* nicht als etwas seltenes, besonderes betrachte, sondern als etwas, das sich von selbst verstehe, und dass er es diesmal *ausgesprochen* habe nur deshalb, damit das Volk eben diese Gewissheit (die im Aorist ἤκουσας lag) recht kräftig inne werden und Jesu Gottheit daraus erkennen sollte. Hierin lag denn zugleich auch die Bitte, der Vater möchte die That an den Herzen des Volks segnen, und sie zu sich ziehen. — Welcher Zug in diesem Gebete ist denn nicht innerlich wahr?

Wenn der Herr am Grabe seines Freundes Lazarus weint,

so nimmt Baur (360) an, er habe über den *Verlust* des Lazarus geweint; nun könnten aber doch „Thränen um einen Gestorbe„nen, dem man mit der Gewissheit der Wiederbelebung naht, „nicht der Ausdruck eines wahren Mitgefühls seyn." Feine Psychologie! Warum hat denn Joseph geweint, in dem Augenblicke wo er seinen Brüdern sich zu erkennen geben wollte? Oder warum übermannt den Wohlthäter, der eine im bittersten Elend schmachtende Familie gefunden und sie mit Hülfe überraschen will — warum übermannt ihn, wo er, die Hülfe in der Hand, das Haus des Elends betritt, noch einmal der ganze Jammer und presst ihm Thränen aus? — Auf der logischen Drechselbank lassen sich solche psychologische Wahrheiten freilich nicht construiren. Die Logik des warmen Herzens ist eine andere als die des verbrannten Hirns, und wird letzterem nie deutlich werden. — Für die, welche ersteres besitzen, genüge dies: Jesus weint weder vor Aerger über jüdisches Missverstehen, noch vor Jammer, fortan des Freundes entbehren zu müssen; Jesus weint aus tiefem Schmerz über die *Macht des Todes*, die tausend und Millionen Augen solche Thränen auspresst, wie Jesus sie aus Maria's und und Martha's Augen fliessen sah; Jesus weint, weil nun auch er lebendig erfahren, wie es sey, wenn der Sensenmann einen geliebten Freund uns von der Seite reisst; Jesus weint, weil diese Macht des Todes dadurch, dass er *Lazarum* auferweckte, noch nicht über der *Menschheit* zu lasten aufhörte; Jesus weint, weil er weiss, dass er selber erst in die tiefsten Schauer des Todes hinab muss, um dem Tod seinen Stachel zu nehmen. — Das Morgenroth des mit den Schatten kämpfenden Tages thaut gern in Thränen der Wehmuth nieder.

3. Ein Widerspruch mit den Syn. soll es seyn (Str. p. 148) dass die Juden v. 37 sich nicht auf die Erweckung von Jairi Tochter und dem Jünglinge von Nain berufen, sondern nur auf die letzte, in Jerusalem geschehene Blindenheilung. — Dass jene beiden Vorfälle „*ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἐν πάσῃ τῇ περιχώρῳ*" bekannt geworden seyen, ist in Betreff des ersteren gar nicht wahr, von dessen Bekanntwerdung der einzige *Mt.* einzig sagt: *καὶ ἐξῆλθεν ἡ φημὴ αὔτη εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην.* Ein weiteres Bekanntwerden des zweiten Vorfalles meldet zwar Luk., aber dies ist doch natürlicherweise als ein allmähliches zu denken, so dass uns Str. nicht wird zu der Annahme zwingen können, bei Lazari Erweckung hätten jene Juden *nothwendig* schon von der Erweckung in Nain wissen *müssen.*

Andre Schwierigkeiten sind, dass wir nicht erfahren, warum

Jesus v 30 aussen vor dem Flecken blieb (Weisse a. a. O. vgl. Gfr. p. 317 der daraus schliesst, Jes. sey eben dem Leichenzug begegnet!), ingleichen, dass „wir" v. 9 f. nicht verstanden haben, welches wir von De Wette (z. d. St.) hätten lernen können u. dgl.

4. So bleibt nur noch die Frage, *wie es komme, dass die Syn. von dem Vorfalle schweigen.* Aus zwei Gründen — sagt uns Str. (p. 152 ff.) durfte diese Todtenerweckung nicht übergangen werden. Erstlich waren Todtenerweckungen überhaupt viel wunderbarer, als andere Wunder, und die des Lazarus, der schon vier Tage im Grabe gelegen, „unter allen Wundern das wunderbarste", das am meisten „Beweiskraft" hatte. Sodann bildete es ein wichtiges Moment zur Erklärung der Anklage Jesu, indem der Mordplan des Kaiphas „dadurch veranlasst war."

Der erste Grund nun, soviel von „Beweiskraft" auch in demselben die Rede ist, hat selber doch gar keine. Denn wir wissen, dass es in der Anschauung der Bibel keine „wunderbareren und wunderbarsten Wunder" giebt, sondern dass der Allmacht alle Wunder gleich sind. (Vgl. Mt. 17, 20). Einer besonderen „Beweiskraft" bedurften auch die Leser der Evv. nicht, die ja auch an den geringsten der Wunder nicht werden gezweifelt, und überhaupt nicht an Christum um seiner Wunder willen, sondern an seine Wunder um seinetwillen werden geglaubt haben [3]). So ist es sicher, dass die Jünger bei der Wahl der zu erzählenden Wunder nicht von der grösseren oder geringeren äusseren Auffallenheit sich leiten liessen.

Der andre Grund, den besonders Weisse (II, 260 ff.) breit geschlagen hat, ist um nichts besser. Nach Weisse's Meinung musste Lazari Erweckung, wenn sie wirklich geschehen war, den Mittelpunkt des ganzen Criminalprocesses bilden. Pilatus musste davon hören, Jesu Anhänger sie zu seiner Vertheidigung benützen, die Juden sie für Betrug halten und Jesum als Goeten anklagen u. s. w. Es ist aber ohne bedeutenden Scharfsinn einzusehn, dass die Juden, wenn schon sie durch so ein Gerücht

---

3) Selbst bei den Augenzeugen der Wunder dienten diese ja nur zur Befestigung, nicht zur Begründung des Glaubens, insofern sie etwas waren, was der *Natur der Sache nach* nicht anders als mit Christi Person verbunden seyn konnte. Von einem *äusserlichen* Beweis für Christi Werk aus seinen Wundern, wie er in der Periode eines trocknen formalen Supernaturalismus aufgestellt wurde, weiss die Bibel nichts. Vgl. *Deut.* 13, 1 ff. mit *Joh.* 4, 48.

zur Eile in Unterdrückung des immer gefährlicher werdenden Jesus bewogen wurden, doch so klug gewesen seyn werden, von diesem Punkte, von wo aus sie gar leicht hätten des Unrechts gegen einen *Propheten* und der Berechtigung Jesu überführt werden können, ganz zu schweigen. Die *Juden* also brachten die Sache nicht auf's Tapet. Aber die *„Anhänger Jesu"?* Etwa Petrus am Feuer? Oder jener Jünger, der nackend floh? Man sieht sie im Geiste mit etlichen Advokaten vor den Heiden Pilatus treten und den Process unterbrechen! — Oder *Jesus selbst?* — Nicht auf Lazarus allein, auch auf noch viele andere Wunder konnte er sich berufen, wie er es — fruchtlos — schon gar oft gethan. Abgesehn davon aber, dass die Entgegnung von Mt. 12, 24 ff. auch hier stattfinden konnte, so will es mir doch nicht recht zum Geiste des *biblischen* Jesus zu passen scheinen, dass er so, processirend, dem Versöhnungstode sich entzogen hätte.

Besonnener ist Strauss, wenn er nur das Eine hervorhebt, dass nach Joh. 11, 47 ff. die Erweckung Lazari die Veranlassung zum *Mordplan des Synedriums* war. Eine solche Veranlassung, meint er, war so wichtig, dass kein Evst sie übergehen durfte, übersieht dabei aber, welch' ein Unterschied sey zwischen einer *Veranlassung* und einer *Ursache.* Getödtet hätten sie Jesum auch ohne diesen Vorfall. Die *Ursache* war der auch von den Syn. geschilderte Hass der Finsterniss gegen das Licht. (Lesen wir doch bei den *Syn.* von den Spionen, die Jesum allenthalben verfolgen). *Joh.* nun hat es sich zum Plane gemacht, die Anschläge der *σκοτία* bis in's einzelnste zu erzählen (vgl. 7, 44); so unterliess er denn auch nicht, zu melden, dass der Vorfall in Bethanien die äussere Veranlassung wurde zu der Synedristenversammlung, in welcher zuerst die dunkle Absicht zu einem einigermassen bestimmten Plane reifte.

Die Vorfälle auf den früheren Festreisen werden ebenfalls von den Syn. nicht erzählt. Gleichwohl *müssen* diese Vorfälle stattgefunden haben, wenn nicht die von den Syn. erzählte letzte Katastrophe ganz in der Luft hängen soll, (und wir sahen ja S. 153, wie wirklich die Syn. selber auf Festreisen Jesu im allgemeinen hinweisen). Wenn nun also jene früheren Einzelmomente des Confliktes von den Syn. mit planmässigem Bewusstseyn übergangen werden: warum soll nicht auch das letzte derselben, die Auferweckung des Lazarus, welche lediglich das bereits ohnehin reife Geschwür des Mordplans zum Platzen brachte, von den Syn. verschwiegen werden können?

Also weder als grösstes „Wunder" noch als „Ursache" (!)

des Mordplans gegen Jesum brauchte dieser Vorfall von den Syn. erwähnt zu werden, falls derselbe sich nicht um sonstiger Umstände willen besonders gut in den Plan des einen oder andern Syn. fügte. Im Plane des *Mt.*, Jesum als den verheissenen Davidssohn darzustellen, lag sie nun offenbar nicht; denn hiefür bot sie kein Moment. In den Plan des Luk., der in den letzten capp. vor der Leidensgeschichte eine Sammlung von *Reden* gab, fügte sie sich ebenfalls auf keine natürliche Weise ein. Warum *Mk.* sie nicht hätte berichten sollen, lässt sich nicht sagen; ebensowenig, warum er sie nothwendig berichten musste. Das ist Str. zuzugeben, dass sie *nicht deshalb* von den Syn. ausgelassen wurde, um den noch lebenden Lazarus nicht in Gefahr zu bringen; er aber möge uns hinwiederum zugestehen, dass nicht jeder Evst *alles* schreiben musste, und dass nach Mt. 11, 5 noch andere Todtenerweckungen nicht bloss von dreien, sondern von allen vier Evangelisten unerzählt geblieben zu seyn scheinen [4]).

Beachten wir nun vollends, dass zu dem Kreis jener mündlichen Erzählungen, welche in der Urgemeinde zu *Jerusalem* am *häufigsten* wiederholt wurden, und aus welchen die Syn. schöpften, die *jerusalemitischen* Vorfälle, eben weil sie dort schon ohnehin bekannt waren, nicht gehörten — beachten wir, dass *in den ersten Jahren nach Christi Tod* allerdings noch besondre Gründe da seyn konnten, diese Geschichte um der Sicherheit wie um der Bescheidenheit der sie betreffenden, in der Gemeinde noch befindlichen Personen willen nicht gerade zum Gegenstand öffentlicher Recitation in öffentlicher Gemeindeversammlung zu machen — so dass also die Geschichte aus *doppeltem* Grunde in den Kreiss von Berichten, woraus die Syn. schöpften, nicht aufgenommen wurde, so wird die Auslassung derselben in den Syn. noch viel begreiflicher. — Andrerseits lässt uns die Art, wie Christus (Mt. 21, 9 u. par.) bei seinem Einzug in Jerusalem mit aller Bestimmtheit als der verheissene Davidssohn begrüsst wird, darauf schliessen, dass die einzelnen Strahlen der Anerkenntniss seiner Messianität damals allerdings durch ein aussergewöhnliches, besonderes Aufsehen machendes Ereigniss in einen Brennpunkt müssen gesammelt worden seyn.

---

4) Die Worte *περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων*, Luk. 19, 37, sind, wie Gfr. *h. S.* I, 300 richtig bemerkt, nicht ganz zu vernachlässigen. „Ich möchte „den sehen, der jene Worte anders erklären kann, als durch die Voraus„setzung, eine dunkle (?) Kunde von einem grossen Wunder“ (warum nicht mehreren? vgl. Mt. 20, 29 ff.) „das Jesus kurz zuvor vollstreckt, „habe sich in der Sage (!) erhalten, welcher Luk. folgte.“

5. Und so haben wir es denn durchaus nicht nöthig, mit Schweizer (pag. 154 ff.) vgl. Friedreich (*Zur Bibel* II, 181) unter die Fittige der — *natürlichen Erklärung* [5]) uns zu flüchten. Die Todten wurden sehr schnell bestattet. Jesus, damals in gedrückter Lage (?), wagte nicht öffentlich zu erscheinen. So steigerte sich in ihm das Vertrauen auf Gottes Beistand (!). „Ent-„spricht nun solcher Zuversicht ein äusseres Ereigniss, *welches* „*an sich kein wahres Wunder ist*, so entsteht dennoch ein Wunder, „nämlich das des gerechtfertigten Gottvertrauens." So hatte Jesus das Vertrauen, der liebe Laz. sey gewiss nur scheintodt und erklärte *deshalb* so bestimmt, er werde ihn auferwecken, was er dann auch that u. s. w. — Diese Erklärung, wonach der Herr auf die vermessenste Weise Gott versucht haben würde, enthält zehnmal mehr Unbegreiflichkeiten, als zwanzig Kritiker in dem ev. Bericht zu finden vermögen.

Friedreich hat im Grunde *darauf* das meiste Gewicht gelegt, dass aus den Worten der Maria „Er riecht schon" kein *Beweis* für das wirkliche Eingetretenseyn des Todes geliefert werden könne, da jene Worte nicht auf Untersuchung, sondern auf Vermuthung beruhten. Das wird jeder Verständige zugeben. Man kann sogar zugeben, dass „der Dunst der Erde" und der nachherige „Zutritt der frischen Luft" einen *Scheintodten* in's Leben zurückrufen könne. Aber was ist mit diesen Möglichkeiten gewonnen! Wie lässt sich dabei *Jesu* Benehmen erklären? Wie konnte der Jesus der rationalistischen Auffassung wissen, dass Laz. nur scheintodt sey? Wie konnte es wagen, eine blosse Möglichkeit als Gewissheit vorauszusetzen, und darauf hin zu rufen: „Lazare, komm heraus!"

§. 93.

Berathung über Jesu Tod.

(Joh. 11, 46—57.)

Die Hohenpriester und Pharisäer versammelten sich sofort, und beriethen sich, was zu thun sey. Dass Jesus durch seine Wunder am Ende das ganze Volk an sich locken werde, war der Gegenstand — dass er als Aufrührer die Römer zu einem Vernichtungskriege reizen werde, der Vorwand ihrer

---

5) Auch Gfr. gibt etwas der Art. Jesus sey vor Bethanien der Leiche begegnet, habe den scheintodten Lazarus sogleich aufgerüttelt, und die übrigen Züge hätten die Christen, denen die Juden immer vorwarfen, dass Jes. nur Scheintodte erweckt habe, hinzugedichtet. (*Heiligth.* p. 311 ff.)

Furcht. Schnell und entschlossen wusste Kaiphas, der in jenem Jahre der Aufhebung des a. t. Hohenpriesterthums dasselbe bekleidete, die Sache zu lösen, indem er sprach, besser sey es, dass Einer für Alle sterbe, als dass sie alle umkämen. Diese Worte, von denen es ganz klar ist, welchen Sinn er damit verbunden, sprach er gleichwohl nicht ohne göttliche Leitung. Gott fügte es nämlich, dass er seinen durchaus lügenhaft gemeinten Gedanken in einer solchen Form ausdrücken musste, dass diese zugleich die höchste Wahrheit wurde, und diese Worte die ernsteste Ironie auf sich selbst enthielten. Denn die wahre Absicht, Jesum zu vernichten, wurde durch seinen hier beschlossenen Tod, der in anderem Sinn ein Tod des Einen für's Volks wurde, vereitelt, indem Jesus durch seinen Tod den Tod überwand und sein Reich gründete. Und das zum Vorwand genommene Herbeikommen der Römer wurde nicht abgewendet, sondern nach göttlichem Gerichte (*Deut.* 28, 49 ff.) erst provocirt durch die Verwerfung des Gesalbten. — Kaiphas, noch Hohepriester, und zwar der Hohepriester, welcher das Gotteslamm (wiewohl dies sich *selbst* hingab) schlachtete, und hiemit das Hohepriesterthum theils *(quoad eventum)* vollendete und beendigte (indem die Sache statt des Typus eintrat) theils *(quoad malum consilium)* für sich und das Volk verscherzte — Kaiphas musste so das Wort vom Kreuz nicht-wollend aussprechen, ähnlich, wie Satan dadurch, dass er Jesum zu tödten und zu vernichten strebte, die Erlösung selbst herbeiführte.

---

1. **Hat Kaiphas jene Worte gesprochen, so waren sie so merkwürdig, dass weder der Evst, noch sonst ein Christ die höhere Bedeutung und göttliche Leitung in denselben verkennen konnte. Dass der Hohepriester, der das Gotteslamm aus Bosheit und dennoch zur Erfüllung eines ihm unbekannten göttlichen Rathschlusses zur Schlachtbank führte, auch aus Bosheit und unbewusst eine dennoch hohepriesterliche Wahrheit aussprach, konnte der Evst gar wohl als ein (als das letzte) hohepriesterliches *προφητεύειν* betrachten, und man hat nicht nöthig, allen möglichen späteren Rabbinenquark von בת־קול, *vox secundaria*, Doppelsinn u. dgl. zur Erklärung herbeizuschaffen. — Dass aus v. 49 nicht geschlossen werden dürfe, *Joh.* habe die Lebenslänglichkeit des Hohepriesterthums nicht gewusst, sieht auch De Wette ein, und wenn er gleichwohl den Argwohn nicht ganz ungegründet findet, dass *Joh.* wohl nicht gewusst habe, dass Kaiph. während der ganzen Prokuratur des Pont. Pil. „amtirt habe“, so finden wir auch den Argwohn begründet, dass ein Geschichtschreiber, der da sagt: „In jenem Jahre (als Paschalis II. das Wormser „Konkordat abschloss) regierte in England Heinrich I.“, nicht wisse, dass Heinrich schon während der ganzen Amtirung Paschal's regiert habe.**

§. 94.

Reise von Ephraim nach Jericho.

(Mt. 19, 16—20, 28. Mk. 10, 17—45. Luk. 18, 18—34.)

Von Bethanien aus war Jesus in die Jordangegend zurückgekehrt, und zwar hielt er sich, während das Synedrium bereits Befehle gegeben hatte, ihn zu verhaften, in einem Städtchen Ephraim in der Nähe der Wüste Judäas [1]) auf. Als Ostern nahte, trat er den Weg nach Jerusalem an. Ein vornehmer Jüngling kam unterwegs zu Jesu, und fragte ihn: „Guter Meister, „was muss ich Gutes thun, um das ewige Leben zu erben?" Jesus wiess ihn zurecht, dass er mit dem Worte *gut* nicht spielen, es weder ihm (in dem er doch bisher bloss den *Menschen* sah) beilegen, noch sich selbst gute Werke zutrauen dürfe [2]). Gott, der heilige, allein sey *gut.* (So lange er also nicht Jesu Gottheit anerkenne, dürfe er ihn auch nicht gut nennen. Mit der Anerkenntniss seiner als eines moralischen Menschen ist Jesus nicht zufrieden.) Um aber zum ewigen Leben einzugehn, verwiess ihn der Herr auf die Gebote, um ihn hiedurch zur Erkenntniss seiner Sünden zu leiten. Dies gelang denn auch. Denn als der Jüngling sich der Erfüllung aller einzelnen äusserlichen Pflichten gerühmt hatte, gab ihm der Herr noch das eine, höchste Gebot, das Herz loszureissen von dem irdischen Mammon. Da musste der Jüngling betrübt von dannen gehen. Jesus aber sprach von der Nothwendigkeit, um seinetwillen alles zu verlassen und dahinzugeben. Hier redete Petrus jene Worte: „Herr, wir haben alles verlassen." Christus aber sagte, diese Hingabe an ihn mache allein, und mache *jeden Menschen* geschickt zum Eingang in's Reich Gottes. Die früher berufenen Israeliten würden also vor den später berufenen Heiden keinen Vorzug haben, und dürften sich (da das Gesetz nicht selig mache, sondern die Gnade allein) ihrer früheren Berufung als solcher (als gesetzlichen Vorzuges) nicht rühmen. Welches der Herr durch das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberge weiter klar machte. — Noch einmal verkündete nun Jesus seinen Jüngern, wie er seinem Leiden entgegengehe. Aber sie verstanden es nicht; ja es bildete einen sonderbaren Kontrast hiemit, als Salome mit ihren Söhnen, Jakobus und Johannes, Jesum um die ersten Plätze und Würden in seinem zu stiften-

---

1) So bestimmt der Evst die Lage des sonst unbekannten Ortes, der übrigens schon deshalb südöstlich von Jerusalem gelegen haben muss, weil Jesus von dort nach Bethanien und Jerusalem *über Jericho* reist. Unmöglich kann ich daher v. Raumer beistimmen, welcher das Ephraim *Joh.* 11, 54 für identisch mit dem *Jos.* b. j. 4, 9, 9 erwähnten hält, welches bei Bethel und nach dem *Onomast.* des *Hieron.* 20 Miglien *nördlich* von Jerusalem lag.

2) *Mt.* hat nach der verbürgteren Lesart: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός.* Dem Wesen nach stimmt dies indessen mit der von *Mk.* und *Luk.* referirten Antwort überein. Jesu Zweck ist, die verworrenen, pharisäischen Begriffe des jungen *ἄρχων* von dem, was *gut* sey, zu läutern. Auf welche der beiden Arten Jesus diesen Zweck erreicht habe, ist für die Sache gleichgültig.

den Reiche bat. Er sprach: „Ihr wisset nicht, was ihr bittet. Könnet ihr „den Kelch (des Leidens) trinken, den ich trinken muss?" Sie begriffen aber nicht, dass er somit sein Reich als eine *ecclesia pressa*, gegründet durch Leiden und in Leiden, bezeichnete. Und er sprach, Plätze in diesem Reiche zu vertheilen, komme allein dem Vater zu. Die anderen Jünger aber stritten mit jenen beiden um die Ansprüche auf den Vorrang. Da rief sie Jesus, und erinnerte, dass wer der grösste seyn wolle, es nur seyn könne als der demüthigste.

---

1. Dass Jesus mit den Worten Mt. 19, 28 auf sein dereinstiges himmlisches, und nicht auf ein irdisches Reich deute, ist, wenn man Mt. 20, 20 ff. vergleicht, so unverkennbar, dass selbst Strauss, welcher I, pag. 516 f. es noch bezweifelt, es pag. 520 doch selbst entschieden anerkennt [3]). —

2. Von dem Spruch *Mt.* 27, 26 sagt Str. p. 722, er komme *noch dreimal* vor: 1) *bei Aufstellung des Kindes*, Mk. 9, 35; 2) *beim letzten Mahle*, Luk. 22, 26; 3) *in der Rede*, Mt. 23, 11. Und das findet er unmöglich, dass Jesus dieses kurze gnomenartige Diktum viermal gesagt haben solle. Dass aber dreimal eine Rangstreitigkeit stattfand, findet er (mit Recht) glaublich. Soll man denn in drei Krankheitsfällen nicht auch dreimal die Arznei anwenden? An der vierten Stelle (Mt. 23) mag der Evst das Diktum des Inhalts wegen mit hinzugesetzt haben. Wir freilich sehen auch dazu keine Nöthigung.

§. 95

Jesus in Jericho.

(Mk. 20, 29—34. Mk. 10, 46—52. Luk. 18, 35—19, 28.)

Es war nun seit dem Laubhütten- und Encänienfest und vollends seit dem Wunder in Bethanien Jesu Sache zu einer *Frage des Tages* geworden, an der jedermann um so mehr Interesse nahm, als die Art, wie selbst das Synedrium Gewicht darauf legte, im Volke verlautete. So erregte es Aufsehen, als Jesus aus seiner Verborgenheit nun hervortrat. Von allen Orten folgten ihm Menschenmassen nach, und zweifelten nicht, jetzt werde der Herr seinen Kampf mit Jerusalem beginnen und „sein Reich" aufrichten. (Luk. 19, 11.) Jesus aber, der wohl einsah, dass ein stilles Auftreten in der Hauptstadt nicht mehr möglich, dass aber ein so öffentliches, pomphaftes Auftreten, als es nun stattfinden musste, ihm, der sich des Volkes *nicht* zu Aufrichtung eines weltlichen Reiches bedienen wollte, nicht nützen, sondern nur seinen gewissen Tod herbeiführen musste, entzog sich diesem keineswe-

---

3) „Diese παλιγγενεσία ist eben so wenig eine politische Umwälzung, als „eine sittliche Wiedergeburt, sondern es ist die Auferstehung der Todten."

ges, sondern ging ihm mit Willen entgegen. — Als er, von jener Menge begleitet, der Stadt Jericho nahete, sass ein **blinder Bettler** am Wege. Und da er das Geräusch der Vorbeiziehenden hörte, und auf sein Befragen erfuhr, dass Jesus, der Nazarener, vorüberwandle, so rief er ihm, dem Sohn Davids, sich sein zu erbarmen. Das Volk, unwillig, dass er den gefeierten König von seinem Weg abzurufen wage, hiess ihn schweigen, wiewohl vergeblich. Jesus aber blieb stehn, und befahl, den Blinden herzuführen, fragte ihn, was er begehre, und erfüllte seine Bitte, ihn sehend zu machen. Unter den Lobpreissungen des Volkes zog er dann in Jericho ein. — Hier war ein Oberzöllner, **Zachäus**, der, erfüllt von innerer Unruhe über begangenes Unrecht und von edlem Interesse an dem Heile, das, wie er hörte, Jesus verkündigte, es nicht lassen konnte, ihn zu sehen. Klein von Statur, hatte er, der Beamte, sich nicht geschämt, eine Sykomore zu erklettern, um Jesum sehen zu können. Dieser aber, der Herzenskündiger, rief ihm, eilend herabzusteigen; denn er müsse diesen Tag in seinem Hause bleiben. In freudigem Erstaunen nahm ihn Zachäus auf, und dem Anblick des heiligen und also gnadenreichen gegenüber gelobte er unaufgefordert, thatsächlich alles Unrecht wieder gut zu machen. Solcher *kräftigen* Busse sagte Jesus die *σωτηρία* und Kindschaft Abrahams zu. — Als nun die in dem Hause Gegenwärtigen Fragen über die bevorstehende Aufrichtung seines Reiches hegten und auch wohl aussprachen, benahm ihnen Jesus alle fleischlichen Vorstellungen, indem er in einem **Gleichnisse** (Luk. 19, 12 ff.) sich einem Könige verglich, *der in ein fernes Land ziehe*, und gegen den die Bürger des von ihm verlassenen Landes *sich empörten*, und welcher diese Bürger *gewähren lasse*, und seinen *treuen Knechten* nicht *Waffen* in die Hand gebe, die Empörer zu bezwingen, sondern nur *Pfunde*, um im stillen damit zu wuchern [1]), der aber allerdings *zu seiner Zeit* wiederkommen und *über seine Knechte richten* und *die Rebellen alsdann strafen* werde. — Von Jericho zog Jesus, abermals von grosser Volksmenge begleitet, aus, und heilte noch einen Blinden, Bartimäus (Sohn des Timäus) unter ähnlichen Umständen, wie den ersteren.

---

1. **Die Divergenzen in Betreff der Blinden bestehen, wie Str. II, 55 sehr scharfsinnig entwickelt hat, darin, dass Mt *zwei* Blinde beim *Ausgang*, Mk. *einen* beim *Ausgang*, Luk. *einen* beim *Einzug* in Jericho nennen.**

Mt. *Mk.* *Luk.*

zwei **einen**

beim Ausgang **beim Einzug**

Entweder **denkt man sich mit Str. diese Berichte entstanden aus einem mündlichen *Urbericht von* Einem *Blinden*, so dass in der**

---

1) Str. findet es (I, 635) sehr unpassend, dass der König Pfunde austheile, statt Waffen.

mündlichen Ueberlieferung sich die Angabe der Lokalität, und zwar verschieden, erst gebildet habe, und dann bei der schriftlichen Abfassung des *Mt.* sich die Zahl der Blinden durch Verwechselung mit der Geschichte Mt. 9, 27 ff. [2]) verdoppelt habe. Daraus würde zwar folgen, dass zwei der Evsten (der eine in Betreff des Ortes, der andere in Betreff der Zahl) unrichtiges müssten berichtet haben; nimmermehr aber, dass der Vorfall auch nicht das eine Mal könne geschehen seyn (wie Str. meint pag. 61 f.). — Oder man könnte annehmen, der Vorfall sey *vor* der Stadt mit *einem* Blinden geschehen (wie Luk. erzählt); Mt. habe nach seiner Weise eine ähnliche spätere Heilung damit kombinirt und deshalb (ganz nach seiner Weise) als *Ort* den *Auszug* angegeben, die *Umstände* aber der *ersteren* Heilung entnommen; und nun habe Mk. den Mt. benützt, damit aber das Wissen, dass jene einzelnen Umstände nur bei der *einen* Heilung vorgekommen seyen, verbunden, und nur irrig die *zweite* Heilung für die mit *diesen* Umständen geschehene angesehn. Dagegen spricht schon die Genauigkeit, womit Mk. v. 46 und 49 berichtet. — Oder endlich, es haben wirklich *zwei* Heilungen, und *beide* mit *denselben* Umständen stattgefunden, deren eine Luk., die andere Mk. berichtet, und *Mt. hat beide kombinirt.*

Hier entstehen drei Fragen: a) Ist es wahrscheinlich, dass ein Faktum sich so mit *allen* Nebenumständen wiederholt hat? b) Ist es möglich, dass Mt. zwei Fakta in solcher Art kombinirt? c) Ist es wahrscheinlich, dass Mk. und Luk. sich in die beiden Fakta theilten?

Die erste Frage leugnet Str. II, 58. Zwar dass es mehr als einen Blinden auf der Welt gebe, und sowohl vor diesem als vor jenem Thor Jerichos ein solcher gebettelt haben könne, bestreitet er nicht [3]). Aber „eine der Unmöglichkeit gleichkom-„mende Unwahrscheinlichkeit" soll es seyn, *dass beide Jesum als Sohn Davids anreden* — und doch nannte ihn damals alles Volk so, vgl. Luk. 19, 11 mit Mt. 21, 9 und Parall. — *dass beiden das Volk*

2) Wenn die Geschichte nur bei einem *anderen* Evsten stünde! Wie kann denn ein und derselbe Schriftsteller eine neue Geschichte, die er als eine *andere* bereits erzählt *hat*, verwechseln?

3) Man könnte es vielmehr gerade recht wahrscheinlich finden, dass diese Bettler sich nicht alle an einen Platz stellten, sondern an die einzelnen Thore vertheilten. Noch wahrscheinlicher, dass der zweite absichtlich Jesum vor dem nach Jerusalem führenden Thor erwartete, wenn er die an seinem bisherigen Unglücksgenossen geschehene Heilung erfuhr.

Schweigen gebietet — aber gleiche Ursachen bringen zu verschiedenen Malen gleiche Wirkungen hervor; den Jerichuntiern, die Jesum jetzt begleiteten, erschien ein Abrufen des Königes von der Strasse, die er wie im Triumphe hinzog, eben so unschicklich, wie sie jenen den Tag vorher von andern Orten (Dörfern) aus folgenden Leuten erschienen war — *dass Jesu beidemale die Blinden rufen lässt* — den zweiten Blinden hätte er wohl zur Abwechslung sollen hilflos sitzen lassen? — *dass beide sagen, sie wollen sehend werden* — der zweite sollte wohl sagen, er wolle auch noch taub und lahm werden? — Trafen einmal zwei Blinde Jesum auf dem Wege, so ergaben sich alle diese Umstände beidemale fast mit Nothwendigkeit, ünd so darf man umsoweniger auf Unmöglichkeit einer Wiederholung schliessen, als in einem geringfügigen Umstande sich gerade eine *Unähnlichkeit* zeigt, die man bei so einfachen Begebenheiten kaum erwarten sollte. Berichtet uns doch Mk., wie Bartimäus auf ein blosses Rufen hin das Oberkleid abwirft, sich aufrichtet, und (in offenbarem Eifer) zu Jesu hintritt, während der Blinde bei Luk. zu Jesu geführt wird [4]).

Dass Mt. zwei Fakta kombinirt, ist, wie wir schon §. 65, 1 sahen, darum ohne Schwierigkeit anzunehmen, weil Mt. dies *öfter* thut. „Ungenau" mag man mit Bleek (S. 32) eine solche Darstellung, wenn man will, immerhin nennen; genug dass dies nicht der einzige Fall ist, wo Mt. solche Combinationen vornimmt. Str. (p. 56) aber sagt: „wenn man der Angabe des Mt. rück-„sichtlich der Lokalität so viel Gewicht beilegt, um ihr *und der* „*des Mk.* zufolge zwei Heilungen, eine vor, die andere hinter der „Stadt anzunehmen, so weiss ich nicht, warum seine abweichende „Zahlangabe nicht ebensoviel Gewicht haben soll." Wenn er uns aber so zu der verzweifelten Konsequenz zu zwingen meint, schon allein beim Ausgang *zwei* Blinde anzunehmen, so weiss ich nicht, wo seine Gedanken blieben. Auf die Ortsangabe des Mt. legen wir eben *kein* Gewicht, weil Mt. selbst auf Ort und Nebenumstände kein Gewicht legt, und verschiedenes zu kombiniren pflegt. Sondern auf die Ortsangabe des Mk. und die des Luk. legen wir Gewicht, und schliessen eben hieraus auf *zwei* Heilungen. Nun ist die Frage, „warum die Zweizahl des Mt. nicht ebensoviel gelten soll" sinnlos; denn wir nehmen ja eben *zwei* Heilungen an, und nur Strauss ist es, der die Zweizahl leugnet.

---

4) Letzterer scheint also weiter entfernt gewesen zu seyn. Vgl. v. 40, ἐγγίσαντος δὲ αὐτοῦ. Dagegen muss Bartimäus, der selbst ohne Führer dem Klang der Stimme nach geht, näher gewesen seyn.

Warum nicht auch Mk. und Luk., jeder für sich, zwei Heilungen? warum der eine so erzähle, als sey nur *vor* der Stadt, der andere so, als sey nur beim *Ausgang* ein Blinder geheilt worden? — Wären Mk. und Luk. Augenzeugen gewesen, so möchte man bei jedem derselben eine Notiz, dass noch ein zweiter Blinder unter ähnlichen Umständen geheilt worden sey, ebenfalls erwarten. So aber mochte Mk. von seinem Gewährsmann nur eine der Geschichten, und zwar mit genauer Angabe des *Namens* (v. 46) des *eifrigen Benehmens* (v. 49) und des *Ortes* erhalten haben; Luk. hatte entweder auch nur die eine gehört, oder wenn beide, so fiel bei der Gleichheit der Umstände, jeder Grund hinweg, die zweite auch noch zu erzählen, nachdem einmal die erste berichtet war.

2. In dem Gleichnisse Luk. 19, 11 ff. sieht Str. I, 634 ff. eine Verschmelzung der beiden Gleichnisse Luk. 20, 9 ff. (von den rebellischen Weingärtnern) und Mt. 25, 15 ff. (von den anvertrauten Pfunden). — Entweder müssen nur diese beiden Gleichnisse und zwar jedes nur einmal und an den Luk. 19 und Mt. 25 angegebnen Stellen gesprochen worden seyn, und Luk. [5]) (oder die ihm Stoff liefernde Tradition) hätte beide Gleichnisse zu einem dritten verschmolzen. So meint Str., nach dessen Meinung die Parabel sich „in zwei übelzusammengeleimte Theile spaltet.“ (Er findet nämlich, wie gesagt, die *Pfunde* statt der erwarteten Waffen unpassend.) Aber dagegen spricht schon die so sehr genaue akoluthistische Angabe (v. 11 und 28) und mehr noch der v. 11 angegebene Zweck, wozu das Gleichniss — *wenn man es versteht* — so trefflich passt. — Oder Christus hat wirklich drei Gleichnisse gesprochen, nämlich a) das Mt. 25, b) das Luk. 20, c) schon *vor beiden* das Luk. 19, welches mit dem Luk. 20 nur eine allgemeine und unbestimmte Aehnlichkeit hat. Man könnte annehmen, dies *dritte* (der Zeit nach *erste*) Gleichniss habe *in Jesu Munde* auch mit dem Mt. 25 referirten nur eine allgemeinere Aehnlichkeit gehabt, und *erst Luk.* (welcher das Mt. 25 referirte nicht besonders zu erzählen beabsichtigte) habe speciellere Züge daraus (besonders von dem faulem Knechte) herübergenommen. Dies passt ganz zu des Luk. Art, der gerne Reden und Gleichnisse dem Inhalte nach zusammenstellt. Doch wäre auch

5) Von *Luk. selbst* ist die Annahme unmöglich, weil er das eine der beiden Stamm-Gleichnisse cap. 20 selbst mittheilt. Es müsste also die Tradition das dritte Gleichniss zu Stande gebracht, und es Luk. bereits als ein von jenem cap. 20 verschiedenes überkommen haben.

die andere Annahme, dass Jesus das Gleichniss Luk. 19 *ganz so* gesprochen, nicht so unmöglich, wie **Str.** pag. 135 sie gerne machen möchte. Denn warum soll man nicht ebensogut aus einem bereits gesprochenen, zwei Beziehungen enthaltenden Gleichniss die eine derselben später zu einem besonderen Gleichnisse benützen können, warum dies nicht ebensogut, als man zu einem Gleichniss neue Züge hinzufügt?

Neuntes Kapitel.

Jesu Leidensgeschichte.

---

§. 96.

Die Salbung in Bethanien.

(Mt. 26, 6—13; Mk. 14, 3—9; Joh. 12, 1—10.)

Sechs Tage vor Ostern kam Jesus in Bethanien an, demselben Dorfe, wo er Lazarum erweckt hatte. Hier ward ihm im Hause eines Gläubigen, *Simons des Aussätzigen*, ein Mahl bereitet, zu welchem auch Lazarus als Gast geladen war; Martha aber liess es sich nicht nehmen, den Herrn beim Mahle zu bedienen. Maria dagegen brachte ein alabasternes Gefäss voll kostbaren Salböles, goss es über Jesu Haupt aus, salbte dann seine Füsse, und trocknete sie mit ihren Haaren. — Da fing Judas Ischarioth an, über solche Verschwendung einer Summe, die den Armen hätte zukommen können, zu murren, und arglos stimmten andere der Jünger in diese Bemerkung ein, und ahneten Judä innere Bosheit nicht. In ihm hatte von Anbeginn der Glaube gekämpft mit der Weltlust. Jesus, wohl vorauswissend, dass in diesem Kampfe, wo Judä *Wille* zu entscheiden hatte, die Weltlust siegen würde, hatte ihn doch zum Jünger gewählt, und ihm so alle Gelegenheit, sich über das Fleisch zu erheben, gegeben, und durch das *Vertrauen*, das er ihm bewies, wo möglich sein Herz zu erweichen gesucht, und es an frühen Warnungen vor dem Ziel eines verstockten Beharrens in der Sünde nicht fehlen lassen. (Das ist ja die rechte Pädagogik nicht, welche die äusseren Anlässe zur Aeusserung der Sünde aus dem Wege räumt, aber die Sünde als *unerkannte* im Herzen lässt.) Aber Judas *hatte nicht gewollt.* Er war eine Personifikation Juda's, des Volkes, welches auch *nicht gewollt hat,* sondern Weltreichthum und Weltbequemlichkeit der Armuth Christi vorzog, hiemit aber alle *Liebe zu Christo* verlor, ihn *hasste* und *tödtete*, und dafür dem Gerichte der Verstockung unterliegend, seit Jahrtausenden im *Gelde* wühlt. So Judas. Die Liebe zum Mammon trieb alle Liebe zu Christo aus, und je sanfter ihn Jesus durch Wort und Blick zurechtzuweisen suchte, um so *unausstehlicher* wurde ihm Jesu ganze Person, und es begann jener Kampf des blinden Ingrimmes in seinem Herzen gegen den, dessen Gottheit er doch sich selbst nicht leugnen konnte. Diesmal nun sprach er jene Worte heraus in dem Wunsche, er, welcher den Beutel für Jesum und die Jünger führte, möchte jene Summe eingenommen haben, um dann davon zu *stehlen.* Den nicht mehr erfüllbaren Wunsch konnte er doch nicht verschweigen. So lag er schon in den Stricken der Finsterniss. — Jesus aber

sprach: „Lasst sie; Arme habt ihr immer bei euch; mich aber habt ihr nicht „immer. Sie hat mich zu meinem Begräbniss gesalbt." Und durch diese leise Andeutung des so sehr nahen Todes suchte er Judä Gewissen noch zu wecken, der damals schon mit dem Gedanken, Jesum zu vernichten, umging.

---

1. Die Verschiedenheiten dieses Vorfalles von der bei *Luk.* 7, 36 ff. aus früherer Zeit berichteten Salbung liegen so sehr auf platter Hand, dass Str. (I, 733) nicht nöthig gehabt hätte, sie aufzuzählen. Zeit, Person, Gespräche, Alles ist verschieden. Nur dass überhaupt *gesalbt wird,* und — wie Str. sehr weise hinzufügt und Baur (420) wiederholt, — dass *„ein Vorwurf gemacht wird"* (nämlich dort von den Pharisäern gegen Jesus, dass er das Weib nicht kenne; hier von den Jüngern gegen Maria, dass sie Geld verschwende) ist „gleich."

Doch soll nach Str. p. 736 Joh. sich in zwei merkwürdigen Umständen dem Luk. nähern, im Namen *Simon* und im Erwähnen des *Abtrocknens der Füsse mit den Haaren.* Freilich könnte man einwenden, jener Simon sey ein Pharisäer, dieser offenbar einer der stillen Anhänger Jesu gewesen; auch sey es an sich nicht undenkbar, dass es in Palästina mehr denn *einen* Simon gab. Weiter könnte man sagen, auch das Abtrocknen mit den Haaren habe sich leicht wiederholen können; denn es möge eine solche besondere Ehrenbezeigung wohl damals Sitte und nicht ungewöhnlich gewesen seyn; ja, es sey an sich etwas natürliches, worauf verschiedene Personen von selbst leicht kommen konnten, das herabtropfende Salböl mit den Haaren aufzufangen. Nichtsdestoweniger leidet Herr Str. hier an grossen Skrupeln.

2. Denn wenn er nun auch allenfalls zugestehen wollte, die Salbung Luk. 7 sey von der bethanischen verschieden, so plagt ihn nun doch sein Trieb nach Konsequenz, wiederum auch die von Joh. berichtete Salbung von der bei Mt. und Mk. erzählten als eine verschiedene zu trennen. Verschieden sey die Zeit, der Ort, die salbende Person, die Art der Salbung und die Art des Tadels.

Die Zeit; denn „nach Mt. und Mk. geht die Scene nach dem „feierlichen Einzug in Jerusalem, *höchstens zwei Tage vor dem Pa-„scha,* vor, nach Joh. dagegen *schon sechs Tage vor* dem Pascha." (I, 735, vgl. 738 und II, 272.) Wo nur Mt. und Mk. es aussprechen mögen, dass die Salbung zwei Tage vor dem Pascha war? In meiner Bibel kann ich weder eine ausdrückliche, noch eine implicirte Zeitangabe der Art finden. Mt. und Mk. erzählen beide, a) wie Jesus seinen Jüngern *zwei Tage vor Ostern* vorausgesagt

habe, er werde an diesem Feste überantwortet werden; sodann b) wie das *Synedrium* beschlossen hatte, Jesum *nicht an Ostern* zu tödten, und später, d) wie der *Verrath des Judas* sie bewog, *doch* das Osterfest zum Zeitpunkte der Ausführung zu wählen. Zwischen b und d steht bei beiden Evsten c) die *Salbung*. Man wüsste nun schon nicht recht, weshalb die Salbung hier eingeschoben wäre, wenn nicht ein *innerer Geund* dafür da wäre. Ja wenn es hiesse: Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς Βηθανίαν κλ., so könnte man denken, der Vorfall sey akoluthistisch (wiewohl ohne bestimmte Formel) angehängt. So aber wird die akoluthistische Reihe gerade durchbrochen; es heisst (und zwar Mk. 14, 3 so gut wie Mt. 26, 6) *„damals aber, als Jesus in Bethanien war."* Der Aufenthalt in Bethanien ist nicht Theil des Vorfalls, sondern dient als *Zeitbestimmung*, um auszudrücken, dass die Mt. v. 12, Mk. v. 8 erzählte Weissagung des *nahen* Todes von Christo nicht erst nach gefasstem Beschlusse des Synedriums, sondern schon früher, also recht prophetisch, gesprochen sey.

So sehen wir, Mt. und Mk. denken nicht nur an keine akoluthistische Folge der Salbung und des 2 Tage vor Ostern geschehenen Beschlusses, sondern sie schliessen eine solche Akoluthie absichtlich aus. Sie sagen: a) Zwei Tage vor Ostern sagte Jesus seinen Tod auf Ostern vorher (Mt.) b) damals hatte das Synedrium diesen Tod noch nicht einmal beschlossen (Mt. u. Mk.) c) aber schon als Jes. in Bethan. war, wusste er die Nähe seines Todes (Mt. u. Mk.), d) erst nach seiner Synedralsitzung erbot sich Judas, Jesum zu verrathen (Mt. u. Mk.). —

Der Ort. Aus Joh., der uns erzählt, Lazarus sey unter den Gästen gewesen, ersehen wir soviel, dass das Mahl nicht im Hause des Lazarus gewesen seyn kann. Mt. und Mk. berichten wirklich, es sey im Hause eines gewissen Simon gewesen. Hierin sieht Strauss — wer sollte es für möglich halten! — einen Widerspruch (p. 734 und 739). Weil Martha diente, müsse es wohl doch des Lazarus Haus gewesen seyn, und dieser werde nicht als Gast, sondern nur als „Mitspeisender" genannt, könne also Wirth gewesen seyn. Aber wer in aller Welt wird, statt einfach zu sagen: „In Leipzig lud mich Prof. N. zum Essen ein", dafür sagen: „In Leipzig war ich zum Essen eingeladen, und Prof. N. „war auch mit am Tische"!! Was ist wahrscheinlicher, dass *Joh.* auf eine so furchtbar geschraubte Weise erzählt habe, oder dass Martha im Hause des ihr natürlicherweise befreundeten Gastgebers das διακονεῖν sich nicht nehmen liess?

Die salbende Person werde von Mt. und Mk. nicht nur

nicht genannt (ein unverzeihliches Vergehen!) sondern auch nicht so geschildert, als ob sie „in's Haus und zur Familie des Wirths gehöre" (735). — In der That bei Joh. auch nicht, wie wir so eben sahen. — Was das Nennen ihres Namens betrifft, so thut es *Joh.*, weil sie von cap. 11 her dem Leser schon bekannt ist, ein Umstand, der bei Mt. und Mk. wegfiel.

In der Art des Salbens sieht nun Str. eine grosse Kluft befestiget zwischen *Joh.*, wo das Haupt, und Mt. und Mk., wo die Füsse gesalbt werden. Wie wenn nun Maria das Gefäss zerbrach und über Jesu Haupt ausgoss, und das an seinen Locken herabgleitende Salböl, was man doch einmal nicht auf die Erde oder die Kleider fallen lassen konnte, mit den Händen auffing und zur gewöhnlichen Salbung der Füsse benützte? Sollte es so unmöglich seyn, dass zwei Erzähler dann nur die Salbung der Füsse berichteten, einer aber die eigenthümliche Art, wie Maria die Salbe ausgoss, einer Erwähnung für werth hielt, und dann die weitere Salbung der Füsse nicht mehr besonders zu Protokoll nahm, weil zur Erklärung des v. 4 ff. erzählten jener Umstand schon hinreichend war?

Endlich dass nach *Joh.* Judas tadelt, nach *Mt.* und *Mk.* mehrere Jünger, ist wieder ein grosser Berg für die, die daran stehen bleiben. War der Tadel zunächst von Judas ausgegangen, „so hätten die zwei Synoptiker, die unmittelbar nach jenem „Mahle den Verrath des Judas berichten, gewiss den Verräther „dort schon namhaft gemacht, wenn er sich ihres Wissens bei „jenem habsüchtigen Tadel besonders hervorgethan hätte" (Str. 740). — Wir sahen aber, dass und warum Mt. und Mk. bei der Erzählung der Salbung ihr Augenmerk auf etwas ganz anderes gerichtet hatten.

Ueber *Judas* siehe §. 104, 4.

§. 97.

Jesu Einzug in Jerusalem.

(Mt. 21, 1—11. Mk. 11, 1—10. Luk. 19, 29—44. Joh. 12, 12—50.)

Jesu Ankunft in Bethanien ward sogleich bekannt, und viel Volks strömte aus Jerusalem hinaus. Aber mit der Aufregung des Volkes reifte auch der Plan des Synedriums, Jesum zu vernichten. Als nun den Tag nach dem erzählten Mahle Jesus sich auf den Weg nach Jerusalem machte, so sammelten sich ihm entgegen je mehr und mehr Schaaren des zum Feste gekommenen Volkes. Jesus war nun am Ostabhange des Oelberges zwischen Bethanien und Bethphage. Da hiess er zweien Jüngern in den vor ihnen liegenden Flecken zu gehen; da würden sie eine Eselin angebunden finden und ein

noch ungebrauchtes Füllen daneben; sie sollten die Thiere lösen, und die Frage, was sie machten, nur mit „der Herr bedarf sein" beantworten, und die Thiere herbeiführen. So geschah es, und die Kleider wurden über die dicht nebeneinanderschreitenden Thiere gebreitet, und Jesus bestieg das Füllen. So ward bis in's genaueste die Weissagung des Sacharja erfüllt, dass der ersehnte König Zions auf einem Esel, und zwar auf einem noch nicht lastbaren Füllen einer lastbaren Eselin, einziehen werden. Er zog ein; er ritt das hohe Joch des Oelbergs hinan. Eine heilige Begeisterung ergriff das Volk; sie breiteten ihre Kleider in den Weg, und hieben Friedenszweige von den Bäumen, und riefen Jesu entgegen: „Hosianna dem Sohne Davids! „Gesegnet ist, der da kommt in dem Namen des Herrn! Hosianna in der „Höhe!" — Etliche Pharisäer, die mit heraus gekommen waren, trieb bereits die Angst, der Aufstand möchte sogleich ausbrechen; sie mutheten Jesu zu, er solle dem Volke Schweigen gebieten. Er aber sprach: „So diese „schweigen, werden die Steine schreien." — Da nun aber Jesus das Joch des steilen Berges erreicht hatte, und nun die königliche Stadt Davids in all ihrer Herrlichkeit vor sich hingebreitet sah, da weinte er über sie „Ach „dass du heute noch erkennen wolltest" sprach er „was zu deinem Frieden „dient! Aber Tage des Kriegs und der Zerstörung werden über dich kom„men, weil du nicht erkannt hast die Zeit deiner Heimsuchung." Nun zog er in den Tempel hinein. Da geschah es, dass etliche Hellenen, die auch zu dem Feste gekommen waren, ihn zu sehen verlangten. Sie waren Erstlinge der Heiden (ähnlich den Magiern), die dem König Israels bei seinem Regierungsantritte huldigten. Aber welch ein Regierungsantritt! Welche eine Aufrichtung seiner *βασιλεία!* Nicht eine Huldigung des Volkes, dem er sich hingab, sondern eine Verwerfung durch dies Volk. Dadurch dass er, abgelohnt mit 30 Silberlingen, am Kreuze starb — dadurch gründete er sein Reich. Solches in sich bewegend sprach Jesus: jetzt *sey* die Stunde seiner Verklärung gekommen, aber seiner Verklärung im Tode. Wer ihm huldigen wolle (sagte er in Bezug auf jene Hellenen) habe nicht Erdenherrlichkeit, sondern Trübsal zu erwarten. Dann betete er: „Meine Seele ist erschreckt. „Was soll ich sagen? „„Vater, hilf mir aus dieser Stunde?"" Nein, ich bin „ja zum Sterben gekommen. Vater, verkläre in meinem Tode deinen Namen" Zum dritten Male hatte jetzt Jesus seinen Todesentschluss feierlich verkündiget (und zwar wie das erstemal vor dem Täufer, das zweitemal vor dem Gesetzgeber und Propheten des a. T., so diesmal an der heiligen Stätte der Opfer selber, in Gottes Hütte); zum drittenmal erscholl die donnergleiche Stimme, in welcher der Vater sich zum Sohn in seinem Werke bekannte. — Das Volk verstand die Stimme und ihre Bedeutung nicht. Jesus sprach, um ihretwillen sey sie geschehen, auf dass sie achtsam wären auf sein Werk, den Satan zu überwinden, und durch solche Achtsamkeit selig würden. Nähere Erklärungen über seinen Tod gab er nicht, sondern ermahnte sie vielmehr, an das Licht zu glauben, so lange sie es bei sich hätten.

---

1. Sehen wir erst die äusserlichen Einwürfe in Betreff von Zeit und Ort an. **Str.** (II, 266) sagt, nach den Syn. gehe Jesus von Jericho aus *noch denselben Tag* nach Jerusalem; nach Joh. *übernachte er in Bethanien.* Wo steht, dass Jesus noch denselben Tag von Jericho aus nach Jerusalem ging? — Es stehe zwar

nicht ausdrücklich da, sagt Str., aber Mk. und Luk. „thäten doch des Fleckens Bethanien auf eine solche Art Erwähnung, welche der Annahme, dass Jesus daselbst übernachtet habe, entschieden widerstrebe." — Aber sie sagen ja auf der Welt nichts anderes, als dass Jesus von Jericho abgereist sey, und als er in die Gegend der beiden Orte *Bethphage und Bethanien* und zwar *an den Fuss des Oelbergs* gekommen sey, nun in *den* Flecken, der *vor* ihm lag (es scheint dies weder Bethanien noch Bethphage, sondern eine dritte *κώμη* gewesen zu seyn) zwei Jünger abgesandt habe. Wenn ich nun sage: „ich reiste von Magdeburg ab, und „da ich in die Gegend von Halberstadt und Wernigerode an den „(*πρὸς*) Fuss des Harzes gekommen war, so schickte ich einen „Boten voraus u. s. w." — kann ich dann darum nicht in Halberstadt Nachtquartier gemacht haben? Oder bin ich, wie Bleek (S. 33) meint, *unverständig*, wenn ich mein Nachtquartier in Halberstadt *übergehe*, weil ich für diesmal von den dort vorgefallenen Umständen nichts erzählen *will*? 1) Das „*ἐγγίζειν εἰς Ἱερουσαλὴμ εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν*" bei Mk. oder das „*ἐγγίζειν εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν*" bei Luk. ist ja nur eine allgemeine Angabe der bethanischen Gegend im Gegensatz zur jerichuntischen, und aus dem *ἐγγίζειν εἰς* — — — *Βηθανίαν* bei Luk. darf man so wenig schliessen, dass der Moment des Absendens der zwei Jünger *gerade im Moment vor der abendlichen Ankunft in Bethanien* geschehen sey, als man aus dem *ἐγγίζειν εἰς Ἱερουσαλὴμ* bei Mk. schliessen darf, jener Moment habe erst dicht vor den Thoren

---

1) Bei diesem Anlass macht Bleek die allgemeine Bemerkung, „durch mein „ganzes Buch ziehe sich die Voraussetzung hindurch, *dass alle Evsten „eine ebenso vollständige als genaue Kenntniss von dem ganzen „Verlaufe der ev. Geschichte und von allen einzelnen Ereignissen „besassen,"* u. s. w. Ich bitte, mit dieser Anschuldigung den §. 137 meines Buches zu vergleichen! Gerade umgekehrt nehme ich an, dass bei den wiederholten mündlichen Erzählungen von Begebenheiten in der jerusalemitischen Urgemeinde sich ganz von selbst eine *Auswahl* solcher Begebenheiten, die *gewöhnlich* erzählt zu werden pflegten, gebildet habe, und dass *diese Auswahl* es war, woraus die Syn. *vorzugsweise* schöpften, während Joh. mehr ergänzend verfuhr, was er als Augenzeuge leicht konnte. Damit ist nur aber keineswegs ausgeschlossen, dass jeder der Syn. (ebenso wie auch Joh.) aus dem ihm zu Gebote stehenden Stoff wieder mit Rücksicht auf den *ihm eigenthümlichen Plan* ganze Erzählungen sowohl als bei den einzelnen Erzählungen besondre Züge auswählte, und dass *ein Theil* der Divergenzen der 4 Evv. sich also allerdings aus dem *Plan* der Evsten erklärt. (Ueber diesen *Plan* aber vgl. unten §. 126 Anm.)

Jerusalems stattgefunden. Sondern wie ἐγγίζειν εἰς Ἱερ. eine sehr allgemeine Angabe des Nahekommens auf etliche Stunden bezeichnet, so würde dasselbe stattfinden können, auch schon wenn Luk. von einem ἐγγ. εἰς Βηθανίαν *allein* redete; schon dann könnte es nur Angabe des *Angekommenseyns in jener Gegend* bezeichnen, ohne dass darin schon läge, ob Jesus bereits durch Bethanien hindurchgegangen oder noch nicht hineingekommen war. Da nun aber vollends von einem ἐγγ. an *zwei* Orte die Rede ist, so versteht es sich, dass ἐγγ. hier nicht das momentane specielle Hinzutreten (was bei zwei Orten auf einmal nicht wohl möglich ist) bezeichnet wird, um so mehr, als eine genaue Bestimmung erst nachfolgt. Vielmehr ist und bleibt ἐγγ. κλ. eine *allgemeine Bezeichnung des Angekommenseyns in der bethanischen Gegend* im Gegensatz zur *jerichuntischen*, und jene genauere Bestimmung enthalten erst die Worte πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαίων. Und so widerstreben Mk. und Luk. keineswegs der Annahme, dass Jesus erst, als er bereits eine Strecke über Bethania hinaus war, die Jünger absandte.

Der Frage aber, warum Jesus das Thier nicht lieber von Bethanien aus mitnahm (Str. 297) stellen wir die andre, warum er es nicht schon von Jericho aus mitnahm, gegenüber. Er brauchte es nicht zu seiner Bequemlichkeit, sondern nur erst, als das Volk sich mehrte, zum feierlichen Einzug [2]).

Strauss erzählt uns (p. 267 f.) dass „nach Mk. 11, 11 die „ὀψία bereits angebrochen war, als Jesus in Jerusalem ankam, „und es ihm *deshalb* nur noch möglich war, sich in Stadt und „Tempel *vorläufig umzusehen*." Nun lasse sich zwar leider nicht beweisen, dass *Joh.* den Einzug auf den Morgen verlege (was einen derben Widerspruch geben würde) doch habe man die Freude, fragen zu können, „warum Jesus, wenn er wirklich in Bethanien „über Nacht geblieben war, nicht früher von da aufgebrochen „sey, um in Jerusalem auch noch etwas, was der Rede werth „wäre, thun zu können." — Bekanntermassen kann Einer mehr fragen, als zehn gescheute Leute beantworten können. So möchten wir uns hier bei einer *docta ignorantia* bescheiden, und also bescheidentlich excipiren: warum Jesus so spät aufgebrochen sey, wüssten wir nicht; ohne Zweifel werde er die Absicht, die Strauss

---

2) Str. kombinirt die einzelnen ev. Berichte zu folgender Verdrehung. Den Abend, ehe Jes. nach Beth. kam, habe er schon Jünger nach Bethphage gesandt, dort ein Lastthier für den andern Tag zu holen. Das findet er dann mit Recht sehr sonderbar.

bei ihm voraussetzt, „auch noch etwas zu thun, das der Rede werth war,“ gar nicht gehabt haben, sondern habe vielleicht vorgezogen, lieber in Bethanien, das er nun verliess, noch etwas, das der Rede werth war, zu reden oder zu thun den Vormittag, ehe er wegging, als in Jerusalem, wo er den andern Tag noch genug thun konnte und that u. dgl. u. dgl. So *möchten* wir antworten; wir bewundern aber überdies die poetische Imagination als ob in Mk. stünde: „als Jesus ankam, war die *ὀψία* schon an- „gebrochen.“ Entweder hat Strauss die Worte „*καὶ εἰςῆλθεν* „*εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς καὶ εἰς τὸ ἱερόν. Καὶ περιβλεψάμενος* „*πάντα, ὀψίας ἤδη οὔσης τῆς ὥρας ἐξῆλθεν κλ.*“ so übersetzt: „*Und er ging nach Jerusalem u. s. w. und sah sich, da es schon Abend war, alles nur kurz an, und ging hinaus.*“ Eine solche Uebersetzung ist aber von einem solchen Manne nicht zu erwarten, in er *ὀψίας κλ.* weder zu *εἰςῆλθεν* noch zu *περιβλεψάμενος*, sondern vernünftigerweise nur zu *ἐξῆλθεν* bezogen werden kann. — Oder Strauss hat den Vers *nicht genau angesehen.* Er hat es gemacht, wie es nach B. B. die Evsten machten, wenn sie ihre Evv. abschrieben.

Es stimmen also die *Syn.* und *Joh.* in Betreff von Zeit und Ort völlig überein, und wir haben nicht nöthig, uns mit Paulus, Schleiermacher, Lücke und Sieffert zu der harten Annahme *zweier Einzüge in Jerusalem* zu zwingen.

2. Was nun die einzelnen Umstände bei dem Einzuge betrifft, so beweist uns erst Str. (279) dass das Vorhersagen Mt. v. 2 hier nicht als magnetische Clairvoyance zu fassen sey, sondern „es lasse sich der prophetisch-dogmatische Grund nachwei- „sen, warum sich hier das Fernsehen Jesu gerade als Wissen „um einen angebundenen Esel zeige.“ (Nämlich wegen *Gen.* 49, 11.) Er selbst hält natürlich das ganze für mythisch.

Dass *Joh.* zuerst von dem Jubel berichte, und alsdann erst, „wie Jesus zu dem Esel kam“ (Str. 273) wird niemand für einen Widerspruch mit den *Syn.* halten, die erst das Auffinden des Thieres und sodann erst die Art des Jubels beschreiben. Denn dass auch *Joh.* mit *seiner* Erzählungsweise nicht sagen wolle, Jesus sey während des Hosiannarufes zu Fusse gegangen, und erst nach dem Verstummen des Jubels (in Jerusalem?!) auf das Lastthier gestiegen, dies leuchtet ein.

Weiter, wenn *Luk.* zunächst von den *μαθηταῖς* erzählt, sie hätten Kleider auf den Weg gebreitet, so sieht selbst Str. (281) ein, dass *μαθηταί* hier im weiteren Sinne genommen sey, von allen denen unter der Menge, die Jesu förmlich anhingen.

Wenn aber Str. (282) die *Joh.* v. 9 ff. gegebene Notiz darum

bezweifelt, weil die Erweckung Lazari ja gar nie stattgefunden habe, so wissen wir, welche Beweiskraft diese Argumentation hat.

Endlich meint der Mann, der Mt. v. 15 erzählte kleine Vorfall müsse mit dem Luk. v. 39 f. erzählten nothwendig identisch seyn; es sey also ein Widerspruch in der Zeit. — *Nego majorem.* Konnten und mussten nicht bei *beiden* Veranlassungen die Feinde Jesu Einsprache thun?

3. Zwei Eselswitze haben wir bereits aus dem Munde von Strauss gehört. Doch weit entfernt, sich damit zu begnügen, erschöpft er vielmehr dies fruchtbare, reichhaltige Thema, um jenen Wurm und Spott der Leute, jenen Verachteten, vor dem man das Angesicht verbarg, auch an seinem Theile mit Hohn und Lästerung zu begrüssen. Folgendes sind in Kürze seine drei Sätze:

a) Nach Mt. ist Jesus auf zwei Eseln zugleich geritten. (Weidlich lächerlich gemacht p. 272.)

b) Mt. kam auf diese Ansicht, indem er in Sach. 9, 9 die Worte חמור ועיר בן־אתנות so albern missverstand, als sey in der Art von zwei Eseln die Rede, dass חמור der eine und עיר der andere wäre (p. 275).

c) „Man begreift nicht, wie sich Jesus das Vorwärtskommen „durch die Wahl eines noch nicht zugerittenen Thieres absichtlich erschweren mochte, welches gewiss manche Störung des „festlichen Zuges veranlasst haben wird" (276).

Wo erzählt nun Mt., dass Jesus auf beiden Thieren zugleich ritt? — In den Worten *ἐπάνω αὐτῶν* v. 7 liegt es nicht, wie schon Winer gezeigt hat; denn so gut man von dem, der auf einem Pferd geritten ist und ein andres nebenher mitführte, sagen kann: „er springt von den Pferden", so gut kann man von dem, der ein Füllen reitet, neben welchem das Mutterthier geht, ja das mittels des Mutterthieres geführt wird [3]), sagen, er sey *ἐπάνω αὐτῶν* gestiegen, da beide nun eng zusammengehören. So heisst es z. B. Act. 23, 24: *κτήνη τε παραστῆσαι, ἵνα ἐπιβιβάσαντες τὸν Παῦλον (scil. ἐπ᾽ αὐτά) διασώσωσιν.* — Aber Str., indem er sich gegen die wunderliche Ansicht von Fritzsche erklärt, als sey der Herr abwechselnd bald auf dem einen, bald auf dem andern Thiere geritten, macht selbst einen Schluss, der

3) Die Annahme Olshausen's, Jes. sey auf dem Mutterthier geritten, und das Füllen nebenher gelaufen, ist ja in direktem Widerspruch mit Mk. v. 2, Luk. v. 30. Richtig dagegen Paulus und Kuinoel.

noch viel unsinniger ist. Er sagt nämlich: „Ein genügender „Grund für Jesum, zwei Thiere holen zu lassen, lag nur darin, „wenn er auf beiden reiten wollte.“

So plump muss man die Sophisterei denn doch nicht treiben! Pag. 276 begreift er nicht, wie das noch nie gerittene Füllen ohne Störung vorwärts gegangen seyn werde. Wiewohl wir es nun nicht für ein *argum. ad absurdum* anerkennen, wenn Str. uns sagt, „Jes. müsste ja das Thier durch göttliche Allmacht in Ord- „nung gehalten haben“ (was die göttliche Allmacht am Ende noch vermöchte!) — sehen wir doch nicht ein, warum der Herr sich nicht auch natürlicher Mittel, wenn solche vor der Hand lagen, habe bedienen dürfen, warum er *ohne Noth* habe Wunder thun sollen. War das Mutterthier bei dem Füllen, so lag also allerdings „ein genügender Grund“, es mit herbeiführen, darin, dass mittels seiner das Füllen geführt wurde [4]).

Unter der Voraussetzung, dies sey geschehen, ist es dann ganz begreiflich: a) dass Luk. und Mk. bloss bemerken, es sey ein *noch ungebrauchtes Thier* gewesen, ohne die Art, wie Jesus sich (mit Hülfe des Mutterthieres) seiner bediente, anzugeben, da der letztere Punkt ihnen nicht besonders wichtig war. b) Dass *Joh.* auch nur im allgemeinen bemerkt, dadurch, dass Jes. auf einem *ὀνάριον* ritt, sey eine Weissagung erfüllt. c) *Mt.* dagegen, dem es darauf ankam, die Erfüllung der a. t. Weissagungen *genau* nachzuweisen, fand Sach. 9, 9 angegeben, der König Zion werde einreiten auf einem חמור. (hiemit war das Genus bestimmt) *und zwar* (ו ist ja offenbar epexegetisch) auf einem עיר בן־אתנות. Ihm war es merkwürdig, das der חמור woauf Jesus ritt, wirklich ein *ungebrauchtes Füllen* einer *als Lastthier gebrauchten Eselin* war. Dieses specielle Moment wollte er nicht untergehen lassen. So erzählte er ganz genau, wie es sich mit beiden Thieren verhielt.

Er hat also nicht die von Str. ihm aufgebürdete Albernheit begangen חמור für das eine und עיר für das andere Thier zu halten; sondern er hielt עיר für Epexegese von חמור, und er-

---

4) Dass Jes. überhaupt auf einem noch nicht gebrauchten Thiere ritt, hatte den Grund eines inneren Decorums darin, dass er, der König, der ein *neues*, *urkräftig sündloses Reich* gründete, auch auf einem neuen, noch unbelasteten Thiere einziehen musste. Str. kann freilich so etwas nicht einsehen. Er findet es „eitel und wunderlich“ (vgl. Gfr. h. S. I, 299) zweifelt auch, ob der Eigenthümer ein „noch saugendes Thier“ (wo steht, dass es noch saugte?) gutwillig werde hergegeben haben.

zählte nur, wie Jesus wirklich auf einem עיר geritten sey, ja auf einem עיר, neben welchem die אתון in der That nebenher geführt ward.

4. Bei dem Vorfall im Tempel findet Str. (II, 444) soviel Aehnlichkeiten mit dem späteren *Leiden in Gethsemane*, dass er meint, so etwas könne sich nicht wiederholt haben. Welches sind diese Aehnlichkeiten? Hier ergreift Jesu Seele die erste Erschütterung; dort zagt er in bängster Angst; hier erklärt er fest, dem Tode sich hingeben zu wollen; dort betet er „Vater ist's möglich u. s. w.“ Hier thut Gott eine feierliche Erklärung um des Volkes willen (Joh. 12, 30); dort kömmt ein Engel, Jesum zu stärken.

Aber auch in sich selbst soll der Vorfall unerklärlich seyn. Str. sagt (446) im ganzen richtig: „Die Gemüthsbewegung, in welche „Jesus gerieth, hing mit dem Begehren der Hellenen zusammen, „dass Jesus dadurch veranlasst wurde, an die baldige Verbrei-„tung seines Reiches in der Heidenwelt, und an die unerlässliche „Bedingung von dieser, an seinen Tod, zu denken.“ Wenn er aber fortfährt: [5]) „Je vermittelter und entfernter aber hienach „die Vorstellung seines bevorstehenden Todes Jesu vor die Seele „trat, desto weniger ist zu begreifen, wie sie ihn so stark er-„schüttern konnte“, so muss man ihn erinnern, dass die Vermittlung und Entfernung nicht zwischen dem Gedanken an den Tod und der Seele Jesu, sondern zwischen der Meldung der Hellenen und dem Gedanken an den Tod stattfand. Letzterer für sich, als er einmal in Jesu auftrat, war so unmittelbar, wie alle Gedanken, und die ganze Situation war wahrlich ergreifend genug. Jesus im Tempel, verworfen von seinem Volke, von den Heiden gesucht, entschlossen zum gewissen Tode.

Dass uns nicht weiter erzählt wird, was mit den Hellenen geworden sey, macht Str. (449) viel Herzeleid. Wir wollen hoffen, sie seyen nach dem Feste glücklich nach Hellas zurückgekommen — vielleicht reicher an Erkenntniss, als der Kritiker.

---

5) Auf Str. beruft sich wiederum Baur (p. 142) als auf seinen Gewährsmann für den Satz, dass „historisch betrachtet, gewiss der ganze Abschnitt „sehr unmotivirt und unklar sey.“

§. 98.

Verfluchung des Feigenbaums und zweite Reinigung des Tempels.

(Mt. 21, 10—22. Mk. 11, 12—26. Luk. 19, 45—48.)

Den Abend ging Jesus hinaus nach Bethanien, dort zu übernachten. Als er den andern Morgen in die Stadt zurückging, hungerte ihn, und er sah von ferne einen Feigenbaum, von dem sich zwar nicht der Jahreszeit nach, wohl aber nach den vielen Blättern, die er bereits getrieben, erwarten liess, er habe Feigen. Aber auch nicht eine einzige Feige fand sich. Da verfluchte Jesus, der nun vor seinem Tode nur das eine noch zu thun hatte, seine Wiederkunft zum *Gericht* durch Wort und Bild zu verkündigen, den Baum, dass er nimmer solle Früchte bringen in Ewigkeit. — Und er kam in den Tempel, und siehe, da sassen, wie einst, wieder die Viehhändler und Geldwechsler in dem Vorhof. Er, der sie einst ausgetrieben, zeigte, dass er jetzt kein anderer sey, als damals, und dass die gesteigerte Gefahr ihn nicht schrecke, Unrecht Unrecht zu heissen. Abermals trieb er sie hinaus; ja er strafte, härter als damals, den Unfug, indem er rief: „*Mein* Haus ist „ein Bethaus, und ihr habt eine *Mördergrube* daraus gemacht." (Vgl. dagegen Joh. 2, 16). Die Priester wagten in dem Augenblicke nicht, hindernd einzuschreiten. Jesus war vom begeisterten Volk umdrängt; Kranke wurden ihm gebracht, die er heilte; ja so gross war die Erregung, dass selbst Kinder das „Hosianna dem Sohne Davids" den Alten nachjubelten. Endlich traten die Priester und Sadducäer mit dem ganzen Pomp ihres Ansehens herzu, und thaten die stolze Frage, „ob Jesus höre, was diese Kinder sagten" — gleich als ob das blosse Hören schon genug seyn müsste, von der Falschheit und Gottlosigkeit jener Ausrufungen sich zu überzeugen, und als setzten sie schonend voraus, Jesus habe die Blasphemie wohl nicht *gehört*, da er ihr sonst sicher würde gewehrt haben. So hofften sie ihn durch Konvention und Höflichkeit zu *nöthigen*, dass er selbst dem Lärm wehrte. Er aber verstand die Feinheit wieder einmal sehr schlecht, und sagte ganz trocken, „jawohl habe er alles gehört und verstanden. Es sey auch ganz recht; schon David habe ja gesagt, dass *Gott sich* aus dem Munde der Unmündigen Lob (ein Rühmen seiner Kraft) bereitet habe." — Den Abend ging Jesus wieder nach Bethanien hinaus, und wie sie an dem Feigenbaume vorbeikamen, siehe, so war er dürr. Petrus machte Jesum aufmerksam, dass der Baum wirklich verdorret sey, und auch die übrigen Jünger verwunderten sich. Er aber redete zu ihnen von der Kraft des weltüberwindenden, weltrichtenden Glaubens und des Gebetes.

---

1. **Eine wirkliche Differenz in Bezug auf Akoluthie findet hier zwischen *Mt.* und *Mk.* statt. *Mt.* erzählt allerdings so, als habe sich die Tempelreinigung unmittelbar an den Einzug in Jerusalem angeschlossen, und als sey den Mondtag Morgen der Feigenbaum verflucht worden. Mk. dagegen berichtet, dass Jesus den Mondtag Morgen den Feigenbaum verfluchte, *hierauf erst* den Tempel reinigte, und bei der Rückkehr (Mondtag Abend) den Feigenbaum verdorrt fand. Wir finden also:**

	Mt.	*Mk.*
Sonntag	Einzug	Einzug
	Tempelreinigung	
	Nach Bethanien	Nach Bethanien
Mondtag	Verfluchung des Baums.	Verfluchung des Baums.
		Tempelreinigung.
		Nach Bethanien.
		Der Baum verdorrt.
Ein anderer unbestimmter Tag	(Frage Mt. 21, 23.)	Frage Mk. 11, 27.

Hier ist nichts weiter zu lösen. Es bleibt dabei, dass Mt. die Tempelreinigung in einem Zuge mit dem Einzug erzählt hat. Und darüber ist denn auch weiter gar keine Frage aufzuwerfen, wer genauer erzähle, Mt. oder Mk.? Denn Mk. giebt durchweg bestimmte Data; während Mt. eben nur Begebniss an Begebniss reiht. Eben darum darf man ihn auch nicht anklagen, er erzähle irrthümlich oder falsch. Er erzählt vielmehr nur eben so, wie er erzählen *will.* Ihm und seinen Lesern kam schlechterdings nichts darauf an, zu wissen, ob die Tempelreinigung noch am Tage des Einzugs oder am darauffolgenden Tage stattgefunden habe. *Mk.* giebt Bilder; *er* malt gerne. *Mt.* dagegen hatte keinen Grund zu sagen, dass Jesus, nachdem er in Jerusalem eingezogen, ohne etwas Besonderes zu thun, wieder hinaus und den anderen Tag wieder hereingezogen sey. Deshalb schliesst er *arglos und unbesorgt* die Tempelreinigung sogleich an, und meldet alsdann, dass Jesus nach Bethanien ging, dort zu übernachten. — Nun erinnert er sich des *Vorfalls mit dem Feigenbaum.* Er *holt diesen nach,* und sagt nur, dass die Verfluchung desselben „πρωΐας" geschah, des „Morgens." Er sagt weder, dass es den Morgen vor der Tempelreinigung, noch dass es den Morgen darnach geschehen. Dem *Scheine* nach, so wie die Worte dastehen, kann man an letzteres denken (in Widerspruch mit Mk.). In diesem πρωΐας aber die *bestimmt beabsichtigte Nachricht* zu finden, „es sey den *folgenden* Morgen gewesen", wäre ebenso falsch, als zu übersetzen: „Am „Morgen — — *hatte* Jesus gehungert, und *hatte* gesagt — — — „und nun (des Abends) *war* der Feigenbaum verdorrt." Diese *bestimmte Uebereinstimmung* mit Mk. lag ebensowenig, als jener *bestimmte Widerspruch* im Plane des Mt. Sondern er giebt nur ganz einfach die zur Scenerie des Vorfalles gehörige Notiz, dass die Verfluchung bei einem morgentlichen Gang nach Jerusalem

geschah. Wann und an welchem Tag, daran lag dem guten Mt. auf der Welt nichts. So sagt er auch nur, der Feigenbaum sey wirklich sofort verdorrt, während Mk. genau beschreibt, *wie* und *wann* ihn die Jünger verdorrt fanden. — Auch v. 23 schliesst Mt. die Frage der Aeltesten und Hohenpriester mit der laxen Formel *καὶ ἐλθόντι αὐτῷ εἰς τὸ ἱερόν* an, ohne eine bestimmte Zeit anzugeben.

2. In jenem Vorfalle mit dem Feigenbaum begegnen wir vornehmlich dreien Schwierigkeiten. Erstlich begreift man nicht, wie Jesus im März oder April auf Feigen rechnen konnte, da die früheste Art derselben erst im Juni reift. Zweitens ist gleichwohl wieder die Bemerkung des Mk. *οὐ γὰρ ἦν καιρὸς συκῶν* auffallend; denn war es in der Ordnung, dass der Baum keine Feigen trug, wie konnte ihn Jesus darüber gleich als zur Strafe verfluchen? Drittens soll auch hievon abgesehen das Verfluchen eines vernunftlosen Baumes zwecklos, unmoralisch, ja ein Akt unwürdiger Leidenschaftlichkeit seyn.

Die erste dieser Schwierigheiten hat Str. allzu nachsichtig ignorirt, um die zweite (II, 227 ff.) schärfen zu können. Er beruhigt sich bei der Erklärung von Paulus, dass die „Winterfeige" (späte Kermuse) im Spätherbst Knöpfe ansetze, die erst im Frühjahr reifen, und so meint er (II, 131) „um die Osterzeit „konnte die dritte Frucht des Feigenbaums (soll wohl heissen: Frucht „des dritten Feigenbaums!) hie und da auf einem Baum ange„troffen werden." — Aber Paulus hat jene Notiz einzig aus der Stelle *Plin.* 16, 27 [1]), von welcher es jedenfalls zweifelhaft bleibt, ob sie auch in Betreff von Palästina Geltung habe. Der Reisende Shaw (p. 296) berichtet uns speciell von Palästina vielmehr nur dies, dass die späte Kermuse im Herbste nach der Entblätterung des Baumes reife, und *bei gelindem Wetter zuweilen* bis in's Frühjahr hängen bleibe. (Und auch dies fand offenbar nur dann statt, wenn man sie nicht vom Baume aberndtete, welches jedoch bei der Kermuse in der Regel geschehen muss, und nur bei der Boccore, die von selbst abfällt, vgl. *Nah.* 3, 12, unterlassen werden konnte.) — Schon hienach konnte Jesus nicht mit solcher Bestimmtheit erwarten, er werde um die Osterzeit, wo in Palästina der Frühling fast zu Ende geht, zufällig noch ein paar hängen gebliebene Spätkermusen (noch dazu auf einem vogelfrei am Wege stehenden Baum) antreffen. Und dies erhellet

1) Seri fructus per hiemen in arbore manent, et aestate inter novas frondes et folia maturescunt.

vollends daraus, dass nach Mk. v. 13 der *Blattreichthum* des Baumes Jesum auf den Gedanken bringt, der Baum müsse Früchte haben. Dies passt auf die Späkermuse gar nicht, deren Früchte gerade in der Zeit der Entblätterung reifen. Dass an die erst im August reifende *Frühkermuse* noch weniger zu denken sey, ist klar. Ja selbst an die *Boccore,* die schon im Juni reift, wird man im März oder April nicht denken können.

Hienach fällt nun die *zweite* Schwierigkeit, nämlich wie Mk. sagen könne: *οὐ γὰρ ἦν καιρὸς συκῶν,* zum guten Theile hinweg; wenigstens sehen wir bereits so viel, dass diese Bemerkung *völlig richtig* war. Ob auch *zweckmässig,* ist eine andere Frage, und fällt zusammen mit der Untersuchung, *wie denn Jesus sich habe nach Feigen umsehen können zu einer Zeit, wo es nach dem Laufe der Natur keine geben konnte.*

Hier dürfen wir nun die Worte bei Mk. *καὶ ἰδὼν συκῆν ἀπὸ μακρόθεν* ἔχουσαν φύλλα und die auch bei Mt. nicht fehlende Erwähnung der φύλλα, die der Baum hatte, nicht übersehen. Bekanntlich setzt der Feigenbaum zuerst Knöpfe (*involucra* der Blüthen und Samen) an, und treibt darnach erst Blätter. Sind nun die Blätter zu einer gewissen Grösse und Menge gelangt, so darf man hoffen, wenigstens einige reife Feigen zu finden. Sollte aber der Baum Blätter haben, und dennoch *gar keine* Feigen (weder reife noch unreife) so ist dies ein Zeichen, dass er ein schlechter, unfruchtbarer Baum ist, der *gar kein Fruchtholz angesetzt hat,* und an einem solchen Baum ist auch nicht zu erwarten, dass Feigen nachkommen.

Also nicht die *Jahreszeit,* sondern der für die Jahreszeit auffallende *Blattreichthum* jenes Baumes liess Jesum erwarten, sicherlich Fruchtansätze und darunter (bei der Grösse und Menge der Blätter) wohl auch schon reife Früchte zu finden. Nun fand er aber nicht nur keine reifen Früchte, sondern überhaupt keine Ansätze. — War also auch das nicht abnorm, dass in der damaligen *Jahreszeit* noch keine *reifen* Feigen sich fanden [2]; so war

---

2) Wir sehen nun, weshalb Mk. die Worte *οὐ γὰρ κλ.* nachbringt. So gedankenlos, wie ihn Str. macht, *kann* er nicht gewesen seyn, dass er dasjenige, was er v. 14 als *Veranlassung einer Verfluchung* nennt, v. 13 als *natürlich und in der Ordnung* sollte dargestellt haben. Er müsste, was er *nachher* (v. 14) schreiben wollte, *vorher* (v. 13) schon wieder vergessen, und dann *dennoch* geschrieben haben!! — Vielmehr schreibt Mk. an Leser (in Italien oder sonst wo, jedenfalls in Ländern, wo Feigen wuchsen) die da *wussten,* dass man an Ostern auf reife Fei-

doch jedenfalls dies eine Abnormität, dass der Baum *so viele Blätter getrieben hatte, ohne einen einzigen Fruchtansatz.*

Dieser Baum nun erschien Jesu als ein bedeutungsvolles Bild des falschen Israel. Auch bei Israel war nicht die Zeit, *Früchte* zu erwarten; aber das, was man erwarten konnte, war, dass mit den Früchten auch der *Schein der Fruchtbarkeit* fehlen würde. Wie der Feigenbaum in normalem Zustande zu einer Zeit, wo er noch keine Früchte hatte, auch keine Blätter haben sollte, so sollte das Volk, das noch nicht geheiligt war, auch nicht sich heilig stellen, sondern Busse thun. Statt dessen glich es jenem *abnormen* Feigenbaume, der zu einer Zeit, wo man es gar nicht verlangen konnte, von weitem schon den *Schein* der höchsten Fruchtbarkeit und Entwicklung darbot, bei näherer Besichtigung aber sich voll bittrer Blätter und ohne allen edlen Trieb, ohne Tragholz zeigte.

Jesus weissagte hier in einer *symbolischen Handlung.* Er sprach über jenen Baum den Fluch, und liess den Baum im Laufe dieses Tages verdorren. Welchen Zweck nun dies Wunder hatte? Wer den Zweck noch nicht sieht, ist blind. Denselben Zweck, den die Rede Mt. 24 hatte. Hienach ist nicht nöthig, auf die Einwürfe von Strauss (p. 225 ff.) näher einzugehn. — Weil Jesus verbiete, eine Stadt voll unwissender Samariter durch Feuer zu vertilgen, und ihnen allen Weg zur Busse abzuschneiden, *darum* soll er kein „Strafwunder" haben thun dürfen! (p. 225.) — Hier scheint Str. eine Möglichkeit der Besserung in dem Feigenbaume anzunehmen, und zu verlangen, Jesus habe dem Baum eine Predigt halten sollen. Gleich darauf findet er aber das „Strafwunder", gerade deshalb „unmoralisch", weil der Baum *keiner* Besserung fähig gewesen. — Sodann konjekturirt er, Jesus habe vor lauter Zorn, keine Feigen zu finden, „sich gegen „den leblosen Gegenstand so ereifert", „das werde mit Recht „als Mangel an Bildung ausgelegt, ja für roh und unwürdig an„gesehen." Allein die Konjektur, Jesus habe vor „Erbosung" seinen Hunger nicht stillen zu können, den Baum verflucht, ist an

---

gen nicht rechnen durfte. Von ihnen erwartet er den Einwurf: „Aber „wie? entwickeln sich denn in Palästina die Feigen so früh, dass man „an Ostern beblätterte Bäume antrifft, und auf Früchte rechnen darf." Ihnen giebt er die Notiz: „Es war damals auch gar nicht die Zeit der „Feigen" — hiemit hat er aber denen, die das Wachsthum der Feigen kennen, schon implicite gesagt: „der Blätterreichthum selbst, den ich „v. 13 genannt, war also etwas abnormes."

sich so roh, unwürdig, ja gemein und lästerlich, dass sie selbst aus Wahnwitz entsprungen scheint. — Sodann tritt der Advokat der Gergesener wieder auf, und nimmt sich (p. 226) des Eigenthümers an, der seinen Feigenbaum verlorer. Der der Welt das ewige Leben gab, wird wohl das Recht gehabt haben, einen am Weg den Wanderern preissgegebenen Feigenbaum, *der überdies gar kein Tragholz hatte*, der Welt rauben zu können!

Gegen unsere „symbolische Erklärung" weiss er nichts zu sagen, als dass „Jesus sich alsdann darüber hätte erklären müssen." Das hat Jesus aber auch wirklich, wie wir sehen werden, gethan (Mt. 24, 32). Zuvor schon war den Jüngern die Vergleichung des ungläubigen Israel mit einem „unfruchtbaren Baume, „der abgehauen wird und verdorret" geläufig (Mt. 3, 10; 7, 19; Luk. 13, 6 ff.) [3]). Jetzt sprach Jesus thatsächlich den Fluch aus; eine Erläuterung gab er für den Augenblick nicht, reizte dadurch aber die Aufmerksamkeit der Jünger nur um so mehr, und bereitete sie vor zum Verständniss dessen, was er über das Gericht (Mt. 24) weiter zu sagen beabsichtigte.

3. Bei der Tempelreinigung entstehen die beiden Fragen, *ob eine Wiederholung* möglich, und *warum die* Syn. *und* Joh., *jeder nur die eine Tempelreinigung berichten.* Die Bejahung der ersteren Frage hat auch nicht die mindeste Schwierigkeit. Sieht man beide Fakta in der Lücke-De Wette'schen Synopsis nebeneinandergedruckt, fasst man sie also *abstrakt* aus dem übrigen Leben des Herrn heraus, und sieht ab von allem dazwischenliegenden, so kann man sich freilich eines Staunens, wie Jesus zweimal so ganz dasselbe sollte gethan haben, nicht erwehren. Betrachtet man aber beide Handlungen, wie sie lebendig am Anfang und Ende des öffentlichen Wirkens Jesu stehen, so sieht man nicht ein, welche Schwierigkeit, sey es, in jeder Tempelreinigung für sich, sey es in ihrer Wiederholung, liegen sollte. Dass der eben erst auftretende Prophet, den Priestern noch unbekannt, jene That sich erlauben konnte, ist anerkannt. Sie erschien als keineswegs unrecht, vielmehr war sie gewiss im Sinn aller Besseren, und so sehen wir, wie Jesu keine ernstlichen Vorwürfe gemacht werden [4]). Seit jener Zeit scheint der Unfug wirklich unterblie-

---

3) Str. führt selbst p. 235 diese Stellen an; anstatt aber daraus zu schliessen, dass also eine *augenblickliche* Erklärung jener That nicht nöthig war, meint er vielmehr nach seiner Art, die Verfluchung des Feigenbaums sey eine aus jenen Parabeln entstandene Mythe.

4) Um so grundloser ist, wenn Str. I, 730 meint: „bei seinem besonnenen

ben zu seyn; wenigstens dürfen wir das kühnlich daraus folgern, dass Jesus bei keinem Festaufenthalt in Jerusalem sich zu erneuter Reinigung veranlasst findet. Bei dem letzten Osterfest aber sind die Käufer und Verkäufer wieder da. Wie wenn die Priester Jesu zum Trotz, und *um ihn zu neuer Austreibung zu reizen*, den Skandal absichtlich wieder eingeführt hätten? Jedenfalls bleibt es stehen: hat Jesus jetzt am Ende seiner Laufbahn den Unfug wieder vorgefunden, so konnte er ihn ebensowenig gutheissen, als früher; auf die Gefahr hin, den nun bereits vorhandenen Hass der Feinde auf's höchste zu steigern, musste er, was er einst gethan, wiederholen. — Dass er die alte That mit geschärfter Strafrede wiederholt habe, davon finden wir in Mt. 21, 13 und par. (vgl. mit Joh. 2, 16) eine unbefangene und um so sicherere Spur.

An sich war die Wiederholbarkeit also möglich. Aber warum erzählen nicht *alle* Evsten *beide* Fakta? — Weshalb die *Syn.* die erste Tempelreinigung nicht erzählen, ist sehr klar. Sie fangen ja ihre Geschichte erst mit dem Aufenthalte Jesu in Kapernaum an. Daher aber, dass sie die erste Tempelreinigung nicht erzählten, ist es nun wiederum zu erklären, weshalb sie eine boshafte und absichtliche Veranstaltung *neuer* Tempelverunreinigung durch die Priester, falls eine solche wirklich (wie wir annahmen) stattgefunden haben sollte, nicht als solche (als zweite) berichten konnten. — *Joh.*, der Jesu Geschichte vom ersten Osterfest an verfolgt, erzählt die erste Tempelreinigung. Ebendeshalb findet er es nicht noth, auch die zweite zu berichten. Zwar war sie mit ein Moment der Steigerung der *σκοτία*. Doch war sie immer nur *äussere Provocation;* sie diente nicht, wie Lazari Erweckung, den inneren Charakter des Hasses gegen Jesum zu erklären. Deshalb überging sie *Joh.*, der die *innere* Steigerung der *feindseligen Gesinnung* durch Jesu ganzes Leben hindurch verfolgt hatte, dem aber nun, wo er einmal beim Mordplan, dem Resultate jener Gesinnung, angelangt war, alles daran lag, die letzten Reden des Herrn, das letzte herrliche, wundersame Leuchten des Lichtes in der Finsterniss, zu beschreiben. — Durchweg finden wir, dass *Joh.* nur die *inneren* Momente des Kampfes (die Steigerung der licht-liebenden oder licht-hassenden *Gesinnung*) angiebt. All jene *äusseren Anhäckelungen*, wie z. B. *Mt.* (22, 15 ff.) sie berichtet, übergeht er [5]).

„Takte werde Jesus schwerlich so früh einen so gewaltsamen Akt ausgeübt haben."

5) Cap. 12, 37—50 giebt er noch einmal eine Uebersicht über den Eingang,

§. 99.

Jesu Verantwortung über seine Vollmacht. Gleichnisse.

(Mt. 21, 23—22, 14. Mk. 11, 27—12, 12. Luk. 20, 1—19.)

Als Jesus im Tempel lehrte, traten nun förmlich die Hohenpriester und Aeltesten zu ihm, ihn zu befragen, welche Vollmacht und Berechtigung er zu dieser seiner ganzen Wirksamkeit habe. In Form einer Gegenfrage berief er sich auf das Zeugniss Joh. des Täufers. Indem er nämlich fragte, ob dessen Taufe von Gott gewesen oder nicht, stellte er ihnen das Dilemma, entweder auch ihn, von dem Joh. gezeugt, anzuerkennen, oder Joh. gegen das einmüthige Bewusstseyn des Volkes zu verstossen. Diese Gegenfrage blieb unbeantwortet. Jesus aber knüpfte an die Erwähnung Johannis das Gleichniss von zwei Söhnen, indem er die Zöllner und Huren, die auf Johannis Predigt hin Busse thaten, mit einem widerspenstigen Sohne, der sich nachher zum bessern besinne, die Priester und Aeltesten dagegen mit einem Sohne verglich, der zu *Worten* des Gehorsams sogleich bereit sey, sie aber nicht *ausführe*. — Alsdann strafte er offen ihre Bosheit durch das Gleichniss von den rebellischen Weingärtnern, welche alle vom Herrn des Weinbergs abgesandten Boten und zuletzt auch den eigenen Sohn desselben tödteten. Und da sie das Gleichniss nicht verstanden, nannte er sich gerade heraus den von den Bauleuten verworfenen Eckstein (Ps. 118, 22), und kündigte ihnen an, das Reich würde von ihnen genommen werden. — Da hätten sie ihn gerne sogleich ergriffen, aber sie fürchteten das Volk. — Jesus aber redete weiter zu ihnen, und sprach das Gleichniss von den zur Hochzeit des Königssohnes geladenen, welche, anstatt über solche Freundlichkeit und Gnade sich zu freuen, vielmehr entweder nicht kamen, oder gar in *blinder Bosheit* die königlichen Boten tödteten, worauf der König laden liess, wer eben auf der Strasse zu finden war, nur mit der Bedingung, dass sie von ihm selber das hochzeitliche Kleid annehmen und anlegen mussten. Der Gast, welcher, dies Kleid verschmähend, dennoch sich eindrängen wollte, wurde eben so gut bestraft, als jene, die gar nicht erschienen, durch ihre Thorheit bestraft waren.

---

1. Diese Vorfälle und Gleichnisse haben keine weitere Schwierigkeit. Ein dem letztgenannten Gleichniss ähnliches hatte Jesus

---

den Jesus gefunden, und giebt als Grundgesinnung der σκοτία das selbstsüchtige Trachten nach der eigenen δόξα an, stellt dagegen Jesum dar als den, der nie das Seine, sondern stets die Ehre des Vaters gesucht habe. Er macht dies klar an einer, bei irgend einer bestimmten Veranlassung gesprochenen Rede des Herrn. — Dass diese nicht frei von Joh. zusammengetragen, sondern bei einem bestimmten Anlass gesprochen sey, sieht Str. (I, 683) ganz richtig, erkennt auch an, dass jener Anlass nicht unmittelbar nach Joh. 12, 20—36 stattgefunden haben kann (so dass Jesus wieder umgewendet wäre) sondern vielmehr *nicht angegeben wird*. Das einzige, was ihn choquirt, sind die „vielen Reminiscenzen" aus andern joh. Reden. Darüber s. unten *Theil II.*

schon bei dem Luk. 14 berichteten Pharisäersmahl (vgl. §. 83) gesprochen. Aber dort war von einem einfachen Mahle, nicht von einer königl. Hochzeit die Rede; dort geschah den Einladenden kein Leid, sondern die Einladung wurde nur eben nicht angenommen; dort wurden nicht „alle, die auf dem Wege waren, Gute und Böse“ als Ersatz für die Nichtkommenwollenden geladen, sondern der Gegensatz ist vielmehr der zwischen Reichen und Bettlern. So ist schon äusserlich betrachtet unser Gleichniss eine *wesentliche Umbildung* des Luk. 14 erzählten. Der innere Unterschied ist aber noch eklatanter. Dort geht Jesus aus von dem *moralischen* Satze, dass man nicht *geben* müsse, um *wieder zu empfangen*, sondern aus freier Liebe. Nachdem er diesen Satz in einem kurzen Bilde (Luk. 14, 12 ff.) ausgesprochen, giebt ihm eine dazwischen geworfene Erinnerung eines Gastes an das „ewige Leben“ Veranlassung zu zeigen, wie es bei *Gott* eben so sey, wie auch er aus *freier Gnade* beselige, und deshalb auch nur die, die sich als Bettler und bedürftig fühlten, geschickt und geneigt wären, Gottes Gnade anzunehmen. — Hier dagegen war jener Ausgangspunkt von der *Moral* nicht gegeben. Der Grundgedanke ist hier, nicht bloss die *Ungeneigtheit* der *Selbstgerechten*, sondern die *blinde Bosheit* der *verstockten Feinde Christi* zu schildern, und alsdann erst (bei dem Zug von dem „hochzeitlichen Kleide“) zu zeigen, wie auch für die, die nicht in *blinder Wuth* alles Göttliche *hassten*, sondern gerne zu Gott kommen wollten, es noch eine wichtige Frage sey, ob sie auf die rechte Art (durch Annehmen der Gnade Gottes) oder auf die falsche (in Selbstgerechigkeit) den Eingang in Gottes Reich zu finden hofften.

§. 100.

Verfängliche Fragen.

(Mt. 22, 15—46. Mk. 12, 13—37. Luk. 20, 20—44.)

Jetzt galt es, alles aufzubieten, um Jesu gefährliches Ansehen auf jede Weise zu erschüttern, und ihm, von welcher Seite es irgend möglich war, beizukommen. Zunächst verbanden sich etliche der Pharisäer mit etlichen von der herodianisch-römischen Partei, und legten Jesu die Frage vor, *ob es* (vor Gott und nach göttlichem Gesetz) *Recht sey, dem römischen Imperator Steuern zu entrichten.* In der That war es göttliches Gesetz, dass Israel als theokratisches Volk nur Jehovah für seinen König anerkennen durfte; jede Dienstbarkeit war nur in Folge besonderen göttlichen Strafgerichtes eingetreten, und stets, besonders aber seit der makkab. Zeit galt es als theokratische Tugend und als Bethätigung des Glaubens und als durchaus Gott wohlgefällig, das Joch der Heiden abzuschütteln. Hienach würde Jesus, hätte er den Census gutgeheissen, geradezu gegen alle theokratischen Be-

griffe verstossen haben. Missbilligte er ihn aber, so waren die Herodianer zugegen, die ihn darauf hin gerichtlich anklagen konnten. — Was that Jesus? Er richtete jenen Punkt heraus, dass alle Dienstbarkeit *göttliche Strafe* sey [1]). Er liess sich die Censusmünze zeigen, und wiess auf das Bild des Kaisers, d. i. darauf, dass *faktisch* das Volk unter Botmässigkeit des Kaisers gekommen sey. Dann sprach er: *Gebet* dem Kaiser, was bereits faktisch [2]) *sein* ist, und gebet *Gotte,* was *Gottes* ist (d. h. eben die Busse, die er durch Zulassung der Fremdherrschaft wecken will, und durch deren Stattfinden allein Israel wieder das theokr. Recht auf politische Selbständigkeit erlangt). Da wunderten sie sich, und liessen Jesum gehen. — Auch die Sadducäer versuchten sich nun an ihm mit einer Frage, womit sie ihn rathlos, ja wohl zum Gespötte zu machen hofften. Sie, die an keine Auferstehung glaubten, fragten ihn, wie es in der Auferstehung mit einem Weibe seyn werde, das hienieden nach einander sieben Männer gehabt? welchem derselben sie angehören würde? — Diese Frage vernichtete Jesus, indem er das Zerrbild von Auferstehung, welches derselben zur Voraussetzung und Unterlage diente, zerriss. Nicht zur Wiederholung dieses Lebens würden wir auferstehen, sondern zu einem Leben anderer Art, wo alles fleischlich-sexuelle Verhältniss hinwegfalle. Ihre Leugnung der Auferstehung aber nannte er schriftwidrig; denn gesetzt, Abraham, Isaak und Jakob wären wie Vieh dahin gegangen, um ewig nicht mehr zu seyn — wie könne sich dann Gott Jahrhunderte nach ihrem Tode noch *ihren* Gott nennen. Das sey nur denkbar, wenn sie „Gotte lebten" [3]).

Als nun die Pharisäer sahen, wie den Sadducäern ihr Versuch miss-

---

1) De Wette meint, Jesus wolle nur sagen, „dass das Steuer- und Münzwesen mit dem göttlichen Rechte nichts gemein habe." — Das konnte Jesus, *der das a. T. als Gottes Offenbarung anerkannte,* nicht ohne weiteres sagen. Auch liegt jener Gedanke in Jesu Worten auf keine Weise ausgedrückt. Das Hinzeigen darauf, dass die im Lande kursirenden Münzen *kaiserlichen Gepräges* waren, konnte doch nichts anderes wollen, als auf die *faktische,* mithin von Gott selbst zugelassene Fremdherrschaft zu weissen.

2) *Τὰ τοῦ Καίσαρος,* hiemit ist zunächst die *Münze,* und dann alles, was wie diese ein faktischer Beleg der kaiserlichen Macht ist, gemeint.

3) Str. (I, 646) findet diese Argumentation „ganz im Geist und Ton dama-„liger rabbinischer Dialektik." In jener Benennung Gottes sey keine Andeutung eines „fortdauernden individuellen Verhältnisses Jehovah's zu je-„nen Männern" enthalten, sondern nur der Gedanke, dass „Jeh., wie er „der Schutzgott dieser Männer gewesen sey, so fort und fort auch für „ihre Nachkommen es seyn werde." — Und doch wird Gott (Ex. 32, 13. Deut. 9, 27) aufgefordert, jenen Männern das ihnen gegebene Versprechen zu halten. Und doch ist von einem Versammeltwerden zu den Vätern die Rede; ein blosses Hier- und da zerstreut *begraben werden* konnte aber doch nicht „Sammeln" genannt werden. — Der Name drückt immer das *bleibende Wesen* dessen aus, der ihn trägt. Niemand, am wenigsten Gott, wird sich also nach *absolut vergangenen* Dingen nennen, sondern nur nach solchem, was eine *bleibende und wesentliche Beziehung* zu ihm hat.

glückt war, traten sie eiligst herzu, um noch vor den Augen Jener Jesu eine Frage vorzulegen, die er gewiss nicht lösen sollte, und so ihre Ueberlegenheit vor den Sadducäern, die ihn nicht zu besiegen vermocht, an den Tag zu legen [4]. Einer unter ihnen, ein Gesetzeskundiger, fragte, welches unter allen einzelnen Geboten das grösste sey. Die Beantwortung dieser Frage setzte eine genauere Bekanntschaft mit dem Gesetze voraus, als sie jener auf seine Belesenheit und Gelehrsamkeit stolze *νομικός* dem „ungebildeten Jesus" zutrauen mochte; ja mochte nun Jesus antworten, was er wollte, so gedachte er, der Wohlbeschlagene und Sattelfeste im mosaischen Recht, ihm leichtlich Einwürfe machen, ihn mit Gelehrsamkeit (gleich als aus dem *corpus juris*) überrumpeln, und so konfundiren und öffentlich als Ungelehrten prostituiren zu können. Aber der, in welchem Gesetz und Propheten erfüllt waren, nannte ein Gebot, das wirklich alle Gesetzeserfüllung beschlossen enthielt, und insofern gewiss das grösste war, als es alle *ἐντολάς*, grosse und kleine, mit in sich befasste, das Gebot nämlich, Gott absolut und den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Solche Antwort überraschte den *νομικός*, und zwar nicht bloss seinen Verstand, sondern es schnitt noch etwas tiefer ein. „Brav, Lehrer" rief er, „du hast wahr geantwortet. Ja, es ist „nur ein Gott, und ihn sollen wir über alles lieben, und den Nächsten zu „lieben, ist besser denn alle Opfer." Da Jesus sah, wie der Mann aufrichtigen Sinnes über der Wahrheit der Sache die Sache seines Stolzes ganz vergass, sprach er: „du bist nicht ferne vom Reiche Gottes." Die Pharisäer aber, da sie diesen Ausgang des Gespräches sahen, zogen sich zurück, und fragten Jesum nicht weiter [5].

Nun aber beschloss der Herr, seinerseits an die Pharisäer eine Frage zu richten. Er wandte sich an einen im Tempel beisammenstehenden Haufen derselben, und fragte, wie doch David, dessen *Sohn* der Messias seyn solle, ihn seinen *Herrn* nennen könne. Diese Frage, wodurch sie Jesus auf die Gottheit des verheissenen Messias hinführte, vermochten sie nicht zu beantworten [6].

---

4) Nicht aber, wie De Wette meint, um „ihren Grimm darüber, dass er „einen Sieg über die Sadducäer davongetragen, auszulassen." Darüber werden sie nicht sehr grimmig gewesen seyn. Vielmehr haben wir hier zwei gegeneinander neidische Parteien, die *beide* gegen Jesum kämpfen, deren *jede* aber wiederum sich freut, wenn nicht der anderen, sondern nur ihr selbst der Sieg gelingt. — Str. (I, 650) sieht ein, dass De Wette's Annahme irrig ist, meint aber, hiemit sey der Evst geschlagen, welcher von einem solchen Streben der Phar., die Sadd. zu *rächen*, deutlich berichte.

5) *Mt.* berichtet bloss Jesu Antwort; ihm ist es nur darum zu thun, *Jesu Ueberlegenheit* zu zeigen. *Mk.* hat uns das specielle Ende des Vorfalles — ganz seiner malenden Weise getreu — berichtet. Darauf reducirt sich die „bedeutende Verschiedenheit" (De W.) in beiden Berichten. Denn dass Mt. die Stelle *Deut.* 6, 5 von *ἀγαπήσεις*, Mk. von *ἄκουε* an citirt, wird wohl Str. selbst nicht *im Ernste* für eine unvereinbare Divergenz halten.

6) Die deutliche Beziehung von Ps. 110 auf 2 Sam. 7; 1 Chron. 17 ist un-

§. 101.

Grosse Strafpredigt. Groschen der Wittwe.

(Mt. 23, 1—39. Mk. 12, 38—44. Luk. 20, 45—21, 4.)

Nunmehr begann Jesus vor allem Volke recht eigentlich und ausdrücklich die Schriftgelehrten und Pharisäer in ihrer Blösse hinzustellen. Er warnte als treuer Hirte das Volk vor jenen, die den *Stuhl* Mosis zwar einnähmen, aber in antitheokratischem, antigöttlichem Geiste nicht die Ehre Gottes, sondern nur das Ihre suchten, und ihre Hirtenstellung auf scheusliche Art zu ihren selbstischen Zwecken missbrauchten, und das Volk, sich zu irdischem Vortheil, auf den Weg des Verderbens leiteten. Ueber sie, die

---

verkennbar. Nicht David, weissagt Nathan, soll dem Herrn, sondern der Herr will dem Samen Davids ein Haus bauen; der Same Davids soll im Sohnesverhältniss zu Gott stehen. Wenn Salomo 1 Kön. 8, 26 f. nach Erbauung *seines* Tempels bittet, *Gott* möge die dem David gegebne Verheissung erfüllen, *denn* sein steinerner Tempel sey noch keine wahre volle Erfüllung derselben, so zeigt sich bei Salomo schon eine sehr tiefe Einsicht in den Sinn jener nathanischen Weissagung. Dann darf es uns von vorneherein auch nicht wundern, *bei David selbst* eine zur bewussten Einsicht erwachende Ahnung zu finden, dass Nathan's Weissagung auf einen mit göttlicher Ehre bekleideten Nachkommen weise; (obwohl das *Wort* „Same“ collektivisch ist, konnte doch die von diesem Samen geweissagte *Sache* nicht in einer Vielheit von Individuen ihre Erfüllung finden, sondern als Träger ihrer schliesslichen Erfüllung musste nothwendig *Ein* Individuum gedacht werden). Und so spricht David 1 Chron. 17, 17 wirklich diese Einsicht aus: „du redetest über das Haus deines „Knechtes in Bezug auf etwas, was noch ferne ist (לְמֵרָחוֹק), und „hast mich angeschaut gleich der Gestalt des Menschen, der bis hinauf „zu Jehovah Gott ist“ (ה art. statt אשר, מַעְלָה von מעל mit ה loc.). Ganz dem analog ist Ps. 110, 1 (und auch V. 4 weist auf die Weissagung Nathans zurück; der Beruf des Davidssamens, König und zugleich Tempelbauer zu seyn, war allerdings eine Vereinigung von Königthum und Gottesdienst, wie bei Melchisedek). — Alle andern Erklärungen von Ps. 110 sind und bleiben gezwungen. Es war schlechterdings unisraelitisch, dass ein Unterthan seinem Fürsten (oder gar der in die Seele eines Unterthanen sich versetzende Fürst sich selber) einen Platz auf dem Thron Gottes anwiess. Unter dem Thron Gottes versteht das a. T. (z. B. Ps. 11, 4; 33, 14 u. a.) nichts andres als den Thron Gottes *im Himmel*, den Sitz der Weltregierung. Dem von Nathan verheissenen Davidssamen konnte nach 1 Chron. 17, 12 und 14 („ich will ihn setzen in *mein* Königreich“) eine Theilnahme an der göttlichen Weltregierung zugeschrieben werden, und nach 1 Chron. 17, 17 *wurde* ihm eine solche zugeschrieben. Er war eine *ideale Gestalt*. Einem realen israelitischen Fürsten aber aus Schmeichelei das Ps. 110, 1 gesagte zuzuschreiben, war in Israel wohl nicht möglich, vgl. 2 Chron. 26, 16 ff.

das Himmelreich *verschlossen* hielten, sprach er jetzt feierlich das *Wehe*. Sie nannte er übertünchte Gräber; sie schilderte er in's einzelnste hinein nach ihrer ganzen Art, warf ihnen alles heilige, unschuldig vergossene Blut der Propheten vor [1]), und jammerte über Jerusalem, das er habe sammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein sammle unter ihre Flügel, und das nicht *gewollt* habe. Jerusalem, das seinen Heiland von sich stosse, werde nun durch Gottes Gericht wüste liegen [2]), bis dass es in sich gehe, und den Herrn wieder preissend anerkenne.

Jesus hatte sich dem *γαζοφυλάκιον* [3]) gegenüber niedergesetzt, und sah zu, wie die Leute Gaben hineinwarfen. Und eine Wittwe kam vorbei,

---

1) Mt. giebt die Rede ausführlicher, als Mk. und Luk. Ob er die Verse 3, 13, 16 ff. und 35 des Zusammenhangs wegen hieher gestellt habe, oder ob diese Verse (was besonders in Betreff von v. 3, 13 und 35 sehr gut anzunehmen ist) mehr denn einmal gesprochen seyen, lassen wir als höchst unwesentlich dahingestellt seyn. Ueber v. 35 vgl. §. 82.

2) Es versteht sich ganz von selbst, dass mit *ὁ οἶκος ὑμῶν* v. 38 nicht die *einzelnen Häuser* einzelner v. 13 ff. angeredeter Pharisäer gemeint seyn können, sondern nur die *Stätte des Volkes, die Stätte Jerusalems* im Ganzen. Somit sind alle Erklärungen falsch, ja lächerlich, welche in v. 39 eine Wiederkunft Christi *vor Ablauf eines Menschenalters* geweissagt finden. Subjekt von *ἴδητε* und *εἴπητε* sind ja offenbar nicht *Einzelne* der damals angeredeten, sondern das Volk als *Ganzes*.

3) De Wette z. d. St. meint, die Evsten müssten wohl eine Verwechslung begangen haben; denn *Jos.* (b. j. 5, 5, 2) rede wohl von *mehreren* *γαζοφυλακίοις*, welche (nach 6, 5, 2: *ἐν οἷς ἄπειρον μὲν χρημάτων πλῆθος ἄπειροι δὲ ἐσθῆτες καὶ ἄλλα κειμήλια συνελόντι δ' εἰπεῖν πᾶς ὁ Ἰουδαίων σεσώρευτο πλοῦτος, ἀνασκευασαμένων ἐκεῖ τοὺς οἴκους τῶν εὐπόρων*) nicht *Opferstöcke* sondern *Schatzkammern*, ja *Schatzhäuser* gewesen seyn müssten. Die Evsten dagegen meinten offenbar *Opferstöcke* (wahrscheinlich jene שׁוֹפרוֹת, deren *tract. schekalim* 6, 1, 5 Erwähnung geschehe). — Die Verwechslung ist aber nicht auf Seiten des Evsten. In den beiden angeführten Stellen redet ja *Jos.* ganz offenbar von solchen Schatzkammern, die *während der Belagerung Jerusalems* im Tempel angelegt waren. Oder wie? sollten schon in Friedenszeiten die reichen Juden sich im Tempelvorhof haben Häuser aufrichten lassen, um darin ihr Geld, ihre Kleider, ihr „ganzes Vermögen" aufzubewahren? — Sehen wir nun eine andere Stelle des *Jos.* an, nämlich *ant.* 19, 6, 1. Da heisst es von Agrippa: *τὴν δὲ χρυσῆν ἅλυσιν τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ ὑπὸ Γαΐου ἰσόσταθμον τῇ σιδηρᾷ, ᾗ τὰς ἡγεμονίδας χεῖρας ἐδέθη — — — τῶν ἱερῶν ἐντὸς ἀνεκρέμασε περιβόλων ὑπὲρ τὸ γαζοφυλάκιον.* Hier ist in den Zeiten *vor* dem Kriege von einem *γαζοφ.* im Singular die Rede, und zwar von einem *γαζοφ.*, *über* welchem man eine Kette aufhängen konnte, welches also nicht eine *Kammer*, sondern irgend ein *einzelner an der Wand stehender Gegenstand* gewesen seyn muss.

und warf zwei λεπτά hinein. Da rief Jesus seine Jünger, und sagte: „Diese arme Wittwe hat mehr als alle anderen hineingeworfen. Sie gaben „alle von ihrem Ueberfluss; diese aber gab, was sie sich abgespart, alles, „was sie zum Leben hatte."

§. 102.

Rede Christi von seiner Wiederkunft.

(Mt. 24—25. Mk. 13. Luk. 21, 5—38.)

Beim Ausgang aus dem Tempel machten Jesum seine Jünger aufmerksam auf dessen Pracht und Herrlichkeit; er aber sagte, es werde kein Stein auf dem andern bleiben, sondern alles zerstört werden. Diese Erklärung war den Jüngern, wie so vieles, was sie in der letzten Zeit gehört hatten, neu. Bekannt war ihnen und dem Volk aus dem a. T. erwiesenermassen a) die *Zukunft eines Messias*, welche sie nun in Jesu erfüllt wussten, b) das *letzte Gericht*, das die Israeliten (nach a. t. Stellen als ein vom Messias zu haltendes) in der messianischen Zeit erwarteten, das ihnen Jesus aber als ein noch zukünftiges, von ihm nach erlangter Herrlichkeit zu haltendes dargestellt hatte, jedoch ohne alle Angabe, wann dasselbe oder wann diese Herrlichkeit eintreten würde (Mt. 19, 28; Luk. 10, 14; 11, 31; Joh. 5, 29; 6, 39); und c) auch wohl aus Dan. 9, 13 und 26; 12, 1 (vgl. De Wette z. Mt. 24, 3) eine der letzten herrlichen Entwicklung vorangehende *Trübsal Jerusalems*. Nun hatte Jesus den Jüngern öfter seinen *Tod* vorausgesagt. Allerdings wird auch in der a. t. Prophetie nicht bloss ein Leiden des Messias vor seiner Herrlichkeit (Jes. 53 f.) geweissagt, sondern selbst ein *doppeltes Kommen* desselben unterschieden (Sach. 11 f) [1]. Aber eben diese in Bildern gestellte Weissagung war bestimmt, erst nach ihrer Erfüllung begriffen zu werden. Wenigstens finden wir zur Zeit Christi bei dem Volk und den Jüngern keine Spuren von einer Erwartung eines doppelten Kommens des Messias [2]. *So war also Jesu Leidensverkündigung ein Moment, das alle ihre bisherigen eschat. Vorstellungen in Verwirrung brachte, und ihnen gleichsam das Concept verrückte.* Sie hatten bisher eine *messianische Zeit* und in derselben einen *Kampf* (wobei etwa Zerstörung des Tempels) und dann das *letzte Gericht* erwartet. Jetzt war ihnen diese messianische Zeit *in zwei Stücke zerrissen.* In welches dieser Stücke

1) Verwerfung des treuen Hirten, 11, 12. Das Volk grausamen Hirten preissgegeben v. 16. Jerusalem ein Taumelkelch für alle Völker 12, 1 f., belagert v. 3 ff., und *dann erst* Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit. — Aehnlich *Mal.* 2, 5 f. und 8 f.; 3, 1 ff.

2) Den Jüngern sind die Leidensverkündigungen überraschend und neu (Mt. 16, 22; 17, 23; 20, 21 u. s. w.). Das Volk hatte so wenig auch nur einen Gedanken an die Möglichkeit, dass der Messias sterben müsste, dass es stets von Jesu Tod seine Argumente hernahm, er könne nicht Christus seyn (vgl. 1 Cor. 1, 23 und die Art der apost. Polemik in act. 2, 23 f.; 3, 13 ff.; 5, 30; 6; 10; 7, 52 f; 10, 3)).

das *Endgericht* fallen würde, war zwar der Natur der Sache nach klar [3]; nicht aber wussten sie, wann sie die ihnen entweder (nach De Wette) schon aus Dan. 9 geläufige oder (besser) erst so eben (Mt. 24, 2) von Christo geweissagte *Zerstörung des Tempels* zu erwarten hätten, ob bei Christi Tod oder bei seiner Parusie [4]). — In solcher Ungewissheit und Neugierde, richteten sie, am Oelberg angekommen, an Jesum die beiden Fragen: *a) wann der Tempel zerstört werden würde b) und wann die Wiederkunft Christi sammt dem Ende der Welt eintreten würde.*

Mit der Beantwortung der zweiten Frage macht Jesus, als mit der praktisch wichtigeren, den Anfang (Mt. 24, 4—14). Er warnt sie vor allem, sich nicht durch Pseudochriste täuschen zu lassen. Es werde keineswegs sogleich jetzt die letzte Katastrophe erfolgen; aus dem Eintreten von Krieg, Pest u dgl. dürften sie nicht auf Herannahen des *τέλος* schliessen; vielmehr werde (vor der Aufrichtung des Gottesreiches in Herrlichkeit) ein Zeitalter manchfacher Nöthe vorhergehen; es werde ein Gährungsprocess der Völker entstehen, aber auch dieser sey nur der *Anfang der Geburtswehen* der neuen Welt. In diesem Process würden die Verfolgungen von Seiten der Nichtchristen und der äusserliche und innerliche Abfall von Seiten der Christen sich bis zu grosser *θλίψις* steigern. *Das* Ende selbst *werde aber erst dann eintreten, wenn das Christenthum in der ganzen Welt verkündigt sey.*

Die eine Frage war beantwortet. Die Jünger sollten nicht sogleich den Eintritt der *ecclesia triumphans* erwarten, deshalb auch nicht im Eintritt von Leiden sogleich schon das Nahen des *τέλος* zu sehen glauben.

Nun ging Jesus, deutlich absetzend, auf die *andere Frage* (nach der Zeit der Tempelzerstörung) über. Dann, wann sie den Götzengreuel der römischen Adler dem heiligen Boden Kanaans nahen sähen, sollten sie aus Judäa auf das Gebirge entrinnen. Denn dann werde über Jerusalem eine beispiellose Trübsal einbrechen, die der Herr nur um der Erwählten willen in Zeiten beendigen werde; Jerusalem werde von den Heiden zertreten werden (Mt. v. 15 - 22 u. par.).

Inzwischen, während Jerusalem diese Trübsal würde zu dulden haben, werde für die Christen keineswegs sogleich ein Triumph eintreten, sondern jene Zeiten der Gefahr und des Leidens (der Irrlehrer und Verfolgungen

3) Und so sehen wir in der Frage der Jünger Mt. 24, 3 in der That die *συντελεία τοῦ αἰῶνος* eng mit der *παρουσία* Christi verbunden.

4) De Wette und viele andere gehen von der Voraussetzung aus, die Jünger „hätten sich die *Zerstörung des Tempels* und die *Zukunft Christi* als gleichzeitig gedacht. Woher das De Wette weiss? Woraus er es schliesst? Die vorchristl. Israeliten dachten sich freilich die Dan. 9 geweissagte Zerstörung des Tempels mit der (einmaligen, noch nicht in Leidenszeit und Herrlichkeit unterschiedenen) *messian. Zeit* als gleichzeitig; den Jüngern Christi aber war ja diese *mess. Zeit* in zwei Theile aus einander getreten; in die Gegenwart, in welcher sie lebten, und in die gehoffte *παρουσία*. Woher sollten *sie* so bestimmt erwarten, die Tempelzerstörung werde mit der Parusie zusammenfallen? Dan. 9 lag dazu kein Anlass!

v. 4—14) würden sich auch alsdann noch fortsetzen. Sie dürften also denen nicht glauben, die sich dann für Christum ausgäben; denn er, der Herr, werde nicht in diesem bestimmten Moment nach Jerusalems Zerstörung, noch überhaupt an einem bestimmbaren Momente, sondern *plötzlich und unerwartet, wie der Blitz*, wiederkommen. Wenn die Fäulniss des Welt-Aases vollendet sey, würden die Adler des Gerichtes kommen (v. 23—28).

Rasch nach den Tagen nämlich, welche noch jener (Mt. v. 9 ff. und v. 23 ff. verkündigten) Trübsal der Verfolgung und des Abfalles angehörten, würden Sonne und Mond sich verfinstern und die Welten schüttern, das Zeichen des Menschensohnes in den Wolken erscheinen, und Christus mit seinen Engeln zum Gerichte kommen.

So war Jesus zur *erstbeantworteten Frage* zurückgekehrt, und hatte das specielle *σημεῖον* seiner Parusie angegeben. Nun ermahnte er die Jünger, an den Feigenbaum (§. 98) erinnernd, zur Wachsamkeit. Wie man an dem allmählichen Sprossen der *Feigenblätter* das allmähliche Nahen der Sommers-Erndtezeit merke, so sollten sie, wenn sie all jene Zeichen des je mehr und mehr wachsenden antichristischen Wesens wahrnähmen, die Nähe der geistigen Erndtezeit bemessen. Es würde dieses Geschlecht nicht aussterben, so würden schon alle jene Zeichen des wachsenden Antichristenthums deutlich sichtbar werden. — Die bestimmte Zeit des Gerichtes aber wisse nur der Vater im Himmel. Das Gericht werde *plötzlich und unerwartet*, wie die Sündfluth zu Noahs Zeit, hereinbrechen; es gelte hier, wachsam zu seyn. Diese Ermahnung bekräftigte Jesus durch Gleichnisse vom wachsamen Knechte, den zehn Jungfrauen und den ausgetheilten Talenten. — Wenn er aber komme, fuhr er fort, werde er Schafe und Böcke scheiden nach ihren Werken; die einen, die aus Liebe, nicht um Verdienstes und Gerechtigkeit willen, Gutes gethan hätten; die anderen, welche rechten wollten, sie hätten Jesum nie gesehen in der Welt, ihm also nichts Gutes erweisen können. Diese würden in die ewige Verdammniss, jene in's ewige Leben eingehen.

---

1. Fast ausnahmslos fand man in dieser Rede die Schwierigkeit, dass Jesus das *Weltgericht* und die *Zerstörung Jerusalems* in *eine* Zeit setze. Denn a) Mt. v. 15 fahre er nach *angekündigtem* Weltgerichte in der *Beschreibung* desselben so fort, als ob die Zerstörung Jerusalems den Anfang desselben bilden würde. b) Mt. v. 29 sage er, seine Wiederkunft werde *sogleich* nach der Zerstörung Jerusalems erfolgen. c) V. 34 sage er, *alles* von ihm so eben geweissagte werde vor dem Aussterben der damaligen Generation eintreten.

Diejenigen, welche diese Schwierigkeiten für *unüberwindlich* halten, nehmen nun entweder an (Str.) *Jesus selbst* habe eine solche irrige Vorstellung gehabt. Aber alsdann war er nicht allein ein Schwärmer; sondern es bleiben auch Mt. v. 27 und 36 ff. unerklärlich [5]). Oder sie sagen (Schulz, Sieffert, Neander

---

5) V. 27 muss man *tert. comp.* zwischen Christo und dem Blitz mit Str.

u. s. w.) *nur die Jünger* hätten Jesu Rede falsch verstanden. Wenn sich hiebei De Wette auf eine bei den Juden und auch den Jüngern herrschende Vorstellung beruft, als sollte die Zerstörung des Tempels mit Christi Parusie zusammenfallen, so vgl. gegen die Möglichkeit dieser Annahme oben Anm. 4. Unbegreiflich ist jedenfalls, wie die Jünger, die nach dem *Wann* gefragt, gerade das *Wann* so total sollten missverstanden haben; noch unbegreiflicher, wie dieselben, die diesen Missverstand begingen, dennoch Verse wie Mt. 36, Mk. 32, geduldig daneben schreiben konnten!

Diejenigen, welche die Schwierigkeiten *zu lösen suchen,* thun es auf dreierlei Art. Olshausen beruft sich auf das Wesen der Prophetie, in deren Natur es liege, näheres und ferneres *perspektivisch* zusammenzuschauen. — Das ist ganz richtig; Jesajas schaut im Geiste den leidenden Knecht Gottes, und geht dann plötzlich zum letzten absoluten Jubel Zions und der schlüsslichen Vollendung über. Aber in solchen Fällen wird dann eben so wenig ein bestimmtes Datum über die *Nähe* der zwei perspektivisch zusammengeschauten Fakta gegegeben, als über ihre *Entfernung.* Hier dagegen haben wir (nach der von Olshausen acceptirten Exegese) ein bestimmtes *εὐθέως*, eine *γενεὰ αὕτη!* — Solche Bestimmungen wären nicht *perspektivisch* sondern *falsch* gewesen. — Ueberdies hatten bereits die Jünger die Tempelzerstörung von der Parusie unterschieden, und fragten bei beidem besonders nach der *Zeit.* Da musste Jesus entweder, wenn er sie wusste, sie nennen, oder wenn er sie nicht wusste, es sagen: „ich weiss sie nicht." Nimmer aber durfte er beides in perspektivischem Zusammenschauen darstellen, und noch vollends Wörter, wie *εὐθέως*, *ἡ γενεὰ αὕτη* brauchen, und so den Schein erregen, er wolle die Zeit auf das genaueste angeben.

Andere (Calixt, Lightfoot, Wetstein u. a.) sehen in Mt. v. 29 ff. und par. nicht Christi Parusie, sondern nur eine bildliche

---

(II, 326) darin suchen, „dass Christus nicht, wie die Pseudochristen, verborgen, sondern offenbar seyn werde." Wo steht aber, dass jene „verborgen" seyn würden? Str. erklärt Mt. v. 23 sehr scharfsinnig davon, dass die Pseudochriste sich erst von andern Leuten dem Volke zeigen liessen! — V. 36 muss Str. mit A. Osiander übersetzen, die genaue Zeitangabe auf *Tag und Stunde* wisse Christus zwar nicht; bis auf *Jahrzehende* vermöge er es aber anzugeben! — Wie aber vollends v. 37 ff. erklären?

Darstellung einer „unsichtbaren Parusie bei der Zerstörung Jerusalems“ [6]).

Drittens sucht man die Schwierigkeiten durch gezwungene Exegese zu entfernen. (Besonders Schott). *Τέλος* Mt. v. 6 und 14 soll das „Ende Jerusalems“ seyn! *Εὐθέως* v. 29 soll entweder nach Paulus eine „zufällige Amphibolie“ oder nach Schott eine schlechte Uebersetzung des im aram. Original des Mt. etwa gestanden habenden כתאם seyn. *Πάντα ταῦτα* v. 34 solle sich nur auf v. 15—22 beziehen.

Wir dagegen gingen bei obiger Darstellung von einer genauen Beobachtung der von Mt. genau referirten *Frage der Jünger aus*, und von einer Untersuchung über die eschat. Vorstellungen, welche diese damals *hatten* und *haben konnten*. Es bleibt uns nur übrig, unsre Exegese auch sprachlich zu rechtfertigen.

2. Was Mt. v. 4—14 betrifft, so versteht es sich von selbst, dass *τέλος* hier wie immer = *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* ist. V. 14 hatte nun Jesus die eine Frage der Jünger nach der Zeit der *συντ. τ. αἰ. völlig* beantwortet, indem er gesagt hatte, sie sollten sie nicht zu frühe, nicht vor Ausbreitung des Christenthums in der ganzen Welt erwarten. Nun konnte er zu der andern Frage *übergehn*. Wir sehen wirklich einen markirten Uebergang. Bisher sprach er von unbestimmter Zukunft; jetzt tritt er mit *ὅταν* in eine bestimmte Zeitsphäre; bisher (von v. 10 an) hatte er nicht mehr in der zweiten Person geredet; jetzt redet er die Jünger wieder an, als ob sie das v. 15 ff. folgende bestimmt erleben würden. Die Partikel *οὖν* endlich lässt sich nur nach unsrer Erklärungsart begreifen. Die Bedeutung *deshalb* kann sie nicht haben; diese gäbe keinen Sinn, da das v. 14 gesagte nicht Grund der v. 15 gegebenen Ermahnung seyn kann. Die Bedeutung *alsdann* [7]) hat *οὖν* nir-

---

6) *Typologisch* könnte man die Sache so lösen. Entw. a) die Zerstör. Jerus. durch Titus sey eigentlich Objekt der Rede Christi. Da diese Zerstörung aber Typus sey auf das Weltgericht, so gehe hier die Schilderung des Typus unwillkührlich in die des dadurch vorgebildeten Weltgerichtes über. — Hiegegen v. 3, *πότε*, und v. 29 *εὐθέως* und *ἡ γεν. ά αὕτη*. — Oder b) es sey von der Zerst. durch Titus gar nicht die Rede, sondern nur von jener *Sach.* 12 geweissagten *noch zukünftigen*, unmittelbar vor dem Weltgericht stattfinden sollenden Zerstörung Jerus.'s. Da aber jene durch Tit. ein Vorbild dieser gewesen, so sey manches, was Jes. von der letzteren gesagt, vorläufig auch schon bei der ersteren eingetroffen. — Hiegegen vor allem, dass Jes. und die Jünger v. 1—3 von dem *damals stehenden Tempel reden*.

7) De Wette sieht in *οὖν* sogar eine Andeutung der *Nähe* des *τέλος*. Er

gends. So bleibt nur jene Bedeutung übrig, wonach es (Winer Gr. p. 416, vgl. auch 1 Cor. 8, 14; Röm. 5, 18 vgl. mit V. 12) „zur Wiederaufnahme eines Gedankens nach einer Einschaltung „dient." So wendet sich Jesus, nachdem er die eine der Fragen beantwortet, zu der anderen zurück.

Bei v. 22 f. beachten wir, dass in dem ἐκολοβώθησαν implicite die Notiz liegt, dass die Trübsal Jerusalems *ein Ende nehmen solle*, eine Notiz, *die Luk. v. 24 deutlicher ausspricht.* Wenn nun v. 23 ff. von einer erneuten Gefahr der Verführung für die Christen die Rede ist, so kann das τότε darum nicht die Zeit der noch dauernden Belagerung Jerusalems, sondern nur die Zeit nach vollendeter Zerstörung bezeichnen, weil während der Belagerung die Christen nach v. 16 gar nicht in Jerusalem seyn sollten. Somit beginnt mit v. 23 der Gedanke, dass der v. 4—14 geschilderte Zustand auch nach Jerusalems Zerstörung sich fortsetzen solle. Dazu passt, wie wir oben zeigten, trefflich der Gedanke v. 27 [8]).

Dann kann aber mit der θλίψις τῶν ἡμερῶν ἐκείνων v. 29 nur eben jene schon v. 9 *als* θλίψις bezeichnete und v. 23—28 neu erwähnte Zeit der Verfolgung und des Abfalles gemeint seyn, und die *hiemit* fortdauernd verbundene, *permanente* θλίψις über Jerusalem, welche in dem *Zertreten-daliegen* Jerusalems, in dem *Zustand* des Vernichtetseyns des israel. Reichs und des Unterjochtseyns des jüd. Volks besteht; nicht aber das blosse *momentane Ereigniss* des Zerstört*werdens* der jüd. Hauptstadt. Εὐθέως aber steht im Gegensatz zu *vorheriger Ankündigung und Vermittlung*, als wonach zwischen θλίψις und παρουσία ein beide trennendes drittes, ein besonderes Anzeichen, zu erwarten wäre. Vielmehr solle die *παρουσία sogleich* nach der θλίψις eintreten.

Ueber v. 34 bemerken wir nur das eine, dass πάντα ταῦτα hier ganz offenbar dasselbe heissen muss, was es unmittelbar vorher v. 33 geheissen hat. V. 33 aber kann damit nicht alles *von Jesu gesagte* inclusive des Weltgerichtes vorstanden seyn, weil sonst der Unsinn entstünde: „*Wenn* ihr dies alles, Krieg, Pest,

---

hat die zwei Bedeutungen des deutschen *nun* (*ergo* und *nunc*) auf das griechische übertragen.

8) V. 28 möchte De Wette gerne wieder die Belagerung Jerusalems erwähnt finden. Deshalb erklärt er, ohnerachtet die Worte v. 28 nach Hiob 39, 30; Hab. 1, 8; Luk. 17, 37 ein *Sprichwort* waren, die ἀετοί doch von den v. 15 angedeuteten *römischen Adlern*. Was für ein Gedanke: „Christus „wird plötzlich erscheinen; *denn* — wo ein Aas ist, pflegen die *Römer* „zu kommen"!

Zerstörung Jerusalems, Irrlehrer, Verfinsterung von Sonne und Mond, das Zeichen des Menschensohnes in den Wolken, ihn selbst mit seinen Engeln, und alle Welt um ihn her sehet, so wisset — dass das Gericht *nahe* ist.“ Wer den Richter richten sieht, braucht an die *Nähe* des Gerichtes nicht erinnert zu werden. — Was Jesus unter *πάντα ταῦτα* verstehe, erhellt aus der Vergleichung mit den allmählich treibenden Feigenblättern. Es sind jene v. 4—14 und 23—28 beschriebenen *Momente des wachsenden Antichristenthums.*

So richtig und irrthumfrei aber alles in dieser Rede *auch nach der Relation des Mt.* erscheint, so könnten wir doch versucht seyn soviel zuzugestehen, dass der Verf. des ersten Ev., wenn er eine *klare eigne Anschauung* von dem zeitlichen Auseinanderfallen des Gerichtes über Jerusalem und der Wiederkunft Christi gehabt hätte, jene auf dies Intervall deutenden Ausdrücke Jesu *schärfer* würde aufgefasst und wiedergegeben haben. Er würde z. B. V. 29 einen andern Ausdruck als *θλίψις* gewählt haben, der allerdings zu sehr an V. 20 und zu wenig an V. 23—28 erinnerte. — Dass Luk. v. 24 die Zerstörung Jerusalems und die Wiederkunft Christi so deutlich trenne, kann man dann (mit Credner, Bleek u. a.) daraus zu erklären zu suchen, dass Luk. erst nach dem Jahr 70 geschrieben habe (was aber keineswegs der Fall ist). — Inzwischen hiesse das doch nichts anderes, als annehmen, Luk. habe diese Bestimmtheit erst *post eventum* in die Rede Jesu *hineingetragen,* Jesus habe also selbst noch kein klares Bewusstseyn über jenes Intervall gehabt. Von allen *dogmat.* Gründen für und wider abgesehen, liegen aber *kritische* Gründe nicht vor, die uns zu dieser Annahme nöthigen könnten. Denn *Andeutungen* jenes Intervalls haben sich ja auch bei Mt. erhalten; die ganze Differenz der Auffassung beider Evsten erklärt sich aber vollständig aus einem *andern* Grunde, als der Zeit der Abfassung.

Aus der Zeit der Abfassung (d. h. der Annahme, Mt. habe vor 70, Luk. nach 70 geschrieben) erklärt sich jene Differenz *nicht einmal.* Denn *wie lang* sich jenes Intervall zwischen der Zerst. Jer. und der Parusie hinausstrecken werde, darüber hatten die App. und ersten Christen auch sofort nach dem Jahre 70 noch keine *Vorstellung,* und so konnte sich *hieraus* der Begriff eines *πληρωθῆναι καιροὺς ἐθνῶν* (Luk. 21, 24) nicht bilden. Dieser Ausdruck wird also doch wohl *aus Jesu Munde* stammen.

Wenn nun aber Mt. auf diese *Zeit der Heiden keine* Rücksicht nimmt, oder wenn er mit andern Worten die Zeit zwischen Jer.'s Zerstörung und der Parusie noch als *fortdauernde Trübsal über Je-*

rusalem bezeichnet, und in diesem Sinne die bis zur Parusie dauernde Trübsal (V. 8) mit der durch Jerusalems Zerstörung herbeigeführten (V. 20 f.) combinirt und identificirt (V. 29) — während dagegen Luk. jene selbe Zeit als *Zeit (Gnadenfrist) der Heiden* bezeichnet — so liegt der Grund hievon höchst einfacher Weise darin, dass Mt. Jesum und sein Reich von *judenchristlichem*, Luk. von *heidenchristlichem* Standpunkt aus betrachtet. Mt. schreibt als Israelit. Die Zerstörung Jerusalems ist ihm die letzte schwere Züchtigung *über sein Volk*, wodurch dasselbe mürbe und fähig gemacht werden muss für die Aufrichtung des *messian. Reiches*. Luk. schreibt als Heidenchrist. Die Zerstörung Jerusalems ist ihm die Entbindung des Christenthums von den Schranken des leiblichen Volkes Israels, der Anfang der *καιροὶ ἐθνῶν*. Mt. urgirt, α) dass jene θλίψις über das Volk Israel zugleich eine θλίψις für die Jünger Christi ist (Vgl. V. 8 V. 20 V. 29) indem erst mit der Wiederaufrichtung Israels auch für die Kirche die Zeit der *eccl. triumph.* beginnt; und β) dass *sofort* nach jener θλίψις der Herr *sogleich wieder* sein Volk zu trösten kommen werde (Vgl. V. 30 die deutliche Hinweisung auf Joel 4 und Dan. 7, 14 u. 27; das Kommen des Menschensohnes ein Sieg des theokr. Israel über die gottentfremdeten Heidenmächte). Luk. urgirt vielmehr, dass den Heiden Zeit zur Bekehrung gegeben werden soll. — Beide Auffassungen sind wahr und widersprechen einander nicht (mit Mt. vgl. z. B. was *Paulus* Röm. 11 sagt!) sondern ergänzen einander. So erklären sich denn auch beide aus ein und derselben ihnen zu Grunde liegenden Ur-Rede Jesu. Keiner der beiden Evsten hat etwas von seinem Eignen hinzugethan; aber jeder hat sich aus Jesu Rede (und resp. den Referaten über dieselbe) das Eine und Andre besonders zu Herzen genommen und gemerkt, und andres dafür weggelassen.

(Dass Mt. v. 5 nicht *noch deutlicher* den Abschnitt markirt, und v. 34 nicht *noch deutlicher* zwischen den allgemeinen Vor-*Zuständen* und den speciellen Vor-*Zeichen* der Parusie unterscheidet, erklärt sich aus jenem bei allen Christen der ersten Zeit nach Gottes Willen nothwendig vorhandenen Mangel einer *Vorstellung* von der Länge des Intervalls zwischen Jer. Zerst. und der Parusie. Dass eine *so sehr lange Zeit* dazwischen liegen werde, *konnten* und *sollten* sie nicht wissen.)

3. Wir gingen bisher von *Mt.* aus. Vergleichen wir *Mk.* und *Luk.*, so finden wir, dass beide die Frage der Jünger nicht so speciell referiren, indem zwar das Wort συντελεῖσθαι bei Mk. vorkömmt, aber nur auf die ebengenannte Tempelzerstörung

(ταῦτα) bezogen wird', und auch bei Luk. nur nach der letzteren gefragt wird. In der That, die *Form*, in welcher die Frage geschah, war den Evsten gleichgültig, und konnte es seyn. Ob jene Jünger bloss der Zerstörung des Tempels Erwähnung gethan (eben in jenem Sinn: „ob diese noch in der Gegenwart oder „erst bei der Parusie stattfinden würde") und Jesus zur Antwort auf diese Frage die ganze Exposition über τέλος, Zerstörung Jerusalems und Parusie ihnen gemacht habe, oder ob bereits die Jünger in ihrer Frage diese verschiedenen Objekte ausdrücklich erwähnt hatten, darauf kam nichts an. Uns zwar war das genaue Referat der Frage bei Mt. insoferne wichtig, als es uns auf den Weg des rechten Verständnisses der Antwort leitete; den Evsten aber, die das Verständniss unmittelbar besassen, lag es fern, über diese Nützlichkeit eines genauen Referates der Frage zu reflektiren.

In der Antwort selbst stimmen sie alle. Auch bei Mk. und Luk. zeigt sich, dass sie den Sinn der Rede richtig erfasst hatten.

Wenn Mk. v. 10 ein πρῶτον hat, so lässt sich nichts anderes denken, worauf dies πρῶτον sich beziehen könnte, als auf das v. 9 erwähnte τέλος. — Der Uebergang zur Zerstörung Jerusalems ist insofern markirt, als das ὅταν ἴδητε κλ. dem vorigen durch ein δὲ entgegengesetzt wird. Je weniger deutlich Mk. v. 4—13 des absoluten τέλος, des Weltgerichts, Erwähnung gethan, je mehr er vielmehr nur den *von damals an eintreten sollenden* Zustand und seine Kämpfe schildert[9]), um so mehr kann er von diesen v. 11—13 geschilderten Kämpfen aus, die ja wirklich (auch nach Mt. v. 34) schon sogleich nach Jesu Tode begannen, ohne weiteres auf die Zerstörung Jerusalems übergehen.

V. 23—24 ist er ganz dem Mt. gleich. Ebenso v. 30.

Luk. verhält sich in Betreff des Uebergangs zur Zerstörung Jerusalems ähnlich, wie Mk. Er hat v. 8—19 des τέλος und der *Zeit* des τέλος *gar keine* Erwähnung gethan, sondern referirt nur, was Jesus über die *sofort eintreten sollenden* Kämpfe und Leiden sagte; Kämpfe und Leiden, die man (v. 9) *nicht* für Anzeichen des τέλος halten dürfe. Von diesen Leiden aus geht er nun v. 20

---

9) Die Evsten schrieben ja nicht für Kritiker. Ihnen war das *prakt. Bedürfniss* Hauptsache. So übergeht Mk. die bestimmte Frage nach dem *Wann* der συντ. τ. αἰ und ebenso deutet er die bestimmte Antwort auf dies *Wann* nur leise, fast undeutlich, an v. 10; legt aber alles Gewicht auf die eintretenden *Kämpfe* und die *Art des Verhaltens* in denselben.

ohne weiteres auf die Zerstörung Jerusalems — als auf einen unter den übrigen Kämpfen — über. Hat er aber bis hiehin des *τέλος* noch gar keine Erwähnung gethan, so fehlt gleichwohl auch bei ihm keineswegs die bestimmte Aussage, dass die Parusie mit der Tempelzerstörung *nicht* zusammenfallen werde. Denn während Mt., welcher jene Kämpfe v. 4—14 als *von Jesu Zeit an bis zum τέλος dauernd* bezeichnet hatte, v. 23—28 sagt, dass sie sich auch nach Jerusalems Zerstörung fortsetzen würden — während Mt. auf *diese* Art das Zusammenfallen von Tempelzerstörung und Parusie leugnet — so leugnet Luk. (welcher v. 8—19 jene Kämpfe nur als *bald anfangend*, nicht aber nach ihrem *terminus ad quem* bezeichnet hatte) jenes Zusammenfallen auf andere aber ebenso deutliche Art, indem er v. 24 sagt: *Jerusalem werde so lange von den Heiden zertreten werden, bis die Zeit der Heimsuchung auch dieser komme.* — V. 32 erläutert sich, wie bei Mt. und Mk. [10]).

§. 103.

Die Zeit des letzten Mahles.

Einen eignen Paragraphen widmen wir der Frage nach der *Zeit des letzten Passahmahles.* Die Sache steht hier bekanntlich so, dass die Syn. jenes Mahl Jesu, bei welchem er das h. Abendmahl eingesetzt, als ein *Passahmahl am Abend nach dem* 14*ten Nisan* (an dem Abend, mit dem nach jüdischer Rechnungsweise der 15te Nisan begann) zu beschreiben scheinen, während Joh. die Juden erst *am Abende nach dem Tode Christi ihr Passahmahl* halten lässt. Hienach stellt sich die Chronologie der Leidenstage folgendermassen.

A. *Einig* sind alle 4 Evsten, dass *Jesu Auferstehung* auf den Sonntag (den Tag nach dem Wochensabbath, *μιὰ τῶν σαββάτων* Joh. 20, 1, Luk. 24, 1; *ὀψὲ σαββάτων* Mt. 28, 1; *διαγενομένου τοῦ σαββάτου* Mk. 16, 1) fiel. Und dass Jesus *einen Tag* im Grabe gelegen war (Luk. 23, 45 f., Mt. 27, 61 und 62 vgl. 28, 1. Mk. 15, 46 f. u. 16, 1 f. vgl. mit 15, 42) und zwar den Sabbath; und dass der Tag seiner Kreuzigung der Tag vor dem Sabbath war (Mk. 15, 42). Vgl. Weitzel, christl. Passahfeier S. 299. — Alle verlegen also die gleichen Begebenheiten auf die gleichen Wochentage.

---

10) Ueber diese eschat. Rede und über die übrigen eschat. Stellen des n. T. vgl. meine *dissert.* adversus erroneam nonnullorum opinionem etc. etc. Erlangen, in Commission bei Bläsing 1842.

Donnerstag. Letztes Mahl Jesu.
Freitag. Tod Jesu.
Sabbath. Grabesruhe.
Sonntag. Auferstehung.

B. Hingegen sind die Syn. und Joh. gegenseitig uneinig, was das Verhältniss der *jüd. Monatstage* (resp. Passahfesttage) zu jenen *Begebenheiten* (resp. Wochentagen) betrifft.

Die *Syn.* sagen: an der *πρώτη τῶν ἀζύμων* (Mt. 26, 17) oder der *πρώτη τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον* (Mk. 14, 12) oder der *ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα* (Luk. 22, 7) also am 14. Nisan Nachmittags habe Jesus seinen Jüngern das Passah bereiten heissen, und es am Abende vor dem 15ten mit ihnen gegessen.

Joh. dagegen verlegt Kap. 13, 1 das letzte Mahl Jesu *vor* das Osterfest, und erzählt 18, 28, dass am Todestage Jesu die Juden nicht in das Prätorium gehen wollten, *ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φαγῶσι τὸ πάσχα*, wonach also das jüd. Passah erst den Abend nach dem Tode Jesu gegessen wurde, und Jesu letztes Mahl auf den Abend nach dem 13ten Nisan, sein Tod in den Nachmittag des 14ten Nisan fiel. Ferner nennt Joh. 19, 31 den Todestag Jesu die *παρασκευή*, den *Rüsttag auf den ersten Passahfesttag* (auf den 15ten Nisan) wonach ebenfalls der Tod Jesu auf den 14ten Nisan fiel.

		Syn.	*Joh.*
Donnerstag.	*Jesu letztes Mahl.*	14. Nisan. Rüsttag u. jüd. Passahmahl.	13. Nisan.
Freitag.	*Jesu Tod.*	15. Nisan. Erster Festsabb.	14. Nisan. Rüsttag u. jüd. Passahmahl.
Sabbath.	*Grabesruhe.*	16. Nisan.	15. Nisan. Erster Festsabb.
Sonntag.	*Auferstehung.*	17. Nisan.	16. Nisan.

Diese Differenz auszugleichen, hat man verschiedene Wege eingeschlagen.

I. Hengstenberg (ev. Kchzt. 1838. Nr. 98 ff.), Tholuck (zu Joh. 13, 1) und Wieseler (chron. Synopse S. 333 ff.) denen ich selbst (Ev. Joh. S. 42 ff.) eine Zeitlang gefolgt bin, haben die johanneischen Ausdrücke so zu fassen gesucht, dass Johannes auf die Chronologie der Syn. reducirt wird. Die, namentlich von Wieseler mit blendendem Scharfsinn durchgeführten Argumente sind aber seitdem von Bleek (S. 107—156) mit solcher Gründlichkeit zurückgeschlagen worden, dass keine falsche Scheu

mich hindern soll, offen und ehrlich zu meiner ursprünglichen Anerkenntniss der Differenz (vgl. die erste Aufl. dieses Buches) zurückzukehren.

a. Joh. 13, 1 will Wies. πρὸ τῆς ἑορτῆς auf ἀγαπήσας beziehen, wodurch aber der ungereimte Sinn entsteht: „Nachdem Jesus seine Jünger *vor* dem Osterfeste geliebt hatte, liebte er sie auch *nachher* noch.“ — Ich hatte v. 1 als *Anakoluth* gefasst. Johannes habe im Sinne gehabt, etwa zu schreiben; „Vor dem „Feste der Ostern aber *sagte er ihnen, sie sollten ein Mahl zurichten,* „und als das Mahl gehalten wurde, da etc.“ — habe aber, durch das lange Einschiebsel ὅτι ἦλθεν — — ἠγάπησεν αὐτοὺς veranlasst, die Vollendung des ersten Hauptsatzes hinweggelassen. Indessen erkenne ich an, dass es natürlicher ist, mit Bleek πρὸ τῆς ἑορτῆς auf ἐγείρεται v. 4 zu beziehen, und bloss die Worte εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτοὺς als Parenthese zu betrachten. Dann aber steht es in voller Kraft, dass jenes letzte Mahl *vor dem Passahfeste* stattfand, also nicht mit dem Passahmahl der Juden zusammenfiel.

b. Joh. 18, 28 erklärt Wies. die Redensart πάσχα φαγεῖν durch: *das Passahfest feiern,* (so dass hier nicht die specielle Mahlzeit des Passahlamms am Vorabend des 15ten Nisan bezeichnet werde). Er beruft sich auf 2 Chron. 30, 22, wo es heisse: „sie assen das Fest (המועד) sieben Tage lang.“ Allein erstlich ist dort die Lesart schwankend, indem die LXX statt ויאכלו vielmehr ויכלו gelesen zu haben scheint, und ferner wäre אכל המועד noch nicht soviel wie אכל הפסח; letztere Redensart kömmt auch 2 Chron. 30 lediglich von dem eigentlichen Passahlamm-Essen vor (v. 18). Aus Deut. 16, 2, Luk. 2, 41; 22, 1 und Apsche 12, 4 geht nur hervor, dass πάσχα den weiteren Sinn als Bezeichnung des ganzen 8tägigen Festes hatte; nicht aber, dass φαγεῖν τὸ πάσχα etwas anderes hätte heissen können, als: das Passah*lamm* essen. Vgl. dagegen Deut. 16, 5 und 6. Ebenso dient bei den *Syn.* (Mt. 26, 17; Mk. 14, 12 und 14; Luk. 22, 8 und 11 und 15) und bei *Josephus* (ant. 14, 2, 1; 17, 9, 3; b. j. 2, 1, 3) die Redensart φαγεῖν τὸ πάσχα immer nur und allein zur Bezeichnung des Passahmahls im engeren Sinn, sodass kein Leser bei unbefangener Lektüre von Joh. 18, 28 an etwas anderes hätte denken können. (Vgl. Bleek S. 109—112.)

Ein weiterer, sich hier anschliessender Grund von Wies. u. a. ist der: Die Betretung eines heidnischen Hauses habe nach Maimonides nur bis zum Sonnenuntergang verunreinigt; die Juden *hätten* also, wenn mit dem πάσχα φαγεῖν Joh. 18, 28 das Passah-

mahlessen gemeint wäre, dessen abendliche Feier doch zum 15ten Nisan gerechnet wurde, die Betretung eines heidnischen Hauses gar nicht zu scheuen gebraucht. Also könne das Passahlammessen nicht gemeint seyn. — Aber abgesehn von der Frage, ob ein so gelindes Gesetz schon zu Christi Zeit bestanden habe, und nicht vielmehr erst dem späteren Zusammenwohnen von Juden und Heiden sein Daseyn verdankt habe, so wurden doch sicherlich die Juden durch das Betreten eines heidn. Hauses zum *Schlachten der Lämmer im Tempel*, das ja in den späteren Nachmittagsstunden stattfand (vgl. Krafft, Chron. u. Harm. der Evv. S. 5 ff.) verunreinigt und untauglich. —

c. Joh. 19, 31 wollen Wies. u. a. die *παρασκεύη* nicht als den dem ersten *Fest*sabbath vorangehenden Rüsttag, sondern als den dem *Wochen*sabbath vorangehenden *Freitag* fassen. Allerdings konnte *παρασκ.* den Rüsttag des Wochensabbath, also den Freitag, bezeichnen und hat später in der byz. Kirche gradezu die Bedeutung *Freitag* bekommen; allein aus der Stelle *Jos.* ant. 16, 9, 2 ergiebt sich (wie ich schon in der ersten Auflage gezeigt) dass es nicht *an sich*, sondern erst durch seine *Beziehung auf den daneben erwähnten folgenden Tag* jene Bedeutung hatte. (*Ἔδοξε μοι*, sagt Jos., *τοὺς Ἰουδαίους χρῆσθαι τοῖς ἰδίοις δεσμοῖς ἐγγύας τε μὴ ὁμολογεῖν αὐτοὺς ἐν σάββασι ἢ τῇ πρὸ ταύτης παρασκεύῃ.*) — Ganz unnatürlich wäre es nun vollends gewesen, den 15*ten Nisan*, (den ersten Festsabbath selbst) mit Verschweigung seiner Dignität als *ersten Festsabbathes* lediglich als einen „Freitag" zu bezeichnen. Die Bedeutung „Freitag" hat *παρασκ.* sicherlich *nicht* an den übrigen n. t. Stellen wo es vorkömmt. Wer wird Joh. 19, 42 übersetzen: „Dorthin legten sie Jesum, weil das Grab nahe war, wegen des *Freitags* der Juden"? Ebenso steht es Luk. 23, 54; Mk. 15, 42. Ueberall soll nicht der *Wochentag als solcher*, sondern die Beziehung desselben zu dem darauf folgenden *Ruhetag* hervorgehoben werden. An der Stelle Joh. 19, 31 vollends will Joh. sicherlich nicht die Notiz geben, dass die Abnahme des Herrn vom Kreuze gerade auf den Wochentag Freitag gefallen sey; sondern wie Joh. (mit Bleek S. 118 vgl. besonders die treffliche und tiefsinnige Untersuchung des sel. Krafft, Chron. u. Harm. S. 148 auch S. 17) überhaupt eine Parallele zwischen dem Leiden Christi und dem Passahfest durchführt (schon 11, 55; 12, 1 u. 12; 13, 1) so will er auch 19, 31 die Aufmerksamkeit der Leser darauf lenken, dass die Kreuzigung des Herrn gerade mit der Darbringung und Schlachtung des Passahlamms am Vor- und Rüst-Abende des 15ten Nisan, und Seine Grabesruhe mit dem grossen

Doppelsabbath (indem nach richtig ausgelegter johann. Angabe der Wochensabbath in jenem Jahre mit dem ersten Festsabbath identisch wurde) zusammenfiel (vgl. Joh. 19, 31: *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου*). — Auch diese Stelle lässt sich also nicht umdeuten. Johannes legt wirklich das letzte Mahl des Herrn auf den Vorabend des 14ten und seinen Tod auf den 14ten Nisan.

d. Dazu kömmt nun auch noch die Stelle Joh. 13, 29 (Bleek S. 128 ff.). Die Jünger hätten nicht mehr auf den Gedanken kommen können, Jesus wolle noch etwas für das Fest einkaufen lassen, wenn der erste Festsabbath schon (mit dem Sonnenuntergang nach dem 14ten Nisan) begonnen gehabt hätte. Denn von da an war es gesetzlich verboten, zu arbeiten und zu kaufen und verkaufen; ja selbst den *Tag* des 14ten Nisan über hielten Viele das Handthieren für Unrecht (*Mischnah, tract. Pesach.* 4, 1, 5). Endlich hätte Joh. 19, 38—42 gar keinen Sinn, wenn der Tag der Kreuzigung (die „*παρασκευή*“) selbst schon ein sabbathlicher Festtag gewesen wäre (Vgl. Bleek S. 149.).

II. Andere haben vielmehr die Synoptiker auf den Johannes zurückzuführen gesucht. So schon im Alterthum Apolinarios, Mileto, Clemens Alex. vgl. Weitzel, *Passahfeier* S. 305 f. Ferner unter den Neueren Movers (Zeitschr. f. Phil. u. kath. Theol. 1833, H. 8) und der sel. Krafft (*Chron. u. Harm.* S. 17 f.). — Diese halten sich sämmtlich an die Thatsache, dass die Juden den (Monats-) tag mit Sonnen*untergang* begannen. Wenn es nun a) Luk. 22, 7 heisse: „es *kam* der Tag der ungesäuerten „Brode, an welchem das Passah geschlachtet werden musste“, so heisse das: „es kam der 14te Nisan herbei“ = „der dreizehnte Nisan neigte sich seinem Ende zu.“ So habe also Jesus nach Luk. 22, 7 am Nachmittag des dreizehnten Nisan Befehl zur Bereitung seines letzten Mahles ertheilt, und *sofort*, also am Abend nach dem 13ten Nisan (am Eröffnungsabend des 14ten Nisan), also wie bei Johannes, habe Jesus sein letztes Mahl gehalten.

Aehnlich werden Mt. und Mk. erklärt. Bleiben wir aber vorläufig bei Luk. stehen, so können wir zwar in gar keiner Weise leugnen, dass die Worte *ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων* jenen Sinn: „es *kam* der 14te Nisan *herbei*“ an sich ebensogut haben können, als den Sinn: „es *war* der 14te Nisan *gekommen*.“ Was uns aber an jenem Ausgleichungsversuch irre machen muss, ist der Umstand, dass Luk. dieses letzte Mahl ganz ohne weiteres als ein *rituelles Passahmahl* beschreibt, welches ja doch am Abend nach dem 13ten Nisan nicht hätte gefeiert werden dürfen. (V. 8: *πορευ-*

θέντες ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα. V. 13: ἀπελθόντες δὲ εὗρον καθὼς εἴρηκεν αὐτοῖς, καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα. Und unmittelbar darauf V. 14 heisst es: καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσε, worunter dem Context nach also nur *die für das Pascha ritual bestimmte Stunde* verstanden werden kann.)

b) Bei *Mt.* und *Mk.* bleibt nicht einmal jene Möglichkeit, an den Abend nach dem 13ten Nisan zu denken. Denn hier (Mt. 26, 17; Mk. 14, 12) heisst es nicht: Ἦλθε δὲ ἡ πρώτη κλ. sondern ohne weiteres τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ κλ. oder bei Mk. καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, λέγουσιν. Will man den Relativsatz ὅτε κλ. auch nicht von λέγουσιν abhängen lassen (als Bezeichnung der *Stunde*, wann die Jünger so sprachen) sondern als laxen Relativsatz zu ἡμέρᾳ fassen (als blosse Nebenbemerkung, dass an jenem *Tage* die Lämmer geschlachtet wurden) so bleibt gleichwohl keine Möglichkeit, jenes Gespräch Jesu mit den Jüngern, wo er ihnen das Pascha bereiten heisst, auf den Abend nach dem 13ten Nisan zu verlegen. Denn das Gespräch fand nach Mt. v. 17 vgl. mit v. 20, Mk. v. 12 vgl. mit v. 17 *vor dem Einbruch des Abends statt.* Nimmt man nun (nach Joh.) an, das *Mahl* (ὀψίας γενομένης) habe am Abend nach dem 13ten (am Eröffnungsabend des 14ten) stattgefunden, so fiel dann jenes *Gespräch* in den *Nachmittag des* 13*ten*, also *vor* Anbruch der πρώτη τῶν ἀζύμων (im *Widerspruch* mit Mt. 26, 17; Mk. 14, 12). Oder nimmt man an, Mt. v. 17 u. par. sey von den Nachmittagsstunden des 14*ten* Nisan die Rede, so fiel das ὀψίας γενομένης beginnende Mahl auf den *Eröffnungsabend des* 15*ten* (im Widerspruch mit Joh.). Bei *beiden* Annahmen bleibt der Widerspruch zwischen Joh. und den Syn. stehen.

Sobald man aber die Differenz als bestehend anerkennt, treten zwei neue Fragen auf: erstlich, welche Darstellung die richtige sey, die des Joh. oder die synoptische, zweitens wie sich die Entstehung der Differenz erklären lasse.

III. *Welche Darstellung ist die richtige?* — a) In der ersten Auflage dieses Werkes S. 630 ff. habe ich auf die Möglichkeit hingewiesen, dass allenfalls *beide* Berichte, der synoptische wie der johanneische, Recht haben könnten. Jesu letztes Mahl könnte einen Abend vor dem Passahmahl der Juden gehalten worden, und doch selbst ein Passahmahl gewesen seyn, vorausgesetzt nämlich, dass die ungeheure Menge der Festbesucher (nach *Jos.* b. j. 6, 9, 3 ergab eine auf Befehl des Cestius vorgenommene Zählung eine Zahl von 256500 — nicht Festbesuchern, wie Bleek S. 36 meint — sondern *geschlachteten Passahlämmern*) genöthigt habe,

das Essen des Lammes auf zwei Abende zu vertheilen, sodass die Galiläer es etwa am Abend nach dem 13ten, die Judäer am Abend nach dem 14ten assen. Es ist in der That schwer begreiflich, wie der Raum der Tempelvorhöfe (muthmasslich in die 30000 Quadratellen) sollte hingereicht haben, die Schlachtung von 256500 Lämmern binnen 3—5 Stunden [1]) vorzunehmen, um so minder, da Rabbi Jehuda [2]) die Notiz giebt, dass die dritte *turma* nicht einmal mehr zahlreich gewesen sey [3]). Indessen will ich andrerseits gerne eingestehen, dass es *zu sehr* an bestimmten Spuren für eine solche Theilung des Passahmahles mangle. (Gegen die von mir früher aufgefunden geglaubten Spuren vgl. Bleek S. 36.) Namentlich würde auch die Bezeichnung *πρώτη τῶν ἀζύμων* (Mt. 26, 17 u. par.) doch keinenfalls auf den *dreizehnten* Nisan passen, auf welchen man sie alsdann zu beziehen genöthiget wäre.

b) Andre (wie noch Baur) sind geneigt, der synopt. Darstellung den Vorzug zu geben. Auch Wieseler hat im Interesse seiner Hypothese Gründe gegen die unbefangene Auslegung der joh. Stellen beigebracht, welche zugleich Gründe gegen die joh. Darstellung selbst sind. Aber diese Gründe wollen nicht viel bedeuten. Der Hauptgrund ist einer Wurm'schen astron. Tafel (siehe bei Wies. S. 446) entnommen, wornach im Jahre 783 *u. c.* (dem Todesjahr Christi nach Wieseler) der 15te Nisan auf einen Freitag gefallen sey (wie bei den Syn.). Dass aber Jesus 783

---

1) Drei Stunden nennt *Josephus*. Nach tract. Pesach. 5, 3 שחטו קודם חצות פסול durfte vor Mittag kein Lamm geschlachtet werden.

2) Tract. Pesach. 3, 7: *Nunquam caterva tertia pertigit ad: „dilexit, nam audiet Dominus"; quia populus ejus erat paucus.* Mit jenen Worten begann der 116te Psalm, der 4te unter den 7 Psalmen, die als Hallel während der Schlachtung der Lämmer im Tempel gesungen wurden (Ps. 113—118 und 136).

3) Durch das Ausrufungszeichen von Wieseler (S. 347 Anm.) ist diese Schwierigkeit wenigstens nicht gelöst; ebensowenig durch die Bemerkung, dass *nicht die Priester* die Lämmer schlachteten, wogegen er mich auf Winer's Realw. verweist. Dass die Priester die Lämmer *geschlachtet*, habe ich nie behauptet, sondern dass die Priester beim Schlachten *betheiligt* waren, und dafür verweise *ich ihn* auf Winer Realw. II, p. 234: „Das Blut des Lammes wurde von einem Priester aufgefangen und dann „am Altar ausgeschüttet"; und überdies auf tract. Pesach. 5, 5, wo von ganzen שורות von Priestern die Rede ist, die einander die mit dem Blute der Lämmer gefüllten Schalen zureichten.

gestorben sey, beweist Wies. in völligem Zirkelschlusse daraus, dass damals der 15te Nisan auf einen Freitag gefallen seyn müsse. Ueberdies ist die ganze Tafel etwas unsicher; denn Wies. setzt das *Sichtbarwerden* des Neumonds, d. h. den 1. Nisan, beliebig bald zwei bald (z. B. S. 479) drei Tage nach dem wirklichen astron. Eintritt des Neumonds.

c) Vielmehr sprechen die entschiedensten Gründe für den johanneischen Bericht. Vor allem *die Unwahrscheinlichkeit einer Hinrichtung am ersten Festsabbath.* (Bleek S. 139 ff.) Denn die Juden durften am Sabbath nicht einmal Waffen tragen (*Mischn. tr. Schabb.* 6, 4) und so ist nicht wohl denkbar, dass das Synedrium unmittelbar nach dem heil. Passahmahle, als eben der grosse Festsabbath begonnen, eine bewaffnete Schaar gegen Jesum ausgesandt hätte. Ferner war, am Sabbath Gericht zu halten, verboten (*Mischn. tr. Bezah.* 5, 2; *tr. Schabb.* 1, 2; *Gemar. Sanh.* fol. 35, 1, Lightfoot II, p. 384) und daher versammelte sich das Synedrium (*Sanh.* fol. 88, 1 vgl. Lundius S. 467) an Sabbathen nie im steinernen Gerichtssaal (לִשְׁכַּת הַגָּזִית) sondern in einem Anbau (חֵיל) des Weibervorhofs, welchen *Maimon.* das *Schulhaus* (בית המדרש) nennt. — Die Eile, womit *in der Nacht* das Synedrium zusammenberufen wurde, erklärt sich trefflich, wenn es die Nacht vor dem Rüsttag (die Nacht vom 13ten auf den 14ten Nisan) war; man wollte mit Urtheil und Execution vor dem Anbruch des Festsabbaths, ja vor dem Schlachten der Lämmer fertig werden. — Wie sehr sich die Juden vor gerichtlichen Akten an Sabbathen sträubten, erhellt ferner aus der oben *sub* I, c angeführten Conzession des Augustus, wonach die Juden an Sabbathen und Vorabenden derselben zu keiner Bürgschaftleistung gezwungen werden konnten. Und was speciell das Passah betrifft, so wollte Herodes Agrippa (Apgsche 12, 3 ff.) den Petrus *erst nach dem Feste* (*μετὰ πάσχα*, womit dem Contexte nach das *ganze* Fest mit Einschluss der Mazzoth gemeint ist, wie Luk. 2, 41; 22, 1) inquiriren und verurtheilen [4]). — Die Stelle *Mischn. tr. Sanh.* 10, 3, wo eine Ansicht des R. Akiba citirt wird, wonach schwere Verbrecher nach Jerusalem geführt werden sollten, um dort ברגל

4) Movers und Bleek berufen sich auch noch auf *tr. Sanh. fol.* 63, 1, wonach die Synedristen an dem Tage, wo sie ein Todesurtheil unterschrieben hatten, nichts geniessen durften. Hätten sie — so schliessen beide Gelehrten — am 14ten morgens Jesum im hohen Rathe zum Tode verurtheilt, so hätten sie Abends das Passahlamm nicht essen dürfen. — Aber diese Mahlzeit hätte zum folgenden Tag können gerechnet werden.

(an einem der Hauptfeste) *vor den Augen des ganzen Volks*, hingerichtet zu werden, beweist nicht, dass an einem *Festtage sabbathlichen Charakters* eine solche Hinrichtung vorgenommen worden sey. Akibas Absicht wurde durch Hinrichtungen an den Rüsttagen ebenso gut erreicht.

Diese Gründe werden noch unterstützt durch den Umstand, dass *auch nach talmudischer Tradition* (*tr. Sanh. fol.* 43, 1 und Bleek S. 148 f.) Jesus am Nachmittag des 14ten Nisan gestorben ist, sowie darauf auch zwei paulinische Stellen führen, nämlich 1 Cor. 11, 23, wo die Nacht der Gefangennehmung Jesu *nicht* als Passahnacht bezeichnet wird, und 1 Cor. 5, 7, wo Jesus *das für uns getödtete Passahlamm* genannt wird, in genauer Uebereinstimmung mit der durch die Leidensgeschichte bei Joh. sich durchziehenden Typik.

Der gewichtigste Grund für die Richtigkeit der joh. Darstellung liegt aber darin, *dass auch bei den Syn., obgleich dieselben in dem Bewusstseyn standen, das letzte Mahl Jesu sey ein Passahmahl gewesen, sich dennoch unwillkührliche Spuren erhalten haben, dass das letzte Mahl Jesu einen Abend vor dem Passahmahle der Juden stattfand.* *α*) Nach Luk. 23, 56 bereiten die galiläischen Frauen, vom Begräbniss Jesu zurückkehrend, Spezereien, *ruhen aber den folgenden Tag über, der ein Sabbath war.* Wird hier nicht deutlich vorausgesetzt, dass der Tag der Kreuzigung Jesu *kein* Sabbath gewesen? (Vgl. Bleek S. 35.) — *β*) Die Synoptiker ebenso wie Joh. bezeichnen den Todestag Jesu als παρασκευή und προσάββατον (Mt. 27, 62; Mk. 15, 42; Luk. 23, 54) keiner giebt nur die leiseste Andeutung, dass dieser Todestag selbst ein Tag von sabbathlichem Charakter gewesen. (Bleek S. 35 u. 137, der sich aber irrig auf Mt. 27, 26 u. 56 beruft; Movers, Weitzel u. a.) — *γ*) Vielmehr kauft Joseph von Arimathia in den frühern Abendstunden des Todestages Jesu (Mk. 15, 42) noch Leinwand ein für's Begräbniss (Mk. 15, 46; Mt. 27, 59 f.) und am Morgen desselben Todestages Jesu kommt Simon von Kyrene von seinem Acker heim (Mk. 15, 21; Luk. 23, 26). Vgl. Bleek S. 137. — *δ*) Der eigne Bericht der Syn. von der Art und Zeit, wie und wann Jesus seinen Jüngern Befehl gegeben habe, Mahl und Saal zu bereiten (Mt. 26, 17 u. par.) führt, so wie er dasteht, auf ein undenkbares. Nämlich das ist undenkbar, dass bei der ungeheuern Menge von Festfremden in Jerusalem jemand erst am 14ten Nisan selber für ein Local gesorgt haben sollte. Vielmehr pflegte dies am 13ten Nisan, der sog. προετοιμασία zu geschehen (vgl. Weitzel S. 305). Nach allen diesen Gründen steht es fest, dass

Jesus sein letztes Mahl am Abend nach dem 13ten Nisan gehalten hat.

IV. Wie erklärt sich nun aber, wenn dies Mahl kein Passahmahl war, die Darstellungsweise der Synoptiker? — Auf eine höchst einfache Weise. a) Obgleich kein rituelles Passahmahl, vertrat dasselbe gewissermassen doch die Stelle eines solches. Zwar ist es mir nicht denkbar, (was Weitzel S. 312 anzunehmen wagt) dass Jesus, (der doch *unter das Gesetz gethan* war und auch der Tempelabgabe Mt. 17, 24 f. freiwillig sich unterzog) aus eigner Machtvollkommenheit sich erlaubt habe, eine Bestimmung des mosaischen Gesetzes willkührlich umzustossen, und das Passahlamm ohne alle hiezu berechtigenden Präcedentien am Abend nach dem 13ten gegessen habe. Besser ist schon, wenn Weitzel S. 315 das letzte Mahl Jesu nicht sowohl ein *anticipirtes* als ein *Abrogativ*-Passahmahl nennt. Am besten und natürlichsten ist aber wohl *die* Annahme, dass *dieses letzte Mahl* seiner rituellen Bedeutung nach *kein* Passahmahl war, sondern *nur insofern* für die Jünger *subjektiv* an die Stelle des Passahmahles trat, als sie letzteres eben nicht mehr an der Seite ihres Meisters feiern durften, und als das bei ersterem eingesetzte *h. Abendmahl* ihnen vom Herrn selbst als Surrogat (und mehr als Aequivalent) des Passahmahles gegeben war.

Aber eben wenn das Abschiedsmahl Jesu sowohl in der subjektiven Erinnerung und Stimmung der Jünger, als durch seine objektive Qualität als *Ersatz* des nicht mehr gefeierten Passahmahles den Charakter einer *Art von Passahmahl*, nämlich von *christlichem* Passahmahl erhielt: so ist gar wohl denkbar, dass solche Berichterstatter, die (wie der Vf. des griech. Mt., ferner Mk. und Luk.) nicht Augenzeugen waren, auf die Meinung kommen konnten, es sey dies letzte Mahl Jesu wirklich ein jüdisches Passah gewesen. Es ist dies doppelt erklärlich, wenn man bedenkt, dass die *christliche* Ostercommunion von Anbeginn an mit dem gleichen *Namen* *πάσχα* benannt wurde. Die Syn. hörten also wirklich von einem „*πάσχα*“ Jesu, das er in der Nacht seiner Gefangennehmung feierte, reden. So begreifen wir also wie sie durch einige *leise* Missverständnisse einzelner Ausdrücke in ihren schriftlichen oder mündlichen Quellen zu einigen *leisen* Abänderungen oder vielmehr zu einigen leisen *Missgriffen im Ausdruck* veranlasst werden konnten, in Folge deren die ganze Differenz entstand.

Denken wir uns statt des bestimmten Ausdruckes *τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων* Mt. 26, 17; Mk. 14, 12; Luk. 22, 7 in den von den Syn. benützten schriftlichen oder mündlichen *Quellen* einen unbe-

stimmteren, etwa dess Sinnes (der bei Luk. noch anklingt:) „als die πρ. τ. ἀζ. *herannahete*,“ „als sie *bevorstand*,“ συμπληρούσης, ἐνιςαμένης — denken wir uns statt des unbestimmten ὀψίας δὲ γενομένης Mt. 26, 20; Mk. 14, 17, und ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα Luk. 22, 14 einen bestimmteren Ausdruck, etwa dess Sinnes: „aber noch an demselben Abend“ — so ist α) alle Differenz zwischen Joh. und den Syn. verschwunden, und β) es erklärt sich zugleich auch ohne alle Schwierigkeit, wie die Syn. zu ihrer Darstellung kamen.

α) Alle Differenz zwischen den Syn. und Joh. ist verschwunden. Der objektive Vorfall erscheint nun bei den Quellen der Syn. im Einklang mit Joh. so: Den 13*ten Nisan* fragen die Jünger Jesum, wo er (den folgenden Abend) das Passah essen wolle. Er giebt ihnen das Zeichen Mt. v. 18 u. par., und heisst sie dem Hausbesitzer die *geheimnissvollen* Worte sagen: „ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐςι, meine Zeit ist kurz, bei dir will ich mit meinen Jüngern das Passah halten“. (*Jesus* wusste, dass er das rituelle Passah nicht mehr bei ihm halten würde. Die *Jünger* aber sollten fürerst in der Meinung bleiben, dass er das Passah noch feiern werde. Erst den Abend, bei der Einsetzung des h. Abendmahls sollten sie die Nähe seines Todes erfahren.) — Nun treffen die Jünger Vorkehrungen in jenem Hause. — *Desselben Abends aber*, als sie (ob schon in jenem Hause? doch wohl!) beisammen zu Tische lagen, eröffnete ihnen Jesus, dass er (Luk. 22, 15) *herzlich gerne dies* (den folgenden Tag bevorstehende) *Passah noch mit ihnen gegessen haben* würde (vgl. Bleek S. 139 Anm.) dass er es aber (v. 16) *nicht mehr* hienieden mit ihnen essen *werde.* Er werde noch in dieser Nacht gefangen werden u. s. w.

β) Aus einem solchen Quellbericht konnten *auf die leichteste Weise* die Berichte der Syn. durch leises Missverständniss entstehen. — Dass sie die einzelnen Züge der Leidensgeschichte richtig und treu überliefert haben, beweisen die auch bei ihnen sich findenden Spuren der richtigen joh. Chronologie (s. oben) und die so eben angeführten Stellen Luk. 22, 15; Mt. 26, 18. — Dass aber ihre ganze Aufmerksamkeit auf etwas *ganz anderes,* als auf die *äussere Chronologie*, die Vergleichung der Leidenstage mit den jüd. Festtagen, gerichtet war, nämlich auf das Leiden ihres Herrn selbst, das beweist der Umstand, dass ihnen der Widerspruch, in den sie sich mit sich selbst verwickelten, (wenn sie z. B. Jesum am ersten Festtage kreuzigen, und am gleichen Tage den Simon vom Felde heimkehren, den Joseph Leinwand, die Weiber Spezereien kaufen lassen) verborgen blieb. — War es nun in der Christenheit schon damals Sitte, (und wie wahr-

scheinlich ist dies!) das h. Abendmahl als das *christliche* Passahmahl zu bezeichnen — nannten die Apostel wohl auch (aus ihrer *subjektiven* Stimmung heraus) das letzte Mahl Jesu „sein letztes *Passah*mahl" — so ist doch in der That nichts leichter zu begreifen, als dass secundäre Berichterstatter stillschweigend auf die Voraussetzung kamen, dies letzte Mahl Jesu sey ein wirkliches rituelles Passahmahl gewesen. Was Wunder also, wenn sie *den* Tag, wo die Jünger Jesum nach dem Local des Passahmahles fragten, in bester aber irriger Meinung gradezu als 14ten Nisan bezeichneten, dagegen den Umstand, dass das letzte Mahl *gleich am selben Abend* (am Ende des 13ten) *stattfand* (und vom beabsichtigten Passahmahl verschieden war) nicht *betonten*, weil er ihnen gar nicht *bewusst* war!

Melito, Apolinaris etc. Movers, Krafft etc. glaubten geradezu eine Möglichkeit zu finden, die Syn. auf Joh. zu reduciren (durch gekünstelte Erklärung der *πρώτη ἀζύμων* vom *Nachmittag* des 13ten Nisan). Jedoch dies ist geschraubt; offenbar geben die Syn. kund, dass sie *das chronol. Verhältniss der Leidenstage zu den jüd. Passahtagen* irrig aufgefasst hatten. Aber *die Art, wie sich die Genesis dieses* (die religiöse Seite der Leidensgeschichte nicht mitbetreffenden) *Missverständnisses noch verfolgen lässt, liefert nur einen erhöhten Beweis für die Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte im ganzen und einzelnen.*

Auch Joh. ward nicht lediglich durch ein chronologisch-scientifisches Interesse, sondern vor allem durch die typischen Beziehungen zwischen Christi Person und dem Passahlamm, die ihm vom h. Geiste aufgeschlossen waren, veranlasst, jenes Missverständniss durch seine genauen Zeitangaben zu beseitigen.

Anm. 1. Die Hypothese Baur's, als ob der Pseudojohannes des 2ten Säculi Bauriani, um alle Schuld des Todes Christi auf die ihm verhassten Juden zu wälzen, Jesu Tod auf den 14ten Nisan zurückgeschoben habe, allwo besagte Juden besser hätten mitthätig seyn können, als am 15ten, — ist schon von Bleek S. 150 ff. verdientermassen gewürdigt. Es wird hiebei dem Pseudojohannes zugleich grosse Unbekanntschaft (Baur S. 635 ff.) und grosse Bekanntschaft mit dem jüd. Gesetz anhirngespinstet, und nebenbei wieder die ganze joh. Leidengeschichte zu einem Werk *bewussten raffinirten berechnenden Betruges* gemacht, einer Hypothese, zu welcher die *Herzen* weniger Leser des joh. Ev. die nöthige *Härtigkeit und bösartige Verstocktheit* besitzen dürften!.

Anm. 2. *Wieseler* hat sich für seine Ansicht, (Johannes auf die Syn. zu reduciren) darauf berufen, dass 783 u. c. der 15te Nisan auf einen Freitag gefallen sey, und legt hierauf auch in seinem neuesten Werke (*Chron. d.*

apost. Zeitalters S. 17 Anm. 1) viel Gewicht. Dass aber das Jahr 783 Jesu Todesjahr gewesen, beweist er (*chron. Syn.* S. 389) selbst wieder aus der Thatsache, dass 783 der 15te Nisan auf einen Freitag gefallen sey. Aber abgesehn von dem Unlogischen dieses Verfahrens, so steht jene Thatsache selbst so fest nicht. — Da nämlich der erste Nisan nicht nach dem wirklichen astronom. Eintritt des Neumondes, sondern nach dem optischen Wiedererscheinen der Mondsichel bestimmt wurde, letzteres aber vom wirklichen Neumond schwankend *bald einen bald zwei Tage entfernt ist* (Wieseler *Syn.* S. 441), so ist und bleibt es immer noch problematisch, auf welchen Wochentag im Todesjahr Christi der 15te Nisan gefallen sey, *gesetzt auch, dass dies Todesjahr das Jahr 30 wäre.* Wir dürfen dabei überdies nicht vergessen, dass Jerusalem gen Osten von höheren Bergen umschlossen ist, daher die Mondsichel um so später erst sichtbar werden konnte. Traf nun der Neumond *anno* 30 *aer. Dion.* auf den 22sten März Abends 8 Uhr, so ward die Sichel möglicherweise erst den 24sten Abends sichtbar, sodass dann der erste Nisan auf den 25sten März (einen *Sonnabend*) fiel, (und ebenso natürlich der 15te Nisan.) — Für das Jahr 31 *aer. Dion.* giebt Wieseler selbst (S. 479) die Möglichkeit zu, dass die Mondsphase erst *drei* Tage nach dem wirklichen Neumond sichtbar wurde. Warum sollte im Jahr 30 *aer. Dion.* nicht dieselbe Möglichkeit obgewaltet haben? — Nun haben wir aber §. 42 gesehen, dass aus *anderweitigen* Gründen feststeht, dass vielmehr das Jahr 33 das Todesjahr Christi war. An diesem traf, wie wir dort sahen, nach der von Wies. zu Grunde gelegten Wurm'schen Tafel der 15te Nisan — vorausgesetzt dass die Mondsphase *zwei* Tage nach dem Neumond sichtbar wurde — auf einen *Sonnabend*, sodass dadurch unser obiges Ergebniss nur eine neue Bestätigung erhält.

§. 104.

Das Abendmahl des Herrn.

(Mt. 26, 17—35. Mk. 14, 12—31. Luk. 22, 7—39. Joh. 13—17.)

Schon mehrere Tage vor dem Eintritt des Passahfestes war die teuflische Wuth des Judas gegen seinen Herrn und Meister bis zu einer entschiedenen Hingabe an Satan gereift. Er ging zu den Synedristen, und kam überein, wenn sie ihm 30 Silberlinge zahlen wollten, so wolle er ihnen bei guter Gelegenheit einen Ort und eine Stunde nennen, wo sie Jesum treffen und ohne Aufsehn sollten verhaften können. — Als nun der 13te Nisan da war, befahl der Herr Petrus und Johannes, hinzugehen, dass sie (für den folgenden Abend, den Abend des 14ten Nisan) die Vorbereitungen zum Passahmahl treffen sollten. Denn ihnen sollte was der Herr voraus wusste, noch verborgen bleiben; wiewohl Jesus in den Worten „meine Zeit ist kurz" schon eine Andeutung fallen liess, dass er das Passahmahl selbst nicht mehr erleben werde. Und auf die Frage, *wo* sie es bereiten sollten, wiess er sie an, in die Stadt zu gehen; dort würde ihnen ein Mann mit einem Wassergefäss begegnen; ihm sollten sie folgen, und dem Herrn des Hauses, in das der Mann gehen würde, sagen: „Der Meister spricht: Wo ist meine Stätte, „das Passah zu essen mit meinen Jüngern", so würde er ihnen einen grossen Saal anweisen. Und sie gingen, und es geschah, wie Jesus gesagt.

Als sie sich nun (den Abend des 13ten Nisan) lagern wollten zum täglichen Mahle, entstand ein Streit unter den Jüngern, deren keiner das Geschäft des Gastgebers gegen die Gäste, den Dienst der Fusswaschung, übernehmen wollte. Da sich jeder der erste und vornehmste dünkte, so stand Jesus, der es wohl wusste, wie ihm der Vater *Alles* in die Hände gelegt, und dass er Gottes Sohn sey, aber auch, dass er zu sterben entschlossen sey, stillschweigend auf, und begann sich zu schürzen und seinen Jüngern die Füsse zu waschen. Als er zu Petrus kam, wollte dieser, beschämt, es nicht leiden. Jesus aber, der hier nicht allein einen Dienst der Demuth that, sondern auch in tieferer Bedeutung hiemit die Jünger als *Gäste* zu *seinem* Mahl einlud, sprach: Die volle Bedeutung dieses Waschens verstehe Petrus noch nicht. Da aber Petrus wiederholt sich weigerte, sagte er: „Wenn ich „dich nicht wasche, so hast du keinen Theil an mir.“ Seine Liebe zu bekunden, und zu zeigen, wie viel ihm daran liege, an Jesu Theil zu haben, rief nun Petrus: „Herr nicht die Füsse allein, sondern auch die Hände und das „Haupt.“ Jesus aber sagte: „Wem ich die Füsse wasche, der ist ganz rein. „Ihr seyd rein, *aber nicht Alle*“ So suchte er dem Verräther leise und schonend, aber bedeutungsvoll, noch das Gewissen zu erschüttern. Dann setzte er sich, und ermahnte sie, dass wer der grösste seyn wolle, es durch Demuth beweisen solle (Joh. 13, 13.—17; Luk. 22, 25—28). Noch einmal spielte er (Joh. v. 18) auf seinen Verräther an, und erinnerte noch bedeutungsvoll, dass wer ihn aufnehme, den *Vater* aufnehme, und dass den treuen Jüngern zwölf Throne als den Richtern der Stämme Israels bestimmt seyen.

Nun begann das Mahl. „Mich hatte herzlich verlangt“, sprach der Herr, (Luk. 22, 14 ff) „dies (morgende) Passah mit euch essen zu können vor „meinem Leiden. Denn ich werde es nicht mehr mit euch essen, bis dass „es erfüllt wird im Reiche Gottes.“ Während sie nun assen, sprach er: „Wahrlich, wahrlich, einer unter Euch wird mich verrathen.“ Jetzt galt es für Judas die letzte Entscheidung. Jesu Sanftmuth neben seiner Allwissenheit musste ihm das Herz erschüttern und an Jesu Gottheit ihn erinnern. Sein war es, ob er nun noch den satanischen Hass gegen den Heiligen brechen, oder darin verharren wollte. Auf jenes Wort hin entstand unter den Jüngern, die ihre Schwäche wohl fühlten, doch keiner solchen Bosheit sich bewusst waren, ein ängstliches Fragen: „Ich bin es doch nicht?“ Endlich winkte Petrus, den solche Ungewissheit wieder am höchsten quälte, dem Jünger, der an Jesu Brust lag, zu forschen, wer es wäre. Jesus aber antwortete offen und laut: „Dem ich den Bissen reiche, der ist's“, und reichte dem Judas den Bissen. In trotzigem Stolz hatte dieser die Stirn, es geradezu zu leugnen mit den Worten: „Ich werd' es doch nicht seyn sollen, Rabbi?“ Jesus sprach: „Du bist es.“ Da fuhr Satan mit der ganzen Macht der Bosheit Judä in das Herz. Judas war nicht besessen, wie die Dämonischen, sondern hatte sich mit freiem Willen und freiem Bewusstseyn dem Satan zum Werkzeug hergegeben, Christum zu vernichten. Jesus sprach: „Was du thun willst, thue bald.“ Da stand Judas auf, und ging hinaus. Die Jünger, die von dem ganzen Verrath noch keinen rechten Begriff hatten, meinten, Jesus habe ihm, der den Beutel führte, geheissen, etwas für das Fest einzukaufen. Allerdings handelte das fleischliche Israel in seinem Repräsentanten ein Opfer ein für das Fest.

Da nun Judas hinaus war, sprach Jesus: „Nun ist die Stunde da, dass

„des Menschen Sohn verkläret werde, und dass Gott verkläret werde in ihm.“ Da nahm Jesus das Brod, segnete es durch ein Gebet des Dankes, brach es und theilte es unter die Jünger, und sprach: „Das ist mein Leib, der für euch dahin gegeben wird. Solches thut zu meinem Gedächtniss.“ Dann nahm er den Kelch, gab ihn den Jüngern und sprach: „Das ist der *neue* Bund in meinem für euch vergossenen Blute. Ich werde nicht mehr das Gewächs des Weinstocks mit euch trinken, bis ich es neu mit euch trinke in meines Vaters (nun durch meinen Tod zu stiftendem) Reiche.“ (Mit Mt. 26, 29 u. s. w. vgl Joh. 13, 33.)

Für den neuen Bund gab Jesus das neue Gebot der *Liebe* (Joh. v. 34 f.). Als ihn nun Petrus fragte, wo er hingehe, und ihm durchaus folgen wollte, warnte ihn Jesus vor des Satans Versuchung, tröstete ihn, er habe für ihn gebetet, dass sein Glaube nicht aufhöre, und als Petrus neu versicherte, er sey bereit, ihm bis in den Tod zu folgen, sagte er ihm voraus, ehe der Hahn (zweimal) krähe, werde er ihn dreimal verleugnet haben (Mt. 26, 31 ff.; Mk. 4, 27 ff.; Luk. 22, 31 ff.; Joh. 13, 36 ff.). — Bis jetzt hätten sie keiner Taschen und Schuhe bedurft; er habe für sie gesorgt; jetzt müssten sie für sich selbst sorgen, und wer kein Schwerdt habe, solle sich eines kaufen; denn Zeiten der Gefahr würden einbrechen. Als nun die Jünger, weltlichen Kampf und Streit erwartend, Jesu sagten, es seyen zwei Schwerdter da, sprach er mit schmerzlichem Lächeln: „Es ist genug.“ — Weiter tröstete er sie (Joh. 14) nicht zu erschrecken, weil er zu dem Vater gehe. Des Thomas, Philippus und Judas (Lebbäus) schwacher Erkenntniss aufhelfend (v. 5—24) fuhr er dann fort: Er werde sie nicht Waisen lassen, sondern ihnen einen Tröster, den Geist der Wahrheit, senden. Er segnete sie mit seinem Frieden. „Ich hätte euch noch viel zu sagen“ sprach er, „aber ihr „könnet es noch nicht tragen. Doch dass die Welt erkenne, dass ich den „Vater liebe, so kommt, lasset uns von hinnen gehen.“

So trat Jesus den Weg zu seinem Leiden an. Sie gingen hinaus an den Kidron. Auf dem dunkeln Gange begann nun der Herr jene *Rede von der Bedeutung des heil. Abendmahles* (Joh. 15) zu sprechen, dass er der Weinstock sey, an dem die Reben hängen, von dem sie Saft und Leben empfangen, an und in dem sie bleiben müssen und Früchte der Liebe bringen, und leiden. Weiter sprach er (Joh. 16) von der Nothwendigkeit dieser Leiden, und von der Nothwendigkeit auch seines Leidens, auf dass (vgl. oben p. 261) der Tröster kommen und seine ἔλεγξις, seinen Reinigungsprocess der Welt, beginnen könnte. Denn der werde die Welt *ihrer* Sünden zeihen, dessen, dass sie an Christum nicht glaubten und *seiner* Gerechtigkeit (die er im Gehorsam bis zum Tode beweise) und des Gerichtes (dass durch Christi Tod die Macht des Bösen eine gebrochene sey).

Als er unter diesen Reden an den Oelberg gekommen war, hob er seine Blicke gen Himmel, und sprach das Gebet des neutestamentlichen Hohenpriesterthums (Joh. 17).

---

1. Fragen wir nach der Stellung der einzelnen Vorfälle während des Mahles. Die Vorfrage, ob Joh. (13—15) überhaupt von jenem *letzten Mahle Jesu* zu handeln beabsichtige, kann (mit **Str. II**, 388 und **Baur** p. 422) als erledigt (bejaht) betrach-

tet werden, und auch die Worte *δείπνου γενομένου* machen, wie wir sahen, keine Schwierigkeit.

Ehe wir nun zu den einzelnen Vorfällen übergehn, beantworten wir kurz die Frage, *ob es denkbar, dass Joh. ein so wichtiges Stück, wie die Abendmahlseinsetzung, übergehen konnte?* — Str. giebt pag. 401 die Differenz zwischen den Syn. und Joh. vermeintlich witzig so an, dass „während den Syn. zufolge Jesus bei dieser „letzten Mahlzeit das Abendmahl eingesetzt hat, er bei Joh. *viel-„mehr* eine Fusswaschung mit den Jüngern vornimmt.“ Str. selbst nimmt nun mit den Evsten allerlei vor, um die Auslassung des Abendmahls bei Joh. als recht unbegreiflich darzustellen. Er stellt wieder ein Dilemma. Entweder hat Joh. die Absicht gehabt, die Syn. nur zu *ergänzen;* dann erklärt sich zwar, weshalb er das Abendm. auslässt; unbegreiflich ist aber, warum er die von den Syn. doch bereits berichtete Speisungsgeschichte noch einmal erzählt. Oder er wollte *nicht ergänzen.* Dann ist unbegreiflich, wie er eine so wichtige Sache auslassen konnte, und diese Unbegreiflichkeit mehrt sich, wenn man bedenkt, dass die abweichende Ansicht des Joh. von der *Zeit* des letzten Mahles ihm Veranlassung werden musste, die Syn. ausdrücklich zu berichtigen, und dass „die Mittheilung einer Scene, worin Jesus als „Stifter eines neuen Bundes erschien“ für den Zweck Johannis, Jesum als den *Χριςός* darzustellen, von höchster Bedeutung war. Aus dem allen schliesst denn Str. (424 ff.) es möchte wohl überhaupt Jesus das Abendmahl nicht eigentlich als Ritus eingesetzt, sondern der Ritus sich mehr zufällig gebildet und der Verf. des 4. Ev. von einer Tradition, die den Ursprung jenes Ritus auf Jesum selbst zurückführte, nichts gewusst haben. (Vgl. Gfrörer Heiligth. u. Wahrheit, p. 204 ff.)

Wir dagegen gehen gerade den umgekehrten Weg. Das, was Str. als Resultat seiner Untersuchung für zweifelhaft erklärt, gilt uns als Voraussetzung der unsrigen für historisch unumstösslich. Nicht allein aus den Act. sondern auch aus 1 Cor. 11 und der einstimmigen Geschichte der ältesten Kirche geht die *ausnahmlose Verbreitung des Abendmahlsritus* mit felsenfester Gewissheit hervor. Nun giebt es aber in der ganzen Kritik kein unkritischeres Monstrum als die Ansicht, dass ein *allgemein gültiger* Ritus sich *zufällig und allmählich* sollte gebildet haben, und vollends ein so ganz eigenthümlicher Ritus. Dieser Ritus setzt eine Einsetzung voraus; seine allgemeine Verbreitung setzt allgemeine Bekanntschaft mit der Geschichte seiner Einsetzung voraus.

Ist dies historisch gewiss dass Joh. die Einsetzung des heil.

Abendmahls kannte, so hatte er nicht nöthig, das allen bekannte noch einmal zu wiederholen. Es war dies überflüssig, auch wenn seine Absicht *nicht* die war, die Syn. zu erzänzen. Jenes Str.'-sche Dilemma ist wieder ein Zeugniss seiner Oberflächlichkeit. Wer wird behaupten, Joh. habe bei seinem Ev. nichts als das eine: *zu ergänzen,* zu seinem Zwecke gehabt! Sein Zweck war, wie Str. selbst einsieht, Jesum als den Christ, *den Sohn Gottes,* als den im Fleisch erschienenen λόγος darzustellen. Hiefür war nun aber die Mittheilung der *von den Syn. nicht aufbewahrten* Reden cap. 14—17 offerbar wichtiger, als die 4te Wiederholung einer schon viermal erzählten, den Lesern ohnehin bekannten Sache. — Die Speisungsgeschichte hatte Joh. aufnehmen *müssen* als Veranlassung der Reden cap. 5. Die Abendmahlseinsetzung dagegen brauchte er nur *anzudeuten* als Veranlassung der Rede cap. 16. Bei jener Speisungsgeschichte musste Joh. sagen, sie sey bei jenem bestimmten Aufenthalt in Galiläa vorgefallen, weil die Zeit derselben den Lesern aus den Syn. noch nicht bekannt war; dagegen, dass Jesus das h. Abendmahl bei dem letzten Mahl eingesetzt habe, war jedermann bekannt. So fehlt es keineswegs an Gründen, diese Auslassung zu erklären. An jenen Reden, an jenen allerheiligsten Flammen der himmlischen Liebe, lag ihm Alles; in ihnen strahlte die ganze Gottheit Christi; in ihnen der ganze Verklärungsglanz des Sohnes. Berichtete er sie, so berichtete er nicht weniger, als die Abendmahlseinsetzung, sondern mehr; er berichtete das, um dessen willen das h. Abendmahl erst Werth hat. Die Syn. erzählen uns von dem *Unterpfande* der Todes- und Lebensgemeinschaft Christi mit den Seinen; Joh. von dem *Wesen* dieser Gemeinschaft.

Gehen wir nun zu der akoluthistischen Hauptfrage über, *ob die Entlarvung des Verräthers* vor *oder* nach *dem h. Abendmahle statt hatte* [1]). Für das letztere darf man das nicht als Grund anführen, dass Judas sich vor der Passah-Mahlzeit nicht würde zu entfernen gewagt haben. Denn das Mahl war, wie wir §. 103 gesehen haben, kein Passahmahl; wäre es aber auch eines gewesen, so wäre ja dennoch die Passah-Mahlzeit nicht mit der Abendmahlseinsetzung einerlei; letztere fand, wenigstens ihrem zweiten Theile nach, μετὰ τὸ δειπνῆσαι (Luk. 22, 20) statt, und da wir uns nicht denken können, dass beide Theile derselben in grossem

1) Vgl. hierüber Pflanz in: *freimüthige Blätter über Theologie und Kirchenthum* 1839, 1. Huber: *„entfernte sich Judas vor oder nach genossenem Abendmahl?“*

Intervall, durch anderweitige Gespräche getrennt, stattfanden, so muss auch wohl der erstere derselben ganz am Ende des δεῖπνον stattgehabt haben. Nur bei dem *Dankgebet* (Mt. 26, 30; Mk. 14, 26) könnte Judas, wenn er *vor* dem Abendmahl sich entfernte, nicht mehr zugegen gewesen seyn. Allein auch in dem anderen Falle, dass er (wie man aus der Stellung bei Luk. folgern will) *nach* dem Abendmahl entlarvt wurde und sich entfernte, versäumte er das Dankgebet, das nach Mt. und Mk. *unmittelbar vor dem Aufbruch nach Gethsemane* gesprochen ward. So ist also hieraus auch kein Gegengrund gegen jene erstere Annahme herzuleiten.

Stringent lässt sich diese erstere Annahme freilich auch nicht beweisen. Denn Mt. und Mk. leiten beides, die Entlarvung des Verräthers (womit nach Joh. dessen Entfernung verbunden war) sowie das h. Abendmahl mit dem unbestimmten καὶ ἐσθιόντων, ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν ein, wonach die eine so gut, wie die andere der Zeit nach vorangegangen seyn könnte. — Für die zweite Annahme scheint die enge Verbindung bei Luk. v. 21 zu sprechen, wo die Entlarvung des Judas mit πλὴν an die Einsetzung des h. Abendmahles geknüpft wird. Hätte nur Luk. nicht durchweg die Art, um Akoluthie unbekümmert, frei zu verbinden!

Zu einer Entscheidung führt uns nur die eine Stelle Luk. v. 20, welche für die Darreichung des Kelches die unzweideutige Bestimmung μετὰ τὸ δειπνῆσαι giebt. Die Entlarvung Judä war nun aber offenbar noch während des Essens. Somit fiel sie *vor* der Einsetzung des h. Abendmahles.

Dann erscheinen auch die Worte Joh. 13, 31 f. als besonders passende Einleitung zu dem Sakrament, wofür sie auch Lücke erkannte.

Ueber die Identität der von den Syn. und der von Joh. berichteten Entlarvung des Verräthers ist (trotz Str. 413 f.) gar nicht zu streiten. Sachliche Differenzen sind ja gar nicht vorhanden, sondern nur die einzige Abweichung in der Darstellungsart, dass die Syn. sagen: *„die Jünger fragten"*, während Joh. genau angiebt, wie die Jünger erst untereinander sprachen, und dann Petrus sich durch Johannes an Jesum wandte. Die Antwort Jesu ist dieselbe, von offener That begleitete. Die Syn. berichten nun Judä freche Antwort, während Joh. nur sagt: εἰςῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς [2]). Ein Hinausgehen des Judas, wie bei Joh., finden

2) Somit hat man weder nöthig, Judä Antwort (mit Kuinöl) für *leise* gesprochen, noch für *gestottert* zu halten. Er war vielmehr so frech, vor

wir bei den Syn. nicht *erwähnt;* es ist aber *vorauszusetzen*, da es auch nachher nicht erwähnt wird, und dennoch Judas hernach in Gethsemane, getrennt von den übrigen Jüngern, in Begleitung der Soldaten erscheint.

Den Streit (Luk. 22, 24 ff.) giebt Luk. ohne bestimmtes Zeitdatum mit *ἐγένετο δὲ καί*. Innere Gründe sowie die Uebereinstimmung der Rede Jesu mit Joh. 13, 13 ff. machen höchst wahrscheinlich, dass er vor der Fusswaschung und als deren Veranlassung, also ganz am Anfang des Mahles, stattfand.

Die Warnung an Petrus wird von Mt. und Mk. mit *τότε* und *καὶ* an die Notiz *ὑμνήσαντες ἐξῆλθον* angefügt. Dies ist kein Widerspruch mit Luk., der das *καὶ ἐξελθών κλ.* erst nach dieser Rede berichtet, noch mit Joh., nach dessen Darstellung Jesus erst mit den cap. 14, 31 berichteten Worten den Saal verliess. Ganz natürlich erklärt sich die Sache so, dass Jesus vor dem Abendmahl die Worte Joh. 13, 31—35 sprach, dann nach dem Abendmahl den Lobgesang betete, und als nun alle sich erhoben hatten und zum gehen anschickten, die Gespräche von Joh. 13, 37 an bis cap. 14, 31 statt hatten, während welcher (wie so natürlich!) Alle wieder stehen blieben, worauf dann auf Jesu Wort v. 31 hin der Aufbruch erfolgte. — Das Gebet cap. 17 denkt man sich dann am besten bei der Ankunft am Fusse des Oelberges gesprochen. Hiemit möchten sich die Bedenken von Strauss (p. 404 ff.) wohl zwanglos erledigen.

3. Geben wir nun zu den innern Schwierigkeiten, die in jedem einzelnen der Vorfälle liegen sollen. In der Bestellung des Mahles soll nach Str. 381 f. Mt. von den übrigen unglaublich abweichen. Es ist wahr, er erzählt von der ganzen Art, wie die Jünger den Hauseigenthümer mittels des Wasserträgers finden sollten, kein Wort, sondern sagt nur, Jesus habe die Jünger „zu dem und dem" geschickt (*πρὸς τὸν δεῖνα*). Das zwar wird nun selbst Str. nicht urgiren wollen, Mt. hätte auch diesen Zug berichten *müssen;* aber, sagt er, bei Mt. laute die Erzählung so, als hätte zwar Jesus den Namen des Mannes genannt, der

---

allen Jüngern es abzuleugnen, dass er der Verräther sey. Als ihm nun Jesus sagte: „Was du thun willst, thue bald" und er hinausging, so glaubten die Jünger wenigstens nicht, dass *in diesem Augenblicke schon* es sich um die *Ausführung* des Verbrechens handle, dessen *Plan* er eben noch abgeleugnet hatte. Vielmehr mochten sie sich denken, jetzt denke Judas wirklich noch nicht an etwas so Schreckliches; Jesus habe ihm nur vorausgesagt, bis in welche Tiefe er künftig einmal sinken würde.

Referent ihn aber nicht angeben wollen, während nach Mk. und Luk. Jesus selbst keinen Namen nannte. — Wie? Sollte Mt., wenn ihm die Umstände mit dem Wasserträger einfielen, er sie aber für zu weitläufig hielt, und zu übergehen beschloss, dies anders haben thun können, als so, wie wir es bei ihm lesen?

Die von **Gabler** (theol. Journ. 2, 5, pag. 441 ff. vgl. **Str.** 382) gemachten Einwürfe, weshalb Jesus nicht früher an die Bereitung des Passah gedacht habe, da doch bei dem grossen Zudrang von Menschen die Lokale bald vergeben waren, und wie es möglich gewesen sey, dass Jesus dennoch so spät noch ein unbesetztes Zimmer fand und ohne Schwierigkeit überkam [3]), sind nur für den Einwürfe, der sich entschliessen kann, den ganzen Vorfall als *natürlichen* anzusehen. **Str.** hat aber (383) ganz Recht, dass es im Sinne der Evsten lag, einen *wunderbaren* Vorfall, ein göttliches Vorherwissen und Lenken der Herzen, zu berichten.

4. **Der Verrath des Judas** zerfiel offenbar in zwei Aktionen. Erstlich musste er mit den Feinden Jesu *ausmachen*, er wolle ihnen bei günstiger Gelegenheit um so und so grossen Lohn Jesu Aufenthalt verrathen (Mt. 26, 14; Mk. 14, 10; Luk. 22, 4, *συνελάλησε τὸ πῶς αὐτὸν παραδῷ αὐτοῖς*) und sodann musste er dies Versprechen bei gebotenem Anlass *erfüllen*, und Jesum wirklich verrathen (Joh. 13, 30 und 18, 2—3 nebst Parall.). — **Str.** vermag sich dies aber so wenig zu denken, dass er (pag. 365) in allem Ernste fragt, „wie denn in Judas Joh. 13 der Satan „habe fahren können, da der Verrath *bereits vollzogen* war, sobald „Judas mit Jesu Feinden *einig wurde*" —! Also stand es nicht mehr in Judas Willen, durch Nichterfüllen jenes Versprechens die Feinde des Herrn zu täuschen und somit nachträglich noch auf das versprochene Sündengeld faktisch zu verzichten? — Und so war der Entschluss, den Vorsatz *auszuführen, jetzt* hinzugehen, *jetzt* das kitzelnde Gelüste zu befriedigen, zu sagen: „dort in „Gethsemane ist er, greift ihn, ich führ' euch" — dieser Entschluss zu *thun*, wovon er bisher nur *gesprochen*, war „kein neuer Teufelsentschluss?" —

Hier ist denn auch der Ort, von den *Motiven*, die Judas zu jener Handlung trieben, zu reden. Den innern Gang, den seine Verschlechterung nahm, haben wir schon §. 96 analog der ev. Erzählung geschildert: *wachsende Liebe zur Sünde und wachsender*

---

3) Am Nachmittag des 14ten Nisan erst für ein Lokal zu sorgen, wäre allerdings auffallend und zu spät gewesen. Allein nach richtiger Chronologie (§. 103) fiel jene Absendung der Jünger ja schon auf den 13ten Nisan.

Grimm gegen Jesum, dessen blosser Anblick dem sich stetig verstockenden Willen eine stetige Strafe war. Mithin *höchste Bosheit* neben *theoretisch richtiger Erkenntniss von Jesu Gottheit.* Mithin jene satanische *Thorheit* (vgl. die Gadarener) wo die Wuth und Leidenschaft alle noch so grosse Klugheit überwindet. Wie Satan Jesum und sein Reich im Keim ersticken zu können meinte, dadurch dass er ihn an's Kreuz brachte, und gerade hiedurch *sich* und *sein* Reich vernichtete, in ähnlicher Thorheit tobte Judas gegen den Herrn. So erklären sich, wie wir sahen, alle in den Evv. von Judas berichteten einzelnen Züge psychologisch auf das trefflichste. — Die moderne Kritik ist zu schwächlich und sentimental, diesen Charakter fassen können. Wie sie selbst noch zu feige ist, der erkannten und anerkannten Wahrheit gegenüber mit dem reinen Trotz eines *scio, sed nolo* hervorzutreten, wie sie selbst sich versteckt hinter künstlich konstruirte Ignoranzen und Zweifel, so vermag sie jenem offnen Trotz des Ischarioth nicht in's Auge zu blicken. Deshalb dichtet sie ihm an, er habe Jesum verrathen in der Hoffnung, Jesus werde sich durch ein Wunder (Schmidt) durch einen Aufstand (Paulus, Hase) oder sonst wie, befreien. Welch eine gemeine Komödiantennatur müsste er gewesen seyn, so seinen heiligen Meister als zinstragendes Kapital unversehrt durch eine Gefahr, wie durch eine Spekulation, durchlaufen zu lassen. Nach dieser Annahme wird Judas nicht besser; sondern anstatt eines teuflisch trotzigen Mannes gewinnen wir nur eine niederträchtige Schuftenseele, von der unbegreiflich ist, wie sie Jesus unter die Jünger wählen konnte! (Wie Jesus dagegen einen Judas, wie er in den Evv. dasteht, wählen konnte, vgl. §. 96). Und warum hätte ihn dann Jesus nicht durch die einfache Eröffnung: „Ich kenne dein Vorhaben; aber du irrst dich; „ich werde mich durch kein Wunder retten", vor Verzweiflung und Verderben bewahrt? — Nicht besser wird Judas, wenn er nach Weisse (I, 450) Jesum deshalb verrathen hat, weil er vor Ungeduld, Jesu Reich aufgerichtet zu sehen, nicht bleiben konnte, und Jesum durch jenen Verrath zu rascherem Auftreten zu nöthigen hoffte. War das seine Absicht, warum strafte ihn dann Jesus, wenn er doch seine Absicht wusste, so feierlich, und sagte nicht lieber: „Guter Freund, du hast einen sehr vorwitzigen „Streich im Sinne, der dir aber gar nichts helfen wird; denn ich „werde mich lieber greifen und tödten lassen, als mit weltlichem „Arm auftreten" —?

5. Auf die dogmatische Bedeutung des h. Abendmahles uns einzulassen, ist hier der Ort nicht. Ich verweise hierüber auf

mein *Dogma v. h. Abendmahl Bd. I*, §. 7. Nur soviel sey gelegentlich bemerkt, dass die Einsetzung des h. Abendmahles als *historisches Faktum* (gegen Strauss) schon dadurch erwiesen ist, dass sie in der *Lehr- und Erkenntnissentwicklung der Apostel* einen wesentlichen Hauptfortschritt und Knotenpunkt bildet, ohne den der Uebergang von jener Periode, wo die Jünger den Gedanken an den Tod ihres Meisters noch gar nicht ertragen konnten, geschweige denn die *Nothwendigkeit* seines sühnenden Leidens einzusehn vermochten, zu jener Periode, wo sie das Evang. von der sühnenden Kraft des Todes Christi predigten, unbegreiflich bleibt. In den Einsetzungsworten des h. Abendmahles gab nämlich der Herr zum erstenmal seinen Jüngern eine solenne und unumwundene Erklärung über die *sühnende* Bedeutung seines Todes. An die Stelle des Passahlammes, welches er nicht mehr mit den Jüngern hatte essen können, setzte er sich als das rechte Passah. Die Worte; „Dies (Brod) ist mein Leib; dieser Kelch ist der neue Bund in „meinem Blut“ sind parallel den alttestamentlichen Worten Ex. 12, 11; sie sprechen aus a) dass an die Stelle des alttestamentlichen פסח (Verschonens) der neue, in Christi Tod geschlossene Bund trete, und dass b) zwischen Brod und Wein und diesem neutestamentl. in Christi Tod und Christi Person geschlossnen Lebensbund eine analoge sacramentliche Beziehung sey, wie im a. T. zwischen dem Passahlamm und der alttestamentl. Verschonung.

6. Auch die Reden Joh. 14—17 hat Str. zu einem Widerspruch benützt, wiewohl gar zu plumb und ungeschickt. Er sagt (II, 427) „den syn. Berichten zufolge ging Jesus *sogleich* nach „Beendigung des Mahles hinaus an den Oelberg, wohin ihn Jo„hannes *erst nach einer langen Reihe von Abschiedsreden* 14—17 auf„brechen lässt.“ Abgesehen von dem plumben Falsum, (da Joh. den Aufbruch schon cap. 14, 31 meldet) muss man fragen, ob die Reden, soweit sie beim Mahle gesprochen wurden, nicht mit zu demselben gehörten, sodann ob die Synoptiker irgendwo berichten, Jesus und die Jünger seyen *stumm* nach Gethsemane gegangen. Wo bleibt nun der Widerspruch zwischen *„nach dem Mahl“* und *„nach Abschiedsreden“?*

§. 105.

Jesus in Gethsemane.

(Mt. 26, 36—56. Mk. 14, 32—52. Luk. 22, 39—53. Joh. 18, 1—12.)

Im Garten Gethsemane angekommen, hiess Jesus die Jünger sich setzen. Nur Petrus und die Zebedäiden nahm er mit sich in die Tiefe des Gartens

hinein Und nun begann er zu trauern und zu zagen. Weil er der Sohn Gottes in die Form der wahrhaftigen Menschheit eingegangen war, weil mithin das göttliche Wesen (das in der Form der Ewigkeit die Sünde zwar weiss, aber als geschlagene mithin ohne Schmerz über und Passivität gegen die Sünde) in ihm leidensfähig war, und zwar kein anderes und grösseres Leiden hatte, als den Schmerz des Heiligen über die Sünde — einen Schmerz, der bei dem σωτήρ an die Stelle des richtenden Zornes trat — so musste Christus jetzt, wo er nicht nur für seine Person körperlich leiden sollte, wo er aber auch nicht bloss abstrakt ein ihm absolut fremdes Leiden zur Büssung der menschlichen Schulden übernehmen sollte, sondern wo er vielmehr dadurch den Tod der Sühne sterben sollte, dass die ganze Sünde der ganzen Welt (und zwar der menschlichen *und* der dämonischen Kräfte) in ihrer *konkreten* Anhäufung und Kulmination an ihm sich austobte, — Jesus musste jetzt die *menschlich-natürliche Angst* vor diesen Qualen empfinden, in welchen sich der Seelenschmerz von dem körperlichen *gar nicht trennen und scheiden liess* (denn in jedem Akt, der ihm den Körperschmerz vermehrte, musste er einen Akt neuer Bosheit und Sünde sehen). Zugleich trat ihm noch einmal, und zwar schärfer, denn je, jene Wahl zwischen dem Gehorsam des Leidens und der Bequemlichkeit des Ungehorsams, wie in der ersten Versuchung, gegenüber. Der Fürst der Welt hatte die Macht, die Jesus nicht von ihm nehmen wollte, nun gegen diesen gewendet. Er aber, der treue Heiland, gedachte nicht daran, sich dem Leiden zu entziehen. Er rief zum Vater, *wenn* es möglich sey, möge dieser Kelch an ihm vorübergehn, doch des Vaters Wille solle geschehen. In dieser Angst der Seele würde ihn die Theilnahme seiner Jünger erleichtert und getröstet haben. Aber, da er zu ihnen trat, fand er sie nach so mancher inneren Bewegung eingeschlummert. Und er sagte ihnen, vor allem dem Petrus: Könnt ihr denn nicht eine Stunde mit mir wachen? So von allem Troste verlassen, ging er wieder und zagte. Da kam ein Engel vom Vater gesandt, und stärkte ihn. Und nun der Nothwendigkeit des Leidens nicht allein gewiss, sondern herzlich dazu bereit, betete er: „Vater, weil es denn nicht anders „möglich ist, als dass ich diesen Kelch trinke, so geschehe dein Wille." Und wiederum fand er die Jünger schlafend. Und so ging er zum drittenmale, und stärkte sich mit demselben Gebete. Dann aber trat er zu den Jüngern, und rief sie auf; denn der Verräther sey da. — Und siehe, schon trat Judas, der der Schaar im Hintergrunde noch stille zu halten geheissen hatte, herzu, und umarmte Jesum, als wolle er ihn freundlich grüssen. Dies Zeichen hatte er der Schaar gegeben; daran sollten sie Jesum erkennen, auf dass nicht ein unrechter ergriffen würde, und der gesuchte entkäme. Da sprach Jesus: „Judas, wozu bist du gekommen? Des Menschen Sohn ver„räthst du mit einem Kuss?" Indessen war die Schaar, aus Presbytern, einer Schaar römischer Krieger und einer tumultuarisch bewaffneten Menge bestehend, näher getreten, um Jesum zu greifen. „Wen suchet ihr?" sprach er, der die Freiwilligkeit seines Todes gegenüber der erbärmlichen, feigen Verrätherei recht offen bezeugen wollte „Jesum von Nazareth" war die Antwort. Da stürzte ein Strahl seiner Allmacht die Schaar zu Boden nieder. Aber nochmals fragte er, wen sie suchten, gab sich ihnen selbst hin, und hiess sie nur, die Jünger gehen zu lassen. Wie aber nun Petrus seinen Meister greifen und binden sah, da überwallte ihm das Herz, und er hieb mit dem Schwerte drein, und schlug einem Knechte des Hohepriesters das

rechte Ohr ab. Jesus aber sprach: „Stecke dein Schwert an seinen Ort. „Alle, die das Schwert ziehen, kommen durch's Schwert um. Ich muss die-„sen Kelch trinken. Wollte ich, so könnte ich ja den Vater um zehn Le-„gionen Engel bitten. Aber wie würde dann die Schrift erfüllt?“ Und so heilte er des Malchus Ohr. Den nun herbeikommenden Hohenpriestern und Aeltesten aber warf er vor, dass sie heimtückisch gegen ihn, wie gegen einen Räuber ausgezogen seyen; und er habe doch allezeit frei und öffentlich im Tempel gelehrt. — Die Jünger aber, da sie Jesum gebunden sahen, und selbst ergriffen zu werden fürchteten, ergriffen in Eile die Flucht. Ja ihrer einer, der zu nächtiger Ruhe nur mit einem Hemde bekleidet war, liess das Hemd in den Händen dessen, der ihn greifen wollte, und floh nackend.

---

1. Bei der Schilderung des Leidens in Gethsemane findet Str. folgende Widersprüche zwischen den Synoptikern selbst. Vor allem nenne *Luk.* die drei Jünger nicht (II, 428). In der That, er erzählt ganz allgemein, Jesus sey von „den Jüngern“ hinweggegangen, und habe gebetet. Das Uebergehen specieller Momente ist aber offenbar ein Widerspruch, weshalb denn auch *Corn. Nep.* dem *Herodot* in der Schilderung der salaminischen Schlacht ganz entsetzlich widerspricht. — Weiter, so versichert uns Str. *(ibid.)* „nach Luk. betet Jesus knieend, aber *nur einmal.*“ Unsere Leser werden vielleicht nach dieser Stelle suchen, wo Luk. das *ἅπαξ* berichtet. Dieselbe findet sich v. 44, wo es nach Erzählung des ersten Gebetet (v. 42) heisst: *καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέςερον προςηύχετο!!* Was würde man einem Schulknaben thun, wenn er solche Unaufmerksamkeiten in einem Specimen sich zu Schulden kommen liesse?

Also mit den Zügen, die Luk. ausgelassen haben soll, ist es nicht weit her [1]). Nun hat aber Luk. allein zwei Umstände, die bei Mt. und Mk. fehlen, nämlich das Herabkommen eines Engels und den sogenannten blutigen Schweiss. Den Engel findet Str. (432 f.) sehr anstössig. — Was der Engel gesollt habe, kann er sich nicht denken. Dass er Jesu eine Botschaft und Versicherung des Vaters von der Nothwendigkeit und Wohlgefälligkeit seines Leidens bringen, und hiedurch Jesu den Kampf erleichtern musste, sieht er nicht ein. Uebrigens weiss er die Sache kritisch nicht anders anzufechten, als durch die Frage, wie denn

1) Str. meint (437) aus der Liebe zur Dreizahl hätten Mt. und Mk. *drei Jünger* und ein *dreimaliges Gebet* erdichtet. Als ob jene selbigen drei Jünger nicht schon öfter bei besonderen Anlässen als bevorzugt vorgekommen wären!

die schlafenden Jünger von dem Engel etwas sollten erfahren haben. Als ob Jesus die Jünger nicht eben zuvor aus ihrem Schlummer aufgerufen hätte! — Den blutigen Schweiss können wir nicht mit Grotius und Olshausen so erklären, dass die Schweisstropfen ihrer Dicke und Schwere wegen mit Blutstropfen nur verglichen würden. Denn erstlich rinnt jeder starke Schweiss in solchen Tropfen herab, welche ihrer Dicke und ihres Herabrollens wegen mit Blutstropfen verglichen werden können, und so wäre dies ja nicht werth gewesen, besonders berichtet zu werden; sodann aber sagt Luk. nicht: *der Schweiss* fiel herab, *so, wie Blutstropfen herabfallen,* sondern: *sein Schweiss* war *niederfallenden Blutstropfen* gleich [2]). Nun versichert uns Str. (435), dass ein eigentlich blutiger Schweiss „nur als höchste Seltenheit und als „Symptom bestimmter Krankheiten" vorkomme. Letzteres gilt bei den von Aristoteles (de hist. animal. 3, 19, de partibus animal. 3, 5), Theophrast (de sudoribus), Thuanus (hist. sui temp. lib. 10), Marcellus Donatus (de med. hist. mirab. I, 1, 17 u. 2), Wedelius (exerc. medico-philolog. 3, 2, pag. 9) und Bartholinus (hypomn. de cruce Christi 4) berichteten Fällen. Dagegen sah Maldonatus (comm. in Matth. z. d. St.) in Paris bei einem vollkommen gesunden und robusten Menschen den blutigen Schweiss. Uebrigens aber möchten wir fragen, ob nicht in der That jene Lage Jesu zu den „grossen Seltenheiten" gehörte? ob wir, weil für gewöhnlich der blutige Schweiss selbst in Lagen grosser Angst selten ist, darum bestimmt aussprechen dürfen, in jenem intensivsten Kampfe Leibes und der Seele, den je ein Menschensohn gekämpft, sey diese ausserordentliche Erscheinung unmöglich gewesen? Sagt uns doch Wedelius (l. c. pag. 10) von Fällen, wo *prae aegritudine animae summa* zwar nicht blutiger Schweiss, aber blutige Thränen, also immerhin etwas analoges, hervorbrachen.

Wenn Strauss auch hier wieder, sowie überhaupt in Betreff der ganzen Scene (433 und 435) fragt, *wie die Jünger sie sollten erfahren haben,* und ob wohl Jesus sie nachträglich werde erzählt haben, so zeigt er hier wieder den gewohnten Mangel an Anschauung. Die Jünger lagen ja nicht in festem Schlafe begraben; sondern theils die natürliche Ermüdung zu der späten Abendstunde, theils die dumpfe Traurigkeit lag wie Blei auf ihnen. Nicht aus Theilnahmlosigkeit, sondern aus Schwäche (Mt. v. 41) erlagen sie dem Schlummer, gegen den sie gewiss selber kämpf-

---

2) Str. stimmt unserer Exegese bei, aber aus welchem Grunde? — Weil Luk. „ein Vorspiel des blutigen Todes Jesu" geben wollte!

ten, und woraus sie durch Jesu Kommen und Sprechen auf Augenblicke gerissen wurden. So sahen und hörten sie wohl, wie im wachen Traume, wie Jesus kämpfte, wie er kam, ging und kniete, wie er jene kurzen Worte des Gebetes mehrmals laut und angstvoll hervorstiess. Nur dazwischen fielen ihnen wieder die müden Augenlieder zu.

2. Nun ist aber der **Widerspruch zwischen den Syn. und Joh.** übrig, woran sich die Frage nach der **Möglichkeit und Bedeutung jenes Kampfes** anschliesst. Warum Joh. von dem Seelenkampfe schwieg, soll sich (Str. II, 438) schlechterdings nicht erklären lassen. Die Antwort: weil der Vorfall aus den Syn. bereits allbekannt war, will Str. darum nicht gelten lassen, weil zwischen Mt. Mk. und Luk. „eine so bedeutende Abweichung" stattfinde, dass Joh. sich hiedurch „auf das dringendste" bewogen finden musste, ein vermittelndes Wort zu sprechen. Wiederum appelliren wir aber an den gesunden Sinn aller schlichten Leser, ob ihnen jene bedeutende Abweichung aufgefallen, und das Schweigen des Luk. über einen Umstand, sowie das Schweigen des Mt. und Mk. über zwei andere Umstände als Widerspruch erschienen sey. Wiederum appelliren wir weiter darauf, dass in einer Zeit, wo die Evv. noch nicht von den Krallen der negat. Kritik zerrissen waren, Joh. sich zu jenem vermittelnden Worte nicht bewogen finden konnte.

Nun soll aber die Stimmung, worin Jesus in Gethsemane ist, mit der Stimmung, welche sich so eben in den johann. Reden aussprach, in einem schlechterdings unvereinbaren Gegensatze stehen. (Str. II, 440 ff. Weisse II, 294). Bei Joh. „rede Jesus, als habe er das Leiden schon überwunden, mit einer göttlichen Ruhe, die in der Gewissheit ihrer Unerschütterlichkeit heiter ist; wie konnte diese Ruhe in die heftigste Gemüthsbewegung übergehn?" Bei Joh. habe er „seine Rechnung mit dem Vater „bereits abgeschlossen; hier eröffne er die Rechnung mit Gott „noch einmal." Ja während Bretschneider fragt, ob überhaupt Jesus in der Erwartung des gewaltsamen Todes ein Gebet, wie Joh. cap. 17, werde gesprochen haben, während Weisse uns versichert: „Ich bin der Meinung, dass Jesus in jener Nacht „gar nicht laut vor den Jüngern gebetet hat", so kann Str., der sich doch einst nach Christi Namen genannt, dem Jesus doch nichts zu Leide gethan hat, es über's Herz bringen, den Zwiespalt zwischen den joh. Reden und dem Kampf in Gethsemane, zunächst auf Kosten der ersteren, dadurch zu schärfen, dass er an den Christus des n. T. die blasphemische Frage richtet (p. 443):

„Warum hast du, statt in eiteln Hoffnungen der Herrlichkeit zu „schwelgen, dich nicht lieber bei Zeit mit dem ernsten Gedan- „ken des bevorstehenden Leidens beschäftigt?“

Der ganze Widerspruch löst sich für denjenigen, welcher jenen Seelenkampf aus der Totalität der Person Christi und seines Werkes begreift. Str. stellt pag. 428—430 die Alternative: *entweder* habe Jesus aus gewöhnlicher Angst und Furcht vor den körperlichen Leiden, die ihm bevorständen, gezagt, oder man müsse das Leiden als ein abstrakt-stellvertretendes fassen, oder aus einer Trennung der beiden Naturen zu begreifen suchen. Letzteres findet er, wie sich erwarten lässt, unstatthaft. Er, der eine sogenannte Dogmatik in die Welt gesetzt hat, er weiss noch nicht einmal, was ein Dogma sey. Ein Dogma ist in Wahrheit etwas rein negatives, eine bestimmte, in endlichen Begriffen gefasste Abwehr eines bestimmten Irrthums. So wurde dem Ebionismus gegenüber die Gottheit, dem Doketismus gegenüber die Menschheit Christi behauptet; so wurde gelehrt, dass beide nicht aussereinander seyen und doch auch nicht die eine in die andere überging, sondern das Wesentliche beider sich erhalte. *Wie* das zu denken, ward damals nicht erörtert, und konnte noch nicht erörtert werden; dies ist Aufgabe unserer Zeit. Jenes kirchliche Dogma ist, wie alle Dogmen, nur endliche Abspiegelung der ewigen Wahrheit nach einer Seite hin, Abspiegelung eines ewigen Seyns auf der begrenzten Fläche des menschlichen Verstandes. So verkehrt es nun ist, diese kirchlich-symbolischen, menschlichen Spiegelbilder, welche einzelnen Irrthümern gegenüber eine Wahrheit eruirt enthalten, für die positive absolute Ergründung der ganzen Wahrheit zu halten, so verkehrt ist es von Str., wenn er voraussetzt, dies *sey* der Zweck der Kirchenlehre, und wenn er alsdann jene einzelnen Spiegelbilder, welche nur im Lichte des Ganzen ihre Wahrheit haben, dann aber (in jener ihrer Realität) auch ganz wahr (nicht aber die ganze Wahrheit) sind, einzeln jedes für sich herreisst, und anatomisch in lauter Fasern menschlichen Unsinns zerlegt.

Das in Form der Menschheit erscheinende göttliche Wesen brachte es von selber mit sich a) dass der Gegensatz der Gottheit gegen die Sünde aus der ewigen Siegesruhe heraustrat, und zu konkretem zeitlichem *Schmerz* über die konkret hervortretende Sünde wurde, b) dass die menschliche Wesenheit das stete Stattfinden einer *Wahl* zwischen zwei Möglichkeiten (vgl. §. 53) mit sich brachte. Beide Momente traten in *einzelnen* Augenblicken des Lebens Jesu besonders hervor, dann nämlich, wann ihm die

σκοτία besonders mächtig entgegentrat. So musste *der Schmerz über die Sünde* sich in Erwartung des Verrathes Judä und der Folgen desselben zum höchsten Leiden steigern [3]). Sein Zagen in Gethsemane war mithin nicht *Angst vor seinem Leiden*, sondern gehörte schon mit zu dem *Leiden selbst.* Eben weil hier, in jenem Augenblicke, das Leiden selbst schon begann, und zwar mit ganzer Wuth, so trat nun die Wahl, dies Leiden, das sich noch — aber durch Sünde — beendigen liess, zu übernehmen oder es nicht zu übernehmen, vor Jesu Seele, und so verband sich mit dem Leiden der *Kampf.*

Hienach war, wie oben gesagt, das Leiden weder eine feige Angst vor körperlichem Schmerz, noch ein transscendentales, äusserliches Uebernehmen einer fremden Schuld, sondern ein konkretes Erfahren der vollen koncentrirten Sündenmacht einer Welt.

Hienach wird endlich begreiflich, wie dies Leiden *in jenem Augenblicke* (bei der bestimmten Veranlassung, dass der Verrath bevorstand) *begann,* und der vorherigen Stimmung ein Ende machte.

3. In der Geschichte der Gefangennehmung soll *Joh.* nach (440) den *Syn.* darin widersprechen, dass er, „sogleich nach Jesu „Ankunft die Gefangennehmung erfolgen lässt", während jene Jesum erst in Gethsemane verweilen und zagen lassen. Ein bestimmtes „sogleich" ist im *Joh.* nicht zu finden; so reducirt sich also das ganze Gerede auf die bereits beantwortete Frage: warum *Joh.* über den Seelenkampf schweige.

Ueber die Leute, woraus die Schaar bestand, soll *Joh.* dadurch von den *Syn,* abweichen, dass er neben den ὑπηρέταις τῶν ἀρχιερέων καὶ φαρισαίων auch noch eine σπεῖρα und (v. 12) einen χιλίαρχος nennt, während diese Abtheilung *römischer* Soldaten von den *Syn.* nicht besonders namhaft gemacht wird. — Sie verstand sich aber beinahe von selbst, theils weil es auf eine förmliche, gerichtliche Anklage abgesehen war, theils weil das Synedrium in so grosser Angst vor Volksaufständen war, die beim Hereinziehen in die Stadt doch am Ende leicht hätten rege werden können. Für einen Widerspruch hält selbst Str. (455) diese Abweichung nicht

Schwieriger scheint, dass nach Luk. v. 52 die Obersten der Priesterschaft selbst als zugegen geschildert werden. Hier sieht

---

3) In das höchste innere Leiden, das *wir* kennen, in die Gewissensqual, die auch ein Schmerz über die Sünde ist, mischt sich stets wenigstens ein Minimum von *Freude an der Sünde.* Jesu Schmerz über die Sünde war aber *absoluter Schmerz.*

Str. (461) mit Schleiermacher einen „Irrthum" des Evsten. Aber konnte Luk. nicht in jenen Worten ganz einfach *zusammenfassen* wollen, was Jesus Mt. 26, 55 und par. zu der Schaar, und dann Joh. 18, 20 f. ganz ähnlich zu den Hohenpriestern sagte? Hiegegen würde man mit Recht die Worte *παραγενομένους ἐπ' αὐτὸν ἀρχιερεῖς καὶ κλ.* urgiren. Aber eben diese Worte leiten uns auf die richtige Spur. Es ist hier ja offenbar nicht mehr von dem v. 47 beschriebenen *ὄχλος* die Rede, so dass man übersetzen dürfte: „Jesus sagte zu *jenen* Hohenpriestern, Tem-„pelaufsehern [4]) und Aeltesten, die (v. 47) hergekommen waren" (wäre ja doch das *παραγενομένους* alsdann ganz überflüssig!) sondern v. 52 ist von *neu herzukommenden* die Rede. „Jesus aber „sprach zu den (eben) herzukommenden Hohenpriestern, Tempel-„aufsehern und Aeltesten." Wie wahrscheinlich ist es nicht auch schon an sich, dass diese Männer, des Ausgangs so begierig, sich auf dem Wege und in der Nähe befanden.

Der von den *Syn.* erzählte Judaskuss lässt sich mit der Erzählung des Joh. 18, 1 ff. freilich nicht (mit Paulus) so vereinigen, dass Jesus sich erst selbst zu erkennen gab, die Soldaten hierauf niederstürzten, und zuletzt Judas zum Ueberflusse den Herrn noch küsste. Vielmehr versteht es sich von selbst, dass bei dem Kusse die Soldaten noch ferne standen, und sich verborgen hielten. Offenbar hatte ja Judas deshalb die Form einer Begrüssung gewählt, um den Soldaten Jesu Person auf eine solche Weise bekannt zu machen, wobei Jesus keinen Argwohn schöpfen und nicht Anlass noch zu entfliehen nehmen sollte. Erst nach dem Kusse, und während Jesus jene Worte an Judas sprach, traten die Soldaten hervor.

Aber warum, fragt nun Str. 456, gab sich Christus noch besonders zu erkennen, da er durch den Kuss schon bezeichnet war? — Zum Schutze der Jünger? Nein. Denn an dem Kusse konnte er ja merken, dass es *allein auf ihn* [5]) abgesehen sey.

---

4) Man denhe nicht an die römische *σπεῖρα*. Die Tempelwache wurde (vgl. Winer Realw. II, 687 f.) von Leviten besorgt. *Στρατηγός τοῦ ἱεροῦ* aber war nach *Jos.* b. j. 6, 5, 3; ant. 18, 2, 2, der Titel des Oberaufsehers. So haben wir auch bei unserm Pluralis *στρατηγοί*, der zwischen den Hohenpriestern und Aeltesten mitten inne steht, an vornehme jüdische Aufseher zu denken.

5) So? — Wie verstehen wir dann Mk. v. 51? — Nicht *allein* auf Jesum war es abgesehen; sondern deshalb musste Jesus, auf den es *hauptsächlich* abgesehen war, der Schaar bezeichnet werden, weil es ja möglich

Bloss um seinen Muth zu zeigen? Das war „fast schauspielerisch.“ — Nachdem uns Str. alle dummen Motive vorkonstruirt hat, wollen wir ihm kurz das gescheute und passende aufzeigen. Jesus wollte der Schaar der Juden, seinen Jüngern und dem Judas zeigen, dass er *Macht habe,* sich zu befreien, und dass er dem Tode *freiwillig* entgegengehe. Str. selbst macht diesen Grund pag. 457 namhaft; nur sagt er in seiner wunderlichen Logik, es sey dies nicht der Grund gewesen, weshalb Jesus so gehandelt *habe*, sondern nur, weshalb die Sage ihn als so handelnd *dargestellt* habe.

Dass das Niederfallen der Schaar sich nicht *natürlich* erklären lasse, hat Str. pag. 458 sehr gut nachgewiesen.

Wären Jesu Jünger wirklich gefangen genommen worden, so würden sie ihn wohl alle, wie Petrus, in der Trübsal verleugnet haben, oder sie hatten gleichem Tode, wie der Herr selbst, entgegenzusehen. So war dann der Haufe derer, die, jetzt noch so schwach, zu einstigen Pfeilern der Kirche vorbereitet waren, vernichtet. Deshalb gedenkt *Joh.* v. 9 an die Treue des Hirten, der die Seinen alle in jener Zeit ihrer grossen Schwäche vor aller Trübsal, die ihnen zu schwer war, bewahrt habe, und erinnert an Jesu Ausspruch (17, 12): „Ich habe ihrer keinen verlo-„ren ohne den Sohn des Verderbens.“ — Dies findet Herr Dr. Strauss (p. 459) „sehr unpassend.“

Dass die Syn. nicht ausdrücklich den Petrus als den Jünger nennen, welcher dem Knechte das Ohr abhieb, ärgert unsern Kritiker wieder ungemein (450 f.). Sollte, fragt er, Mt. den Namen des Petrus so schnell vergessen haben? — Musste er, fragen wir, ihn, wenn er ihn noch wusste, nothwendig nennen? Bei ihm tritt ja nicht, wie bei Joh. (vgl. 13, 1 ff.) das Streben hervor, den heissen Charakter Petri bei jeder Gelegenheit neu zu schildern. — Aber auch die *Heilung des Ohrs* ist ihm kritisch verdächtig, nicht etwa, weil sie ein Wunder ist; dies wäre zu plumb; sondern weil Luk. allein sie berichtet, und weil es sich so gut erklärt, wie Luk. oder die Sage auf diesen Einfall gekommen (p. 461). „Jesus, der so vieles Leiden, an welchem er unschul-„dig war, durch seine Wunderkraft heilte, der sollte ein Leiden, „das unmittelbar er selbst verursacht (soll heissen: veranlasst) „hatte, ungeheilt gelassen haben?“ — So haben die Sage ge-

---

war, dass, wenn man alle zwölf Personen greifen wollte, etliche derselben entrinnen konnten, und man so etwa gerade Jesum entschlüpfen liess. Darum mussten sie wissen, wen vor allem sie festzuhalten hatten.

schlossen, und sey so auf die Annahme, jene Heilung sey geschehen, gekommen. Wir aber nehmen jene Worte in unsern eigenen, nicht mythischen, sondern wirklichen Mund, und schliessen daraus: *wenn* Petrus dem Malchus das Ohr abgehauen habe, so werde der Jesus des n. T. es gewiss in jedem Falle geheilt haben, und so sey die bestimmte Nachricht, welche Luk. uns darüber gebe, an sich höchst glaubwürdig.

§. 106.

Das geistliche Verhör.

(Mt. 26, 57—27, 10. Mk. 14, 53—15, 1. Luk. 22, 54—71. Joh. 18, 13—27.)

Jesus wurde gebunden in den hohenpriesterlichen Palast, und zwar zunächst, bis dass Kaiphas die nöthigen Schritte zur Versammlung des Synedriums gethan hatte, in die Gemächer des Hannas, der der Schwiegervater des Kaiphas war, geführt. Petrus und Johannes waren die einzigen, die es nicht lassen konnten, dem traurigen Zuge von Ferne zu folgen. Johannes war im Palaste bekannt, und fand Einlass für sich und seinen Genossen. Bei dieser Gelegenheit sagte die Magd, welche ihnen das Hofthor geöffnet hatte, zu Petrus, der indessen auf das Feuer zugegangen war, sich zu wärmen: „Auch du bist wohl (so wie Johannes) ein Jünger dieses Menschen." — „Nein" war die kurze Antwort des verlegenen Jüngers. — In dem Hofe standen aber Knechte und Diener um ein Feuer versammelt; denn die Nacht war kalt. Und so stellte sich auch Petrus recht dreist unter sie und wärmte sich. — Unterdessen beschäftigte sich Hannas damit, einstweilen privatim einige Fragen an Jesum zu richten über dessen Lehre. Jesus aber berief sich darauf, dass er allezeit öffentlich geredet habe; was also brauche er ihn jetzt nach seiner Lehre als einer heimlichen zu fragen. Da gab der Diener einer ihm einen Backenstreich, weil er so mit dem Hohenpriester zu reden wage. Ihm antwortete Jesus: „Hab' ich Unrecht geredet, so sage „mir, was ich falsches gesagt habe; war aber meine Rede wahr, warum „schlägst du mich?" — Nach diesen Vorgängen (Joh. v. 12—25) liess Hannas Jesum hinweg zu Kaiphas führen, wo er nun in einer Vorhalle warten musste, bis gegen Morgen das Synedrium versammelt war, und wo unterdessen Gerichtsdiener und Knechte Spott und Hohn mit ihm trieben (Luk. v. 63—65). — Petrus aber stand noch im Hof am Feuer. Und bei einer Gelegenheit, wo er (Mk. v. 68) vom Feuer hinweg wieder nach der Thorhalle trat, begann jene Magd (Mk.) wieder, aber diesmal gegen ihre Mitdienstboten, ihre Ansicht zu äussern, dass dieser Mensch einer der Jünger Jesu seyn müsse, und diese gaben ihr Recht und richteten an Petrus eine zweite Frage. Abermals aber leugnete Petrus, und schwur, dass er Jesum nicht kenne. Aber schon hatte er Aufsehn erregt. Es traten mehrere herzu; es entstand ein Geflüster; endlich machten sich etliche über ihn, und sprachen: man kenne ihn ja an seiner Sprache als einen Galiläer, und ein Verwandter des Malchas versicherte, in Gethsemane ihn gesehen zu haben. Da begann es dem Jünger Angst zu werden. Er verschwur und verfluchte sich,

dass er den Menschen nicht kenne. Seine laute Betheuerung rief einen Augenblick der Stille hervor. Da krähte ein Hahn. Petrus erschrack; auf einmal fiel ihm alles ein, was er gethan. Er sah sich in seinem bösen Gewissen ängstlich um; ja, da stand wirklich Jesus in seiner Nähe, und richtete einen wehmüthigen Blick auf ihn. Da ging Petrus hinaus und weinte bittterlich. — Als aber gegen Morgen das Synedrium versammelt war, wurde der Herr vorgefordert zum gerichtlichen Verhör. In der Eile hatte man eine Anzahl von Leuten zusammengefunden, die gegen Jesum Klagen aufbringen zu wollen sich bereit erklärten. Aber was sie immer von aufgefangenen Aussprüchen Jesu verdrehend vorbrachten, es wollte sich keine rechte Todschuld herausstellen. Das einzige, was noch einigen Schein hatte, war Jesu einstige Verheissung, den verwüsteten Tempel in dreien Tagen wieder bauen zu wollen. Nur verdrehten sie dies dahin, als habe Jesus gesagt, *er* wolle den Tempel niederreissen (da doch gerade *sie* es waren, die eben in diesem Augenblick damit beschäftigt waren, vgl. pag. 286 f.). Die Aufforderung des Hohepriesters, sich all dieser Anklagen halber zu vertheidigen, beantwortete der Herr mit Schweigen. Da schritt der Hohepriester zu der letzten, entscheidenden Frage, ob Jesus sich für den Messias, den Sohn des lebendigen Gottes erkläre. *Eidlich* hat er diese Frage gestellt. Und Jesus hat geantwortet: „Ja." Aber, fuhr er fort (Luk. 68), sie glaubten ja doch nicht an ihn. Bis hieher, (Syn.) sey er erniedriget worden; aber von diesem tiefsten Punkte als von einem Wendepunkt an würde er ihnen anders erscheinen. Bisher habe er sich ihnen zum Erlöser dargeboten; von nun an werde er als Richter zur Rechten Gottes sitzen und dereinst als Richter wiederkommen. Da zerriss der Hohepriester in theatralischer Entrüstung seine Kleider, und schrie: „Was bedürfen wir weiter Zeugniss; ihr habt seine „Gotteslästerung nun selbst gehört! Was dünket euch?" und sie sprachen einstimmig das *Schuldig.* Nun ward Jesus wieder hinaus geführt, und auf's neue (Mt. v. 67 f. Mk. v. 65) dem Hohne der Knechte preissgegeben. Das Synedrium aber hielt nun (Mt. 27, 1; Mk. 15, 1) eine geheime Berathung. Zwar hätten sie (vgl. Krafft S. 142), nach dem eignen Zugeständniss des Pilatus Joh. 18, 31; 19, 6, und nach Analogie der Stellen Apgsche 6 f; 24, 6 zu schliessen, das Recht gehabt, ihr, auf eine Anklage in *geistlichen* Dingen gegründetes Todesurtheil *ohne Genehmigung der röm. Obrigkeit* zu vollziehen. Allein (Mk. 11, 18) sie wagten bei der Stimmung des Volkes nicht, das Gehässige der Hinrichtung Jesu einzig auf ihre eigne Verantwortung zu nehmen. Deshalb beschlossen sie, ihn, ihr gefälltes Todesurtheil verschweigend, mit einer neuen, *politischen* Anklage behaftet, als einen *κακοποιος* Joh. 18, 30, einen *bürgerlichen* Verbrecher, vor den weltlichen Richterstuhl des Pilatus zu führen [1]). — Als aber Judas Jesum zum Tode verurtheilt zu Pilatus abführen sah, wachten alle Schlangen in seinem Gewissen auf. Diesen Anblick vermochte er nicht zu ertragen. Er fühlte nach der teuflischen

---

1) Vgl. hierüber Paulus Komm. III, 671 (1te Aufl.). — In *diesem* Sinne ist auch das Wort v. 31, *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτῖναι οὐδένα* zu restringiren. Als einen *κακοποιος*, wie sie ihn nun angesehen wissen wollten, durften sie ihn nicht richten.

Lust nun die teuflische Qual. Die Silberlinge trug er zu den Hohepriestern und rief: „Ich habe unschuldig Blut verrathen." — „Was geht das uns an?" antworteten sie, „das ist deine Sache." Da warf er das Geld in den Tempel, und erhängte sich. Die scheinheiligen Priester aber hielten das Geld für unrein, und kauften dafür den Töpferacker zum Begräbniss für Fremdlinge. So reinigten *sie* den Tempel.

---

1. Verhör bei Hannas. Dass die *Syn.* diesen Vorfall übergehen, findet selbst Str. (462 f.) begreiflich. Es war ja kein gerichtliches Verhör, sondern man hatte Jesum nur einstweilen in die Gemächer des Hannas gebracht, weil das Synedr. noch nicht beisammen war, und weil Hannas ohne Zweifel Lust hatte, vorläufig mit Jesu sich zu unterreden, vielleicht, um ihm Aeusserungen zu entlocken, die sich nachher als Klagartikel benützen liessen. Schwieriger findet Str. (463) warum *Joh.* seinerseits das so wichtige Verhör vor Kaiphas übergangen habe. Die alte einfache Antwort, dass Joh. *hier wie so oft* ergänze, dagegen das bereits bekannte, sofern es nicht ganz besonders (wie die Verleugnung Petri) in seinen innern Plan sich einfüge, übergehe, diese Antwort will Str. nicht gelten lassen, weil *Joh.* dann „wenigstens „hätte andeuten müssen, dass er es nur deswegen weglasse". So aber habe er ein „gar zu verkehrtes Verfahren" und „bringe nur Verwirrung zu wege." — Aber schildert denn nicht Joh. ganz deutlich das Verhör vor Kaiphas als das gerichtliche Hauptverhör? V. 13 sagt er: *zuerst* habe man Jesum zu Hannas geführt, der der *Schwiegervater* des *fungirenden Hohepriesters* gewesen [2]). Sieht das so aus, als wolle er Hannas als den eigentlichen Richter darstellen? Sodann erzählt Joh., wie Jesus von Hannas unverrichteter Sache zu dem fungirenden Hohepriester sey geschickt worden. Sieht das so aus, wie wenn das sogenannte Verhör bei Hannas das gerichtliche und Hauptverhör gewesen wäre? Endlich erzählt er, von *Kaiphas* aus habe man Jesum in's Prätorium geschleppt. Sieht das so aus, als ob der Beschluss, Jesum dem Landpfleger als einen Rebellen zu überliefern, bei *Hannas* gefasst worden wäre? — Es reducirt sich also die ganze Auslassung darauf, dass Joh. die bereits aus den Syn. bekannten Fragen, die den Inhalt des geistlichen Hauptverhörs ausmachten, nicht noch einmal erzählt. *Dass* aber das Verhör bei Kaiphas das

---

2) Hiebei stehn abermals die Worte: (*Καϊάφα*) *ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου*. Vgl. hierüber das §. 93, 1 bemerkte.

Hauptverhör im *offiziellen* Sinne [3]) gewesen, liegt in seiner Erzählung ganz klar ausgesprochen [4]).

2. Verhör bei Kaiphas. Mt. und Mk. gehen, nachdem sie Jesu Hinführung zu Kaiphas berichtet, dazu über, den Inhalt der Verhandlungen zu berichten (Mt. v. 59. Mk. v. 14), sagen jedoch mit keiner Sylbe, die Sitzung des Synedriums habe augenblicklich nach der Ankunft Jesu begonnen. Vielmehr wie sie den Vorfall bei Hannas übergehen, so übergehen sie auch jenen von Luk. (v. 63—66) berichteten Umstand, dass Jesus bis gegen Tagesanbruch unter den rohen Knechten warten musste, bis das Synedrium (71 Personen) aus allen Theilen der Stadt zusammengeholt war. Str. dagegen liest mit gewohntem Scharfblick aus Mt. v. 59 die neue Nachricht heraus: nach Mt. und Mk. sey das Synedrium bei Jesu Ankunft *bereits versammelt gewesen*, und findet hierin natürlich einen Widerspruch mit Lukas.

Aber Luk. soll sich (467) sogar selbst widersprechen, indem er v. 52 die Hohepriester und Aeltesten schon bei Jesu Gefangennehmung zugegen seyn, und v. 66 dieselben sich doch erst gegen Morgen versammeln lässt. „Jener Eifer" meint er, „der sie trieb, „im Garten zugegen zu seyn, würde sie wohl auch getrieben „haben, sich zur schleunigen Beschlussnahme zusammenzuthun." — Die Personen, die der *σπεῖρα* Luk. v. 52 in ungeduldiger Erwartung entgegenkommen, sind nach Luk. deutlichen Worten die zwei Hohepriester, die Tempelaufseher und etliche Aeltesten. Dagegen v. 66 ist von dem *πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ*, dem gesammten Synedrium, die Rede!!

Die Worte *συμβούλιον λαμβάνειν* können vernünftigerweise nicht heissen *sich versammeln*, sondern nur *sich berathen* [5]). Dennoch sagt Str. 467, nach Mt. 27, 1 scheine es, die Synedristen

---

3) In *andrer* Hinsicht mochte das Verhör vor Hannas wohl auch seine Wichtigkeit haben; ja durch die Art, wie Jesus in diesem *nicht offiziellen* Verhör sich benahm (ob er sich etwa noch nachgiebig zeigte oder nicht) wurde sicherlich die Art bestimmt, wie man alsdann im offiziellen Verhör sich gegen ihn stellte.

4) Somit fällt jede Nöthigung weg, das Joh. v. 19 ff. erzählte Verhör (bei Hannas) durch halsbrechende Operationen (v. 24 vor v. 13 zu setzen; *ἀπέστειλεν* v. 24 als *plusquamp.* zu erklären etc.) als ein Verhör bei Kaiphas und als identisch mit dem Mt. v. 59 ff. berichteten zu erklären. Vgl. Str. 464 ff.

5) Aus unserer so äusserst klaren Stelle erklären sich auch Mt. 12, 14; 22 15, wo beidemale ebenfalls die Bedeutung *sich berathen* ganz passend ist.

hätten, „wo nicht gar sich *wieder versammelt* doch jetzt erst einen „Beschluss gefasst." — Aber selbst dass sie nach bereits gesprochenem Urthel einen Beschluss fassten, ist ihm undenkbar. Siehe darüber oben pag. 536.

Gehen wir nach diesen Bemerkungen über die *Zeit und Folge der einzelnen Umstände* nun auf den *Inhalt* des Verhörs über, so tritt uns zunächst der bewundernswürdige Gedanke von Str. (468) entgegen, nach Mt. und Mk. sey es *Kaiphas*, nach Luk. *das Synedrium*, welches Jesum befrage, ob er der Messias sey, und das sey ein Widerspruch! Dies haben wir in der ersten Auflage mit Stillschweigen übergegangen. Weil es aber Rezensenten giebt, vor denen man deutlich reden muss, so frage ich in dieser Auflage, ob A dem B widerspricht, wenn dieser sagt, M sey vom Bezirksgerichte verhört worden, jener aber, vom Bezirksrichter. — Ausserdem ist nur Mt. v. 64 wichtig. Str. (ibid.) sieht nach dem Vorgange vieler Exegeten in dem ἀπ᾽ ἄρτι die Vorstellung von einer *baldigen Parusie* ausgesprochen. Dies ist ganz unlogisch. Wenn zwei *konsekutive Fakta* genannt sind, deren *ersteres* seiner Natur nach ein *dauerndes* ist, und wenn von dem ersteren dieser Fakta der *terminus a quo* angegeben wird, so versteht es sich ja von selbst, dass dieser *term. a quo* nicht zugleich zum zweiten Faktum gehören kann. Wenn ein Sohn zu seinem Vater sagt: „Von jetzt an wirst du sehen, dass ich fleissig seyn und einen „Schulpreiss davon tragen werde", so liegt darin nicht, dass der Sohn den Schulpreiss jetzt in dem Augenblicke des Sprechens davonträgt. Sondern das *von jetzt* gehört bloss zum *fleissig seyn*. Dies ist klar wie die Sonne. So wenn der Herr sagt: „Von „jetzt an werdet ihr sehen, wie ich zur Rechten Gottes sitze und „zum Gericht wiederkomme" so wird hiemit nur gesagt, dass das Sitzen z. R. G. jetzt beginnen, nicht aber, wie lange dasselbe dauern, und wann das zweite Faktum, das Wiederkommen, eintreten werde. Jesus will ja nur den Punkt seiner tiefsten Erniedrigung als *Wendepunkt* zwischen seiner erlösenden und seiner richtenden Thätigkeit angeben; er will nur sagen, dass gerade jetzt, wo sie ihn zu vernichten glaubten, seine Herrschaft erst recht beginne.

3. Verspottung Christi. Eben weil man sich darunter keinen einzelnen Akt, der etwa *einmal* hätte vollzogen werden müssen, zu denken hat, sondern eine dauernde Reihe von Muthwillen und Hohn, welchen die Knechte sich so lange erlaubten, als das Opfer ihren Händen überlassen war, eben darum ist es kein Widerspruch, wenn Luk. eine Schilderung der Art, wie man

mit Jesu umging in den nächtlichen Stunden *vor* dem Verhör, Mt. und Mk. aber erst während der geheimen Berathung *nach* dem Verhör (wo Jesus wieder aussen warten musste) berichten.

Str. erregt aber schon wieder unsere höchste Bewunderung, wenn er (469) sagt: Die Misshandlung Jesu lasse Johannes bei Hannas erfolgen, Luk. aber verlege sie *schon* (sic!) vor das Verhör [6]). Also wird jener *einzelne* Backenstreich eines Dieners in Gegenwart des Hohepriesters für identisch erklärt mit den *vielfachen* Misshandlungen in der Vorhalle, und zwar nur um pag. 469 einen Widerspruch in der Zeit und pag 470 *daneben* noch eine völlige Unähnlichkeit in der Sache zu finden. Wenn zwei Berichte durch Zeit und Ort als identisch bestimmt sind, und an Inhalt und Art verschieden sind, oder wenn sie an Inhalt und Art absolut gleich sind und eine verschiedene Zeit angegeben wird — in beiden Fällen entsteht Widerspruch. Wo aber zwei Dinge zu verschiedener Zeit vorgefallen *und* auch dem Inhalte nach ganz verschieden sind, da ist kein Widerspruch, sondern es sind dann eben *verschiedene* Dinge, und der Vorwurf der Thorheit fällt dann lediglich auf den, welcher sie dennoch für identisch erklärt.

Noch ein Beispiel. „P. und G. widersprechen sich in der „Schilderung einer Kirche. P. sagt, sie stehe in Strassburg und „habe einen vollendeten Thurm. G. sagt, sie stehe in Köln und „habe zwei unvollendete Thürme.“ Antw. Merkst du nicht, dass P. und G. von zwei verschiedenen Kirchen reden?

Str. meint ferner, (470) nach Mt. v. 67 (τότε ἤρξαντο) seyen es offenbar die Synedristen selbst, die Jesum misshandelten, und das sey doch nicht denkbar. — Aber auch das deutsche *man* wird im Griech. durch die 3 *plur.* ausgedrückt.

4. Petri Verleugnung. Die Verleugnungen, wenigstens die beiden letzten, fielen auch nach des *Joh.* Erzählung nach Jesu Wegführung von Hannas, also wohl in der Zeit vor, wo Jesus in dem Hofe selbst, oder in einer Vorhalle [7]) warten musste [8]). Dass Mt. und Mk. alle drei Verleugnungen *nach berichtetem Verhör*

---

6) Dass das Verhör bei Luk. das vor Kaiphas ist, hat Str. rein vergessen!

7) Vielleicht in demselben προαύλιον, wohin Petr. Mk. 68 ging. Es mochte der Umstand, das Petr. Jesu nachging, die Magd zu jener wiederholten Frage veranlassen.

8) Hiemit ist schon die Frage von Str. (479) erledigt, wie Jesus dem Petrus jenen „durchbohrenden“ (!) Blick habe zuwerfen können, da doch nicht erzählt werde, dass er in unmittelbarer Nähe gestanden sey.

zusammenstellen, hat natürlich keine Schwierigkeit. Sie sagen ja nicht nur mit keinem Worte, die Verleugnung sey *nachher* (τότε) geschehen, sondern schildern das nun zu erzählende deutlich als ein *mittlerweile vorgefallenes* (Mt. v. 69 Mk. v. 66).

Auch das wird niemanden im Ernst auffallen, dass die *Syn.* die Notiz nicht melden, dass Ptr. *von Joh. begleitet* in den Pallast gelangt sey. (Str. 472).

Ebensowenig kann darauf Gewicht gelegt werden, dass Mk. v. 68 uns bereits nach der ersten Verleugnung ein Krähen des Hahnes berichtet. Da aus v. 69 ff. hervorgeht, dass dies Warnungszeichen unbeachtet und ohne Erfolg mithin ohne Folgen blieb, so ist es sehr begreiflich, weshalb die andern Evsten es ganz übergehen konnten. Dagegen lässt sich kein Grund ersinnen, weshalb Mk. diesen Zug sollte erdichtet haben.

Joh. dagegen soll mit sich selbst im Widerspruche seyn. Denn v. 48 schildert er, wie Jesus im Hofe vor *Hannas* Wohnung am Feuer stand und sich wärmte, und nachdem er v. 24 die Wegführung Jesu zu Kaiphas berichtet hat, fährt er fort: ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑςὼς καὶ θερμαινόμενος. Man kann sich nicht wohl denken, dass Joh. habe sagen wollen, Petr. sey auch noch nach Jesu Hinwegführung in einen andern Pallast in des Hannas Pallaste geblieben. So wird also das stehn und wärmen v. 25 als bei Kaiphas geschehen zu denken seyn. Und doch schreibt Joh. nicht, dass hier *wieder ein Feuer* war, sondern er erzählt so, als sey das Feuer noch dasselbe gewesen. (Str. 473).

Und wenn es wirklich dasselbe war! Wenn Hannas mit seiner Tochter und seinem Schwiegersohne, wie schon *Eythymius* meinte, in Einem Pallaste wohnte! — So gedankenlos kann Joh. nicht gewesen seyn, dass er v. 25 nicht mehr gewusst hätte, welchen Platz er v. 19 dem Feuer gegeben. Eben weil er aber auch von keinem Leser den Vorwurf solcher Kopflosigkeit befürchtete, konnte er, der v. 14 bereits die enge Verwandtschaft der beiden Hohepriester berichtet hatte, nun ganz gut so erzählen, wie er erzählt hat, und bedurfte nicht der besonderen Notiz, dass H. und K. *Einen* Pallast bewohnten, weil sich dies aus Vergleichung von v. 19 und 25 schon von selbst ergab. — Das H. und K. wirklich Einen Pallast bewohnt haben, wird aber schon daraus wahrscheinlich, weil man nun um so besser einsieht, wozu Jes. erst zu Hannas, der ja doch nichts zu sagen hatte, geführt worden ist [9]).

---

9) Die Annahme von Schleierm., Olsh., Baur (431) und Bleek (40) Joh.

Noch aber sollen Widersprüche in der Schilderung der einzelnen Verleugnungen vorhanden seyn. (Str. 474 ff.). Betrachten wir jede der drei Verleugnungen einzeln. Die erste war nach dem einstimmigen Zeugniss aller Evsten durch die Worte einer Magd: „Du warst auch sein Jünger" veranlasst, und die Antwort war einfach: „Nein, ich weiss nicht, was du willst" oder „Nein ich gehöre nicht zu seinen Bekannten" (Luk.). Nur darin liegt ein Schein des Widerspruchs, dass bei *Joh.* Petrus als eben erst eingetreten, bei den *Syn.* als bereits am Feuer sitzend geschildert wird. Aber auch dieser Schein schwindet, sobald man sich den Hergang lebhaft vorstellt. Nicht unter der Thüre schon wird er, gleich als von einer Passbehörde, mit jener Frage angefallen; sondern die *παιδίσκη θυρωρός* öffnet, und während die zwei Jünger in das Innere des Hofes, nach dem Feuer zu, treten, überlegt sie, dass Petrus wohl auch ein Jünger Jesu seyn möchte, und nach Abschluss der Thür zu ihm in die Nähe des Feuers tretend, fragt sie ihn. Hierauf wendet er sich von ihr ab, und tritt keck unter die übrigen hinein.

Das zweitemal, längere Zeit nachher (Joh.) waren es (nach *Joh.*) mehrere, die nach oder mit einander zu Petrus sprachen. *Luk.* sagt ganz unbestimmt *ἕτερος*, *jemand anderes*. *Mt.* nennt eine *andere Magd*. *Mk.* aber giebt hier speciell [10]) an, dass bei einer

---

beabsichtige, auch die zwei letzten Verleugnungen als bei Hannas vorgefallen zu schildern, (wo er dann nicht sich selbst, aber den *Syn.* widerspräche), ist jedenfalls unstatthaft. Denn warum hätte dann Joh. nicht die beiden letzten Verleugnungen sogleich an v. 18 angefügt? — Und überdies steht v. 25—27 so zwischen der Wegführung zu Kaiphas und der zu Pitatus inne, dass der natürliche Eindruck ganz offenbar der ist, Joh. wolle einen zwischen beiden Zeitpunkten liegenden Vorfall berichten. Somit scheint mir auch die Art, wie Bleek den Joh. mit Luk. zu vereinigen sucht (auch Luk. meine v. 54 mit dem „Hohenpriester" den Hannas, und berichte erst v. 66 die Wegführung Jesu zu Kaiphas; Mt. dagegen nenne ungenauer Weise den Kaiphas, weil in der von ihm benützten Relation der Name des Hohenpriesters nicht genannt gewesen sey) als unstatthaft. — Gegen *meine* Ansicht wendet er ein, Johannes hätte nicht von einem *ἀποςέλλειν* Jesu von Hannas zu Kaiphas reden können, wenn beide den gleichen Pallast bewohnten. Sollte man aber, wenn in ein und demselben Amthaus irgend ein Individuum vom Büreau des Bürgermeisters in das des Rechtsraths geführt wird, weil die Untersuchung in das Ressort des letzteren gehöre, nicht sagen können: „Der Bürgermeister schickte ihn zum Rechtsrath" —?

10) Ist unser Ev. Mk. ächt und wirklich unter dem Einflusse des Ptr. geschrieben, so erklärt sich die Genauigkeit bei *diesem* Vorfall auf das beste.

Gelegenheit, wo Petr. aus dem innern Hofraum wieder in das *προαύλιον* (an der Hofthür) trat, jene erste *παιδίσκη* (welche nach *Joh.* wirklich die *θυρωρός* war) *nicht gegen ihn, sondern gegen andere* die Bemerkung that, der Mensch sey wohl ein Jünger Jesu. Hieraus erklären sich die Nachrichten der 3 andern Evsten vollkommen. Diejenige *παιδίσκη*, welche diesmal *an Petrus* die Frage richtet, war eine *ἄλλη* (Mt.). In ihre Worte stimmten mehrere andere unter denen, zu denen die *θυρωρός* redete, ein (Joh. *εἶπον*).

Das drittemal, bald nach dem zweitenmal (Mt. Mk.) nämlich etwa eine Stunde darauf, wurde von *den Umstehenden* (Mt. Mk.) und zwar zunächst von einem *anderen*, als der das zweitemal gefragt hatte (Luk.), die Aeusserung gethan, dass sich Petrus durch seine galiläische Mundart als Jünger Jesu verrathe, und nun brachte jener Verwandte des Malchus (Joh.) noch die erschwerende Notiz bei, dass er den Menschen in dem Garten gesehen habe.

Wir sehen also, dass es bei *drei* Verleugnungen sein Bewenden hat. Str. verwechselt die verschiedenen, von Mehreren zugleich ausgehenden *Fragen* an Petrus mit dessen *Antworten.* Die Fragen waren vielfach — wiewohl in drei Gruppen — und die Evsten fassen wie so natürlich der eine diese der andre jene fragende Person in's Auge. Die Verleugnungen sind und bleiben nicht mehr und nicht weniger als *drei.*

5. Tod des Judas. In zwei Punkten soll Mt. dem Referate des Ptr. (Apostelgeschichte 1) widersprechen. a) Bei *Mt.* erhängt sich Judas, bei *Act.* stürzt er und birst. b) Bei *Mt.* kaufen die Priester um die von ihm weggeworfenen 30 Silberlinge einen („den") Töpfersacker, der sofort Blutacker heisst; Act. heisst es dagegen: *ἔλαχε τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης· οὗτος μὲν οὖν ἐκτήσατο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας· καὶ πρηνὴς γενόμενος κλ.* (Vgl. Str. §. 481 ff.).

Fangen wir bei dem zweiten Widerspruch an. Hätten wir act. 1, 16 ff. eine *Geschichte*, so müssten wir den Widerspruch als solchen anerkennen. So aber haben wir eine *Rede*, wo wir rednerische, uneigentliche Ausdrücke wohl erwarten dürfen, und so entsteht die Frage: *Konnte nicht Petr., falls der bei Mt. erzählte Kauf des Ackers vorgenommen war, alsdann in rednerischer Antithese sagen, der, dem ein Erbtheil bei den Aposteln bestimmt gewesen, habe statt dessen nichts erlangt, als jenen Töpferacker* (der für sein Geld gekauft worden, ihm selber, der ja nicht in Jerusalem ansässig mithin *ξένος* war, zum Begräbniss) *das sey sein Erbe gewesen —?*

Bis uns diese Frage verneint und die Verneinung motivirt

wird, beruhigen wir uns bei dieser Lösung, und gehen zu dem anderen Widerspruch über. Gegen die Annahme, Judas habe sich erhenkt, aber der Strick sey gerissen, also dass er auf das Angesicht niederstürzte (πρηνής) und hiebei barst, weiss man weiter nichts einzuwenden, als die Unwahrscheinlichkeit, dass zwei Referenten sich so sollten in die beiden Hälften der Erzählung getheilt haben. Aber dass Mt., wenn er das ἀπήγξατο gemeldet, nicht nöthig hatte, alle dabei vorgekommenen Umstände zu beschreiben, wird jeder zugeben. Anders stünde es bei Petrus, *wenn er ein Geschichtschreiber wäre.* Dass er *alsdann* die eigentliche Veranlassung und Ursache des πρηνής γεν. sollte übergangen haben, ist mir allerdings undenkbar. Wie aber, da er als Redner auf den seinen Zuhörern bekannten Vorfall nur kurz anspielt? Sollte es so unwahrscheinlich seyn, dass er in diesem Falle nur auf den letzten, grässlichen Erfolg hinwiess [11])?

§. 107.

Das weltliche Verhör.

(Mt. 27, 11—31; Mk. 15, 1—20; Luk. 23, 1—25; Joh. 18, 28—19, 16.)

Die Synedristen führten also Jesum vor das Prätorium, traten aber nicht ein; denn sonst hätten ja diese Reinen sich verunreinigt. Pilatus aber bequemte sich, zu ihnen heraus zu kommen, und da er wohl von der ganzen Sache nicht ohne Kunde war, fragte er misstrauisch und spöttisch, was sie denn nun gegen diesen Mann für eine Beschuldigung vorbringen würden. Etwas gereizt erwiederten sie, dass wenn es kein Uebelthäter wäre, sie ihn nicht würden hergebracht haben, und fingen nun an ihre Hauptklage vorzubringen, dass er sich für den König der Juden erkläre, mithin ein Rebell sey gegen den Kaiser. Pilatus, der die Klage wegen der prätendirten Königswürde sogleich als abgeschmackt erkennen musste [1]), wiess sie an, ihn nach ihren eigenen Gesetzen zu strafen. Sie aber erinnerten ihn, dass sie

---

11) De W. meint, der Sinn der Worte des Petr. sey der: Jud. sey einmal gestürzt, und in Folge davon so geschwollen, dass er barst. — So liesse sich freilich das bekannte Mährchen des *Papias* mit der Apostelgeschichte vereinigen. Aber die Worte, wie sie v. 18 dastehen, lauten doch viel natürlicher so, als habe Petr. das Bersten als die unmittelbare Folge des Sturzes dargestellt. — Sonderbar, um einer natürlichen Vereinigung zweier bibl. Berichte zu entgehen, sucht man lieber die gezwungenste Vereinigung zwischen einem bibl. und einem apokr. Berichte! — Vgl. auch die herrlichen Hypothesen von Str. 485, 490.

1) Denn ihm konnte ja die Person Jesu und die Art seines Auftretens unmöglich unbekannt seyn.

keine Todesstrafe (wegen bürgerlicher Verbrechen) vollziehen dürften, deuteten also hiemit ihre letzte Absicht und ernstliche Meinung an. — Nun musste Pil. auf die Klage eingehen. Er ging in's Prätorium, rief Jesum ebenfalls hinein, und fragte ihn, ob er wirklich sich für den König der Juden erkläre. Ihn fragte Jesus, ob er selbst seiner obrigkeitlichen Stellung nach Anlass gehabt habe, ihn als Rebellen kennen zu lernen, oder ob nur andere es ihm gesagt hätten. Pilatus bejahte, dass die Synedristen ihn überliefert hätten, fügte aber hinzu, dass er ja doch um die inneren Streitigkeiten der Juden untereinander sich nicht zu bekümmern brauche, und forderte Jesum auf, selbst zu sagen, was er Uebels gethan habe. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" sprach Jesus, und verwiess auf sein Dulden bei der Gefangennehmung. Noch fragte Pilatus, ob er sich denn doch etwa den Königstitel beigelegt hätte. „Ja ich bin ein König" sprach Jesus (vgl. Mt. v. 11 u. s. w.) „meine Regierung aber besteht darin, dass ich die Wahrheit zeuge." — „Wahrheit?" sagte Pilatus, „was ist das? (das ist eine unschuldige Herr„schaft)". Darauf trat Pilatus hinaus, und sprach zu den Juden: *„Ich finde keine Schuld an ihm."*

Da erhoben die Synedristen noch eine Menge anderer Klagen, auf welche Jesus zu antworten nicht für würdig fand (Mt. 12 ff. Mk. 4 f.). Da sie nun unter andern Galiläa's erwähnten, als eines Landstriches, wo Jesus ebenfalls das Volk aufgewiegelt habe (Luk. v. 5 ff.) so benützte Pilatus diese Gelegenheit sowie die Kunde, dass Jesus ein Galiläer sey, um den ganzen widerlichen, misslichen Process dem eben in Jerusalem anwesenden Tetrarchen Herodes Antipas zuzuweisen. Dieser aber, ohne auf eine Untersuchung einzugehen, freute sich nur, dass er endlich Gelegenheit hatte, den vielbesprochenen Mann zu sehen, und richtete, in der Hoffnung, Jesu ein Schauwunder zu entlocken, allerlei zur Sache nicht gehörige Fragen an ihn, die jener als solche unbeantwortet liess. Da wurde Herodes ergrimmt, hatte aber um so weniger Lust, mit dem verworrenen Processe sich abzugeben, und schickte Jesum, nachdem er Zorn und Hohn einigermassen an ihm ausgelassen (Luk. v. 11 f.) zu Pilatus zurück.

Nochmals versicherte dieser, die Klage auf Rebellion unbegründet zu finden (Luk. v. 13) und erbot sich, durch einen Traum seiner Gemahlin (Mt. v. 19) noch vollends ängstlich gemacht, Jesum zu geisseln und dann frei zu lassen. Dazu bot sich ihm noch ein besonderes Mittel dar, nämlich die Gewohnheit, von Fest zu Fest einen Gefangenen dem Volke frei zu geben. Neben Jesum stellte er einen offenkundigen Mörder, Barrabbas. Aber die von den Priestern herzugetriebene Volksmenge bat Barrabbam los, und verlangte gebieterisch für Jesum die Kreuzigung. Da wusch Pilatus (Mt. 24) seine Hände, und betheuerte, an dem Blute dieses Gerechten unschuldig zu seyn. (Er konnte sich dies glauben machen, indem er dachte, dass die Juden Jesum, wenn *er* ihn auch freigäbe, dann doch auf eine geistliche Klage hin nach eigner Competenz zum Tod verurtheilen würden.) Aber das ganze Volk rief, dass es die Schuld dieses Blutes für sich und seine Kinder verantworten und übernehmen wolle.

Da gab Pilatus Barrabbam los. Ueber Jesum aber verhängte er die Geisselung. (Joh. 19, 1.) Darauf flochten die Soldaten eine Krone von Dornen und drückten sie Jesu auf's Haupt, hängten ihm einen Purpurmantel um, gaben ihm ein Scepter von Rohr in die Hand, spieen und schlugen ihn, und trieben mit solchem Könige der Juden ihren Spott. Auch diesen Um-

stand aber gedachte der nach allen Seiten hin ängstliche Landpfleger noch zu benützen. Er führte ihn heraus, und um ihr Erbarmen zu erregen und ihnen das Widersinnige zu zeigen, dass sie diesen Dulder als Rebellen anklagten, sprach er: „Sehet, welch ein Mensch!" Die Synedristen und ihre Diener aber schrieen: „Kreuzige! Kreuzige!" Erzürnt spottete ihrer Pilatus, und sprach: „Nehmt ihr ihn, und kreuziget ihn! Ich finde ihn unschuldig." Da nun die Juden sahen, dass mit der *politischen* Klage nichts auszurichten, dass dieselbe nicht zu erhärten sey, traten sie mit der im Synedrium ursprünglich vorgebrachten *religiösen* Klage hervor, dass Jesus, indem er sich Gottes Sohn genannt, gegen eines ihrer Gesetze gefehlt habe, welches hiefür den Tod bestimme. Die (eigentlich, vgl. den vorigen §, *ihnen* zuständige) Anwendung und Vollstreckung dieses ihres rechtsgültigen Gesetzes forderten sie nun in einer Sturmpetition von Pilatus. Doch nicht blindlings glaubte ihnen dieser. Er wollte auch diese Anklage selbst untersuchen, nahm Jesum wieder in das Prätorium, und fragte ihn nach seiner Abkunft, d. h. ob er wirklich ein Göttersohn sey. Dies Verfahren aber, dass ein Heide über Dinge der geoffenbarten Religion urtheilen wollte, war unbefugt und ungesetzlich; denn für diese Untersuchung war in der That das Synedrium das einzig kompetente Forum; und so antwortete Jesus, der dem Rechte des Bundesvolkes als solchem nichts vergeben wollte und durfte, auf jene Frage des Pilatus nichts, sondern erinnerte ihn, da er sich über dies Schweigen aufhielt, dass er als Landpfleger keine andere als die von Gott durch den Kaiser ihm übertragene Macht besitze (dass er mithin über die jetzige religiöse Klage gar nichts zu entscheiden habe), und dass er gerade deshalb weniger schuldig sey, als jener kompetente Gerichtshof, der ihn ungerecht verurtheilt habe. — Um so mehr von Jesu Schuldlosigkeit überzeugt (da dieser jedes vom strengen Recht abweichende Mittel sich zu vertheidigen verschmähte) trat Pilatus hinaus, und erklärte, Jesum freigeben zu wollen. Aber nun wandten die Juden das letzte Mittel an. Tumultuarisch schrieen sie, wenn er Jesum los gebe, sey er kein Freund des Kaisers. Selbst bedroht mit einer Klage auf Rebellion, doch um so mehr voll Grimmes gegen die Juden, stellte Pilatus ihnen Jesum in bittrem Spott als ihren König dar. Es war sechs Uhr morgens, der Anbruch des Rüsttages, des 14ten Nisan, als dem Volke Gottes sein König und Passahlamm gezeigt ward. Sie aber schrieen: „An's Kreuz. Wir haben keinen König, als den Kaiser." So wurde denn ihr König den Soldaten übergeben, die ihn zur Hinrichtung führten.

---

1. **Erstes Verhör.** Im Lokole soll *Joh.* den *Syn.* widersprechen. (Str. 494.) *Mt.* lasse v. 27 Jesum in das Prätorium führen, lasse auch den Pilatus v. 19 das $\beta\tilde{\eta}\mu\alpha$ besteigen, wie Joh. v. 13, „habe sich also wahrscheinlich die Verhandlung auf dem Vor„platze gedacht", während *Joh.* das eigentliche Verhör in das Haus verlege, und den Pilatus nur dazwischen heraustreten lasse. — Wenn erstlich Str. die Besteigung des $\beta\tilde{\eta}\mu\alpha$ Mt. 19 vor der Losgebung des Barrabbas (v. 20 ff.) mit der Joh. 13 nach der Losgebung des Barrabbas (cap. 18, 30) erzählten für identisch

ansieht, so ist er zu bedauern. Weiter wenn er aus Mt. v. 27 schliesst, zuvor sey nach des Mt. Vorstellung Pilatus aussen gestanden, so ist dies sehr richtig. Jenem Hineingehen ging nämlich die Ausstellung von Jesus und Barrabbas vorher, wobei Pilatus allerdings aussen stehn musste, und *auch nach Joh.* aussen stand. Dass aber Mt. auch das v. 11 ff. berichtete Verhör sich als aussen vorgefallen gedacht habe, kann *vernünftigerweise* aus v. 27 nicht geschlossen werden. Mt. Mk. und Luk. geben bei jenem Hauptverhör *gar kein* Lokal an, widersprechen also dem Joh. nicht. Ueberhaupt erzählt dieser ganz speciell das erste Verhör (18, 28—38), während die Synoptiker summarisch angeben, Jesus habe die Hauptanklage, dass er sich König genannt, anerkannt und bejaht (so auch Joh. v. 37) die anderen (*nach* Joh. 38 vorgebrachten) Klagen aber mit Schweigen beantwortet.

Dass die *Syn.* summarisch berichten, *Joh.* aber speciell, hält Str. (494) natürlich für einen Widerspruch. Seiner Meinung nach mussten entweder Alle summarisch oder Alle speciell berichten.— So findet er auch bei Luk. v. 4 das *οὐδὲν εὑρίσκω κλ.* nach der Koncession v. 3: *σὺ λέγεις* unbegreiflich (p. 495). Ebenso unbegreiflich scheint ihm, dass Mt. und Mk. sogleich die Frage des Pilatus *σὺ εἶ ὁ βασιλεύς κλ.* erzählen, ohne berichtet zu haben, dass die Juden Jesum dessen, dass er sich *βασιλεύς* genannt, angeklagt hätten. Als ob sich das nicht für jeden Leser von selbst verstand!

Im Einzelnen findet er mehrere Stücke des Verhörs seltsam, nämlich Joh. 18, 30 (p. 494 f.) „durch eine solche Rede konnten sich die Juden nicht versprechen, dem Römer die Bestätigung abzudringen“ — das war auch hier ihre Absicht nicht. V. 33 (p. 495) „da Pilatus v. 31 noch nicht an ein todeswürdiges Vergehen denke, so sey die Frage v. 33 unbegreiflich. V. 34 (p. 496) habe keinen Sinn.“ — Man vergleiche dagegen unsre obige Darstellung.

Endlich fragt er auch (p. 497), wer das im Innern des Prätoriums vorgenommene Verhör gehört habe. Als ob nicht anderweitige Gerichtspersonen zugegen seyn konnten und mussten, von denen Joh. hernach alles erfragen konnte? Oder soll dies dem Joh. zu uninteressant gewesen seyn, als dass er sich Mühe darum gegeben hätte?

2. Sendung zu Herodes und Darstellung Barrabbä. Die Frage (Str. 498) warum Jesus vor Herodes schwieg, ist oben beantwortet. Dass Mt., Mk. und namentlich Joh. diesen an sich folgenlosen Zwischenvorfall übergehn, begreift Str. (499)

nicht, um so minder, da Joh. einen ebenso folgenlosen Zwischenvorfall, den bei Hannas, berichtete. Aber der Vorfall bei Hannas war noch von keinem Evsten aufgemerkt; hier konnte Joh. die Absicht haben zu *ergänzen*. Bei dem schon von Luk. berichteten Vorfall mit Herodes fiel dieser Grund hinweg. — Uebrigens ist es thöricht, nur überhaupt nach besonderen Gründen, warum der eine gerade dies, der andere jenes ausgelassen habe, zu fragen. Wie viele Umstände mögen noch vorgefallen seyn, die gar keiner berichtet hat! Wenn jetzt verschiedene Frankfurter die Geschichte des September 1848 schreiben sollten, würde es sich auch herausstellen, dass der eine diesen, der andere jenen Umstand überginge ohne besondere Gründe, aber auch ohne dass diese Umstände darum unwahr wären.

Vortrefflich ist die Logik, welche Str. (502) bei dem *Traume der Gemahlin des Pil.* zum besten giebt. Dieser Traum, sagt er, erscheint offenbar als höhere Einwirkung. Welchen Zweck hatte aber diese höhere Einwirkung? Entweder den: „Jesu Tod zu „hintertreiben“ (!) aber dann müsste es — der Teufel gewesen seyn, welcher jenem Weibe den Traum eingab, um die Versöhnung der Welt zu hindern. Oder den: den Pilatus zu warnen. Hiedurch aber würde dessen Schuld nur vermehrt worden seyn. *Haec fabula docet:* Man darf niemanden vor etwas Bösen warnen; denn wenn er es dann dennoch thut, so wird nur seine Schuld vermehrt. — Ueber die Absicht des Teufels, den Tod Jesu zu hindern, vgl. Joh. 13, 27.

Auch bei der Händewaschung lässt Str. (503 f.) den Brunnen seiner Logik springen. „*Deut.* 21, 6 f. kömmt die Sitte, seine Unschuld durch Händewaschen zu beweisen, vor. Es war also eine jüdische Sitte. *Folglich* war es eine „specifisch jüdische“ Sitte, d. h. eine *nur* bei den Juden und sonst nirgends vorkommende. Folglich hätte Pilatus, wenn er jene Handlung vornahm, „sich in einen fremden Volksgebrauch hineingeworfen.“ Nun wirft man sich aber nur dann in einen fremden Volksgebrauch, „wenn einem an dem, was man durch eine solche Handlung be„zeichnen will, ungemein viel gelegen is.“ Dem Pilatus aber konnte nicht so ungemein viel daran liegen, seine Unschuld an Jesu Hinrichtung zu bezeugen. Folglich konnte er sich nicht in einen fremden Volksgebrauch werfen; folglich kann er nicht die Hände gewaschen haben.

Leider müssen wir in diesem sprudelnden Soriten sogleich jenes eine Glied in Anspruch nehmen, dass aus jener a. t. Stelle folge, die Händewaschung als Symbol der Unschuld sey *aus-*

schliesslich jüdische Sitte gewesen. Die *vis conclusionis* wird ohnehin niemand einzusehn vermögen, und was die Sache selbst betrifft, so hat der Gelehrte, wie es scheint, vergessen, dass auch die Römer vor ihren Tempeln *labra* hatten (vgl. *Liv.* 37, 3, Lomeier de lustr. veter. c. 16, Saubert de sacrific. 11, p. 256, Ewald emblem. sacr. tom. II, p. 39 etc.) worin sie beim Eintreten die Hände wuschen als Symbol der Reinigung. (Vgl. Homer Od. II, 34). Auch scheint jenem belesenen Manne unbekannt geblieben zu seyn, dass die Heiden, wie die Juden, eine Blutschuld als „Befleckung der Hände" zu bezeichnen pflegten, wie z. B. im ersten Buch *Herodian's*, wo ein Mörder *ἀνὴρ μὴ καθαρὸς τὰς χεῖρας* genannt wird, oder bei Senec. *Herc. Fur.* act. 5, wo es heisst: *nullum mare, nulla flumina dextram abluere posse scelere sanguineque contaminatam*, oder bei Eurip. Orest., wo Orest sagt *ἁγνὸς γάρ εἰμι χεῖρας*. Endlich scheint es jenem Gelehrten auch entschlüpft zu seyn, dass beide Momente zusammen als *Waschen der Hände zum Zeichen der Reinheit oder Reinigung von Blutschuld* bei den Alten vorkommen. So sagt Triclinius zu Soph. Aj. *ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς ὅτε φόνον ἀνθρώπου ἢ ἄλλας σφαγὰς ἐποίουν, ὕδατι ἀπονίπτειν τὰς χεῖρας εἰς κάθαρσιν.* Aehnlich sagt Ovid. fast. II, 45: *Ah, nimium faciles, qui tristia crimina caedis Fluminea tolli posse putatis aqua*, so Seneca l. c. *Nate manantes prius Manus cruenda caede et hostili expia.* Aus all diesen und unzähligen anderen Stellen (siehe z. B. Pfeiffer antiq. gr. I, cap. 24 und 39, Spencer de leg. Hebr. lib. 4, cap. 13) geht hervor, was Wolf (cur. philol. ad Mt. 27, 24) schon längst bewiesen hat, dass das Symbol des Waschens und namentlich des Händewaschens ein dem ganzen Alterthum höchst geläufiges war. — Doch gesetzt, Pilatus hätte es erst den Juden abgesehen (wo es nach Deut. 21, 6 f. gerade in gerichtlichen Handlungen oft vorkam); ist dann der Satz richtig, dass man sich nur, wenn einem „ungemein viel" an etwas gelegen ist, „in einen fremden Gebrauch wirft?" Der „Wurf" war nicht eben hoch und gross; „ungemein viel" aber lag dem Pilatus insofern wirklich daran, als er innerlich höchst ärgerlich war. Lange Reden an die Juden wollte er nicht halten, das schickte sich auch nicht. Und in solcher Stimmung sollte er nicht — *wenn* er auch jenes Symbol wirklich erst in Judäa gesehen hätte — durch eine kurze, den Juden verständliche Handlung grell und stark haben ausdrücken dürfen, was er mit Worten nicht anders sagen konnte, als er es bereits mehrmals gesagt hatte? — Das aber war überhaupt nicht sein Zweck da-

bei, *„seine Unschuld“* zu bezeugen, wie **Str.** sich einbildet, sondern vielmehr den Juden *ihre Schuld* vor Augen zu führen.

Die Worte Mt. v. 25 sollen Erfindung des Evsten oder der Sage, weil „vom Standpunkte der Christen aus gesprochen“ seyn (**Str.** 504). — Eine wichtige Bedeutung erhielten die Worte aber offenbar erst nach Jerusalems Zerstörung. Und doch sieht **Str.** in Mt. 24, cap. 26, 64 Beweise (freilich fälschliche) dass das erste Ev. *vor* jenem Zeitpunkt geschrieben seyn müsse (was übrigens — aber aus andern Gründen — feststeht).

3. **Geisselung und Verhöhnung** u. s. w. Luk. erwähnt v. 16, dass Pilatus schon *vor* der Darstellung des Barrabbas dem Volk *anbot* Jesum geisseln zu lassen und dann freizugeben. Die *nach* der Losgebung Barrabbä wirklich erfolgte Geisselung übergeht er, sowie Mt. und Mk. Offenbar ist also das παιδεύειν wovon Luk. v. 16 *gesprochen* wird, von dem Geisseln, das Joh. v. 1 *geschah*, ebenso verschieden, als §. 105 sich der Backenstreich bei Hannas von dem Spott beim Synedrium verschieden zeigte. **Str.** aber (505) und **Baur** (S. 157) identificiren wieder beides und finden dann den Widerspruch, dass bei Joh. die Geisselung als „einleitendes Accidens zur Hinrichtung“ bei Luk. aber „als ableitendes Surrogat“ erscheint.

Die Verhöhnung berichtet Luk. gar nicht, oder, wie der Mann sagt, der sich bei Christi Passion zum Witz animirt fühlt, „Luk. *weiss* nichts davon“ (507). — Mt. und Mk. erzählen sie ganz richtig nach dem Vorfall mit Barrabas, und lassen nur die von Joh. (4—16) noch weiter berichteten Befreiungsversuche hinweg. Ein Widerspruch in der Zeit, wie ihn **Str.** (ibid.) fingirt, findet also nicht statt.

Auch die *sechste Stunde* (Joh. v. 14) ist kein solcher, wie **De W.** z. d. St. meint, der sie nach jüdischer Stundenzählung als Mittag erklärte [2]). Aber schon §. 55 Anm. 2 und §. 60 Anm. 1 sahen wir,

---

2) Ebenso ausser **Strauss** (S. 533) und **Baur** (S. 162) auch viele christliche Theologen, u. a. der sel. **Krafft** (S. 146 f.). Aber unmöglich kann *die* sechste Stunde (Luk. 23, 44), an welcher die Finsterniss eintrat, an welcher also Jesus schon geraume Zeit am Kreuze hing, identisch seyn mit *derjenigen* (Joh 19, 14), wo Jesus von Pilatus zum Tod verurtheilt wurde. Mochte die Execution auch noch so schnell auf das Urtheil folgen, *so schnell* konnte sie unmöglich folgen, dass der Zeitpunkt des letzteren dem Johannes um die Mittagsstunde zu fallen schien, während doch um die Mittagsstunde Jesus nach Luk. schon lange am Kreuz hing.

dass die Annahme *römischer* Zählart bei Joh. bessre Resultate liefre Dass die Leser des Ev. in der Hauptstadt der röm. Provinz *Asia procons.* die römische Stundenzählung kannten, versteht sich. Andre Hindernisse gegen jene Annahme kann ich auch nicht finden; wenigstens darin nicht, dass (nach De Wette's Meinung) Jesus sonst „zu früh verurtheilt worden wäre." Denn das Syn. war ja, nachdem Jesus gegen Mitternacht ergriffen war, gewiss, um dem störenden Aufsehn des Volkes zu entgehen, so früh als irgend möglich zusammengekommen. Es mag dies um 4 Uhr geschehen seyn, so war von 4 bis 6 vollkommen Zeit für die von Mt. 26, 59 bis 27, 31 erzählten stürmischen Scenen.

Das Haupt voll Blut und Wunden, wie es unter den Dornen blutete, hat schon manches harte Herz gerührt. Diesem sentimentalen Unfug hat Str. (506, Anm. 21) vorgebaut, indem er der Auseinandersetzung von Paulus „alle Wahrscheinlichkeit" zuspricht, wonach die Krone gar nicht aus Dornen, sondern nur aus dem nächsten besten Heckengesträuch (neben dem Prätorium eine Hecke?) bestand, und nicht zum Schmerz sondern *nur* zum Spotte diente. Hören wir, was für treffliche Gründe Paulus beibringt (Comm. Thl. 3, pag. 721 f.). Erstlich: „den Schmerz „einer wirklichen Dornenkrone könnte niemand, ohne bald ohn„mächtig zu werden, ertragen." Die Märtyrer von Lyon und Vienne haben aber manche noch schrecklichere Qual ohne Ohnmacht ausgehalten, deren blosse Schilderung den modernen Sybariten Krämpfe verursacht. — Zweitens: in *Plut. nupt.* sey von ἀσφαραγωνία die Rede, wofür hernach ἀκάνθη stehe. Ἀσφαρ. übersetzt Paul. nun mit Artischocke (cynara scolymus). Diese ist ja wirklich eine Distel! Und in der That kann die Bedeutung *Spargel* (Passow) hier nicht passen, da *Plut.* sie τραχυτάτη ἀκάνθη nennt. Wie man daraus folgern könne, ἀκάνθη bezeichne ein dornenloses Gewächs, sehe ich nicht ein! Aus einer Stelle, wo irgend eine Pflanze „das *rauheste* Stachelgewächs" genannt

---

Krafft selbst muss (im Widerspruch mit Joh. 19, 14) zugeben, die Verurtheilung Jesu habe „eine gute Weile *vor* Mittag" stattgehabt. Ja seine Ansicht, dass Jesu Kreuzigung in die Zeit des täglichen Morgenbrandopfers, wie sein Tod in die des täglichen Abendbrandopfers gefallen sey, ist mit *unserer* Erklärung die sechste Stunde offenbar weit besser vereinbar, als mit der seinigen. Fand die Verurtheilung Morgens um sechs Uhr statt, so mochte es wohl noch drei Stunden dauern, bis alle Vorbereitungen gemacht waren, und Jesus sein Kreuz auf den Hügel Golgatha getragen hatte, und es zur Aufrichtung des Kreuzes kam.

wird, schliesst er: Weil die Pflanze eine Artischocke sey (die *seiner Meinung nach* stachellos ist!) so habe man auch stachellose Gewächse ἀκάνθη genannt! Die stachellosen Akanthen waren also dann die τραχύταται?!

§. 108.

Die Kreuzigung.

(Mt. 27, 32—56. Mk. 15, 20—41. Luk. 23, 26—49. Joh. 19, 17—37.)

Auf dem Wege nach dem Richtplatze, der Golgatha, Schädelstätte, hiess, griffen die Soldaten einen vom Acker heimkehrenden Mann, *Simon*, aus Cyrene gebürtig, auf, und zwangen ihn, dass er, hinter Jesu hergehend, diesem das Kreuz tragen half. Dem Zuge folgte eine Menge Volkes und viele Weiber. Hier zuerst drängte sich wieder die Liebe hervor, die Jesus bei einem nicht kleinen Theile des Volkes genoss. Die Weiber weinten und klagten. Der Herr aber hiess sie, nicht über ihn, sondern über ihr eigenes Volk zu jammern, das das Gericht über sich herbeiziehe, und so wiess er sie auf die *rechte* Betrachtung seines Todes, auf jene Betrachtung, wo man nicht bloss sentimentalen Antheil an den Schmerzen nimmt, sondern dabei in das eigene Herz greift, seine Schuld erkennt, und in Christo Versühnung sucht. — Da sie nun hinauskamen, boten sie Christo ein bittres Getränk, ihn zu betäuben, das er aber nicht nahm [1]), und nun wurde Christus (Morgens um 9 Uhr, Mk. 25) in der Mitte zwischen zwei Missethätern an das Kreuz genagelt [2]). Seine Kleider theilten die Soldaten; um das Unterkleid loosten sie [3]). Ueber das Kreuz hatte Pilatus eine Inschrift gesetzt: „Jesus von Nazareth, der König der Juden", und dieselbe trotz der Gegenrede der dadurch auf's höchste gekränkten Synedristen, nicht geändert [4]).

Jesus aber, da sie ihm die Nägel durch Hände und Füsse schlugen, betete: „Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun" [5]).

Nun hing er am Kreuz. Unter der Masse des Volkes hatten sich, wie so natürlich, alle, die ihn lieb hatten, mit herzugedrängt [6]), unter ihnen auch *seine Mutter* und *Maria Klopä*, die Mutter des Jakobus und Joses, und *Maria Magdalena* und *Salome*, die Mutter der Zebedäiden [7]), und auch *Johannes* stand bei ihnen. Da nun Jesus seine Mutter und den Jünger, den er lieb hatte, so nahe stehn sah, sagte er zu Maria: „Siehe, das ist dein „Sohn" und zu Johannes: „Siehe, das ist deine Mutter." (Und von der Stunde an nahm Johannes Maria zu sich.) [8]) — Die Masse aber unter den

---

1) Mt. v. 34. Mk. 23.

2) Joh. v. 18. Mt. 38. Mk. 27. Luk. 33.

3) Joh. 23 f. vgl. Mt. 35. Mk. 24. Luk. 34.

4) Joh. 20 ff. Vgl. Mt. 37. Mk. 26. Luk. 38.

5) Luk. v. 34.

6) Luk. v. 49.

7) Mit Joh. 25 vgl. Mt. 56, Mk. 40.

8) Joh. 26 f.

Umstehenden, und besonders die Synedristen spotteten des gekreuzigten Gottessohns, der sich selbst nicht helfen könne [9]); auch die Soldaten spotteten sein, brachten von ihrem mit Essig vermischten Wein unter das Kreuz, und boten ihm, dem dürstenden, der oben festgenagelt war, denselben zu trinken an, falls er herunterkommen wollte [10]). Ja selbst einer der beiden Missethäter, den eignen Tod und das Gericht nach frevelhaftem Leben vor Augen, war verrucht genug, Jesum zu lästern. Dem andern aber gingen andere Gedanken im Herzen. Wie er von Jesu Leben und Wirken gehört hatte, und nun Jesu stilles Dulden und göttliche Hoheit — den heiligen Ernst der sterbenden Liebe im Gegensatz zu dem verruchten Treiben des Spottes und Mordes — sah, da *fühlte* und *glaubte* er wohl, was dem *Verstande* der Spötter sich nicht andemonstriren lässt: die *Gottheit Christi.* In tiefster Reue und Selbsterkenntniss schalt er den Mitgekreuzigten, dass er, gleichem Tode verfallen, Gott dennoch nicht fürchte. „Wir zwar", sprach er, „leiden „was wir verdient haben; dieser aber hat nichts Strafwürdiges gethan." Und dann wandte er sich in der tiefen Angst des eigenen Leidens zu Jesu, und flehte den, von dem er nun *glaubte*, was er einst über ihn hatte reden hören, in todesstarker Zuversicht an: „Herr, gedenke an mich, wenn du „dereinst kommst in deiner Herrlichkeit." Jesus aber sprach: „Noch *heute* „wirst du mit mir im Paradiese seyn" [11]). — Von Mittag an aber bis 3 Uhr ward eine Finsterniss über das ganze Land. Jesus hing schweigend am Kreuz. Um 3 Uhr aber hörte man ihn angstvoll rufen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen." Die Umstehenden spotteten sein, als riefe er den Elias [12]). Da aber Jesus, der nun sein sühnendes Leiden vollbracht wusste, seufzte: „Mich dürstet" [13]), so lief einer, zwar Spott im Munde [14]) doch von einigem menschlichen Gefühle getrieben, und füllte einen Schwamm mit jenem kühlenden Getränk der Soldaten, und reichte ihn Jesu an einem Ysopstengel hinauf. Da Jesus nun den Trank genommen, sprach er: „Es „ist vollbracht" [15]). Dann aber schrie er mit lauter Stimme: „Vater, in „deine Hände befehle ich meinen Geist", und neigte das Haupt und starb [16]).

In dieser Stunde [17]) ist der Vorhang, welcher den Zugang zum Gnadenstuhl im Allerheiligsten wehrte, von oben bis unten entzwei gerissen, und die Erde erbebte, und Gräber thaten sich auf, und es erschienen die Heiligen des alten Bundes in den Tagen der Auferstehung Christi vielen in Jerusalem [18]). Der heidnische Centurio aber, wie er das Erdbeben und Jesu

9) Mt. 39—43. Mk. 29—32. Luk 35.

10) Luk. 36 f.

11) Luk. 39—43.

12) Mt. 45 f. Mk. 33 f. Vgl. Luk. 45.

13) Joh. 28.

14) Mk. 36. Vgl. Mt. 48 f.

15) Joh. 30.

16) Mt. 50. Mk. 37. Luk. 46.

17) Luk. 45. Mt. 51. Mk. 38.

18) Mt. 51 ff.

schnelles Verscheiden nach so lautem deutlichem Rufe sah, rief er aus: „Wahrlich, der Mensch war ein Göttersohn“ [19]).

Die Juden aber, da sie nicht wollten, dass die Leichen über den Doppelsabbath am Kreuze hängen blieben, baten Pilatus, die Gekreuzigten sogleich durch *crurisfractio* tödten zu lassen, damit man sie noch bestatten könne. Da kamen die Soldaten, und zerschlugen den beiden Schächern die Schenkel. Da sie aber zu Jesu kamen, und ihn schon todt fanden, begnügten sie sich, ihm in die Seite zu stechen, wo denn flüssiges Blut und daneben noch Blutwasser herausfloss, so dass die Soldaten nach solch neuer Verwundung des Todes Christi nun ganz sicher seyn konnten. Der Umstand, dass an Christo der typische Befehl, dem Passah kein Bein zu zerbrechen, in Erfüllung ging, ist durch des Johannes Augenzeugschaft beglaubigt.

---

1. **Der Weg nach Golgatha.** Nach Str.'s Meinung (508) sagen Mt. und Mk., Jesus habe sein Kreuz gar nicht selbst getragen, während Joh. es so darstelle, als habe Jesus das Kreuz den ganzen Weg allein getragen. Aber das erstere ist nicht wahr. Wenn Mt. sagt ἐξερχόμενοι δὲ εὗρον, so liegt darin doch wohl, dass *bis zum Stadtthor* Jesus selbst das Kreuz getragen hatte. Dasselbe scheint aus Mk. 21 hervorzugehen, wo Simon als vom Acker zurückkehrend geschildert wird. So bleibt es auch nach Mt. und Mk. wahr, dass Jesus, wie alle, die gekreuzigt werden sollten [20]), sein Kreuz selbst trug. Joh. meldet nur dies, und erwähnt des Umstandes, dass man Simon ihm zu helfen zwang, gar nicht. Die *Syn.* erwähnen diesen Umstand, und Luk. berichtet ausdrücklich, dass Simon sofort nicht *allein* das Kreuz trug, sondern hinter Jesu gehend daran tragen *half.* An einen Widerspruch ist also nicht zu denken.

Die Rede Luk. v. 27 ff. soll aus Luk. 21 „geborgt“ seyn. Str. versichert es uns p. 510. Innere Widersprüche hat er leider in dem Vorfalle nicht entdeckt.

2. **Der Akt der Kreuzigung.** Mt. hat es hier dem Herrn Dr. Strauss (p. 510) nicht recht gemacht, dass er erst die Anbietung des Getränks und Kreuzigung sammt der Kleidertheilung, Bewachung und sodann nachträglich erst die Inschrift und den Umstand, dass *damals* (τότε, nicht aber *nachher*, wie Str. zu übersetzen scheint) zwei Schächer mitgekreuzigt wurden, berichtet. Luk., meint er, erzähle in viel besserer Ordnung, während „man „auf Mt. die Beschuldigung liegen lassen müsse, dass er die na„türliche Zeitordnung vernachlässigt habe.“

---

19) Mt. 54. Mk. 39. Luk. 47.

20) Vgl. die Stellen in Winer Realw. I, 800.

An diesem inhaltlosen Gerede merkt man schon, dass es hier der neg. Kritik an besserem Materiale fehlt. Und so ist es denn auch. Die historischen Gründe *für* die von Paulus bezweifelte Annagelung der Füsse [21]) sind so stark, dass sie selbst einen Strauss (513) zur Anerkennung zwingen. Und so beschränkt sich dieser darauf, (p 526) in Luk. v. 49 (*εἱςήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωςοὶ αὐτοῦ*) einen Widerspruch zu wittern gegen Mt. v. 55 und par. wo es heisst *ἦσαν δὲ ἐκεῖ γυναῖκες πολλαὶ...., ἐν αἷς ἦν κλ.*, womit Mt. und Mk. gewiss nicht sagen wollten, es sey kein einziger Jünger männlichen Geschlechtes zugegen gewesen.

Nicht viel besser ist der Widerspruch (523), dass nach den *Syn.* alle Kleider nach *Joh.* aber nur der *χίτων* durch das Loos getheilt worden sey. Denn dass alle Kleider verloost worden seyen, sagen die *Syn.* nicht ausdrücklich, sondern schildern nur den Akt ganz im allgemeinen: *διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον*, wo man nun entweder übersetzen kann, „*wobei* sie des Looses sich bedienten," oder wo man annehmen kann, auch bei dem in vier Stücke getrennten Oberkleide seyen die einzelnen Stücke durch das Loos bestimmt worden (?) oder wo man am besten annimmt, die *Syn.* hätten nur in Bausch und Bogen berichten wollen, dass ein Vertheilen und bei dieser Gelegenheit ein Loosen stattgefunden habe.

Was die Joh. 19, 25 erwähnten Frauen betrifft, so berührt uns Wieseler's Hypothese [22]) im Grunde wenig, wonach die Schwester der Mutter Jesu niemand anders, als die von Mt. erwähnte Mutter der Zebedäiden, gewesen sey [23]).

---

21) Siehe dieselben bei Bähr in Tholuck's liter. Anzeiger 1835, Nr. 1 ff.

22) Stud. und Krit. 40, 3.

23) Seine Gründe sind diese. a) War nach Mt. die Mutter Johannis zugegen, warum sollte Joh. gerade sie nicht erwähnt haben. b) Er hat sie aber wirklich erwähnt, wenn man Joh. 19, 25 entweder mit der *Pesch.*, *Pers.* d. Polygl, *Aeth* und cod. *Colb.* *ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ* und *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* ein „*und*" liest, oder aber sich die Weiber, ähnlich wie die Jünger im Apostelkatalog Luk. 6, *paarweise*, verbunden denkt. c) Dass zwei Schwestern den gleichen Namen *Maria* geführt hätten, wie bei der gewöhnlichen Erklärung unsrer Stelle, sey ohnehin unwahrscheinlich. — Dass durch diese Hypothese erst die Milde des Herrn gegen seine *Vettern* erklärlich werde, möchte ich nun nicht mit Wies. behaupten, indem sich jene Milde auch ohne einen solchen Nepotismus gar wohl erklärt. Noch schwächer ist, wenn Wies. meint, nur dann habe Jesus seine Mutter dem Joh. empfehlen können, wenn dieser ihr Neffe, mithin ohnehin zu einer ihrer Pflege verpflichtet war. Vielmehr wäre eine solche trockne Erinne-

3. Einzelne Vorfälle während der Kreuzigung. Was den Essig betrifft, so kann Str. (513) schon gar nicht begreifen, wie Mt. denn bittren Myrrhentrank, womit (zur Betäubung) nach Mk. der Wein, welchen man Jesu vor der Kreuzigung reichte, gemischt war, χολή nennen konnte. Er meint, bloss um die Weissagung Ps. 69, 22 post festum auf Jesus zu übertragen, habe Mt. die χολή erfunden. Aber gerade dort wird ראש mit χολή übersetzt, und ebenso Deut. 29, 18; Thren. 3, 15. (Hofm. Weiss. u. Erf. II, p. 143.) — Str. unterscheidet nun weiter (514) richtig a) das Anbieten des betäubenden Myrrhentrankes b) das spöttische Anbieten der *posca* Luk. v. 36 (welches er für ein ernstliches, oder für eine wirkliche Tränkung anzusehen scheint!) c) die Darreichung der *posca* unmittelbar vor Jesu Tod. Nur kitzelt ihn dann der Witz, die letzte Tränkung selbst wieder in drei zu spalten. Nämlich nach Mt. geschah sie, wie es scheint, in guter Absicht und nur von den οἱ λοιποὶ heisst es, sie hätten Jesum bei dieser Gelegenheit verspottet. Nach Mk. stimmt der, welcher Jesu den Trank reicht, in den Spott ein. Aber darf man daraus mit Str. schliessen, die Tränkung selbst bei Mk. sey von

---

rung an eine schon vorhandene, in alltäglichen Verwandtschaftsverhältnissen begründete Pflicht nicht werth gewesen, von Joh. aufgezeichnet zu werden. Ja gerade, dass Joh. diesen Zug erzählt, ihn mithin als einen Zug *freier* Liebe Christi, als köstliche vom Herrn ihm *frei zugetheilte* Erbschaft berichtet, zeigt, dass das Weib Zebedäi *nicht* die Tante Jesu gewesen seyn kann. Ebensowenig will das Joh. 1, 35 ff. erzählte zu einem Verwandtschaftsverhältniss zwischen Jesus und Johannes passen. — Aber wie jene Hypothese unpassend, so ist sie unberechtigt. Die Berufung auf die Peschito und Einen cod. gilt dem einstimmigen Zeugniss *aller* übrigen codd. gegenüber gar nichts. Der Vorschlag, *paarweise* zu lesen, ist an sich sehr hart, und wird durch Berufung auf den Apostelkatalog nicht unterstützt, wo der Paare mehr sind, die sich auch — als blosse Namen ohne solche grosse Anhängsel wie hier — sogleich als *Paare* zu erkennen geben. Hier dagegen wird nicht leicht ein Leser auf natürlichem Weg auf paarweises Lesen verfallen. Endlich ist aber jene Hypothese auch unnöthig. Die zwei Gründe, die uns zur Annahme derselben nöthigen sollen, sind keineswegs stringent. Dass Joh. die Gegenwart seiner Mutter nicht berichtet haben sollte, ist sehr erklärlich an einer Stelle, wo ihm vom Herrn eine andre Mutter gegeben werd. Ja die Erwähnung der leibl. Mutter an dieser Stelle schiene mir unzart — Dass zwei Schwestern nicht gleichen Namen haben konnten, beweist auch nichts, denn ἀδελφή kann ja hier *Schwägerin* heissen, wie denn wirklich *Hegesipp* und *Clem. Al.* berichten, dass Klopas und Joseph Brüder also deren Weiber ἀδελφαὶ im weiteren Sinne waren.

der des Mt. „durch eine Differenz der Absicht verschieden?“ Die Tränkung selbst konnte ja doch immer nur in der mitleidigen Absicht, den Durst zu stillen, geschehen seyn. Weiter soll die Joh. 29 berichtete Tränkung „auf einen ganz anderen Ruf erfolgt „seyn.“ Aber man kann sich ganz gut denken, dass zwischen dem „*Eli eli* u. s. w.“ Mt. v. 46 und der Tränkung v. 48 noch Jesu Ruf *διψῶ* (Joh. 28) Platz hatte, und dass darum dennoch das Gespötte über jenes erstere Wort sich solange fortspann, dass es (nach Mt. und Mk.) noch bei der Tränkung selbst stattfand. Es kann sich ja jenes *διψῶ* in einem Intervall von wenig Secunden an das *Eli Eli* angeschlossen haben. Dass aber Jesus seinen Durst irgendwie geäussert haben müsse, schlimmert selbst durch des Mt. Erzählung. Wenigstens begreift man nicht, wie auf den blossen Ruf *Eli Eli* u. s. w. ein Soldat sich veranlasst sehen konnte, so eilig (*εὐθέως*) nach der *posca* zu laufen.

Es ist also hiemit, wie mit allen Berichten complicirter Begebenheiten, welche keinen eigentlichen Verlauf haben, sondern ein Comglomerat kleiner Umstände bilden, deren jeder für sich interessant ist, wie z. A. die Aeusserungen und Bewegungen auch eines gewöhnlich Sterbenden.

Str. aber (517) erklärt Joh. v. 28 so, als lasse Joh. Jesum bloss deshalb *διψῶ* rufen, „*damit*“ alles und auch Ps. 22, 15 erfüllt würde, und meint dann: „mit solchem typologischen Spiel „wird kein am Kreuz im Todeskampf begriffener sich abgeben, „sondern nur sein in ruhiger Lage befindlicher Biograph.“ Also *εἰδὼς ὅτι πάντα τετέλεςαι*, was offenbar nicht Grund zu v. 28 sondern zu v. 30 ist [24]); soll heissen: „in der Absicht, dass alles „erfüllt würde“?! und dass Jesus *wirklich* dürstete, soll unmöglich seyn?!

Ueberhaupt aber hat Str. die Taktik, alle Vorgänge am Kreuz als Erfindungen, nach Ps. 22, „dem Programm des Leidens Chri„sti“ und Jes. 53 verfertigt, darzustellen. So selbst die Bitte, *Vater, vergieb ihnen* (sie soll aus Targ. Jonathan stammen! p. 518), so die Spottreden Mt. 39 ff. (525) so der Ruf *Eli eli* (528 ff.) wiewohl derselbe aus Jesu eigener „Calamität“ hervorgegangen seyn

---

24) Bei v. 28 und 29 muss man sich den Odem gehoben denken. „Da Jesus „wusste, das alles vollbracht sey, — — rief er: Mich dürstet.... und „sobald er den Essig genommen hatte, sprach er *τετέλεςαι*.“ Das *εἰδὼς κλ.* kann Joh. nur deshalb nicht zwischen *ὅτε οὖν ἔλαβε* und *εἶπε* einschieben, weil er ausdrücken will, dass beides unmittelbar aufeinander erfolgte.

könnte. In der That, wenn es keine Weissagung und keinen Gott giebt, so muss man sich — auch von allen andern Anfechtungsmitteln verlassen — doch nach dergleichen Hypothesen umsehen, um die secundäre conglomeratartige Entstehung einer *solchen* Geschichte zu erklären. Das aber muss Str. bekennen, dass *nur* jener Zweifel an Gott und der Weissagung ihn zu solchem Treiben nöthigt, während ausserdem die Geschichte in sich harmonisch und ohne Widerspruch ist. Zu seinen *Witzen* aber nöthigt ihn selbst seine armselige Dogmatik nicht, sondern lediglich seine niedrige Sinnesart.

4. Daraus, dass Mt. und Mk. das Genus der *Schächer* ganz allgemein neben das der *ἀρχιερεῖς* und das der *παραπορευόμενοι* stellen, und dass es ihnen bloss daran liegt, die verschiedenen Genera aufzuzählen, unter deren Spott Christus zu leiden hatte, erklärt sich der Plural *οἱ λῃσταί;* er ist also nicht im Widerspruch (Str. 519) mit der speciellen Erzählung bei Luk. — Ob der Schächer die Worte „wenn du in deinem Reich kommst" sagen konnte? Wenn er von Christo und seiner Lehre etwas gehört hatte (Mt. 24), allerdings! Und er, in Jerusalem so eben gefangen genommen, konnte doch wahrlich leicht jene Rede oder mittelbare Darstellungen derselben gehört haben, die als todte Notizen in seinem Gedächtniss — und wohl verspottet — liegen blieben, bis das Leiden und die herbe Todesangst, zusammengenommen mit Christi Erscheinung, ihn auf dieses verachtete Heil hinwiessen.

Ebenso gut psychologisch erklären sich die Worte *Eli eli* u. s. w. Wenn man freilich wieder bei den abstrakten Begriffen *Natur* oder *Person* stehen bleibt, und jene Worte aus einer Trennung der beiden Naturen in Christo oder aus einer Trennung zweier Personen in der Dreieinigkeit erklärt (Str. 529), so kann es nicht fehlen, dass man dann selbst eine solche abstrakteste Erklärung des allerkonkretesten, lebendigsten Momentes in der Weltgeschichte höchst unpassend finden muss. In Wahrheit war hier allerdings ein inneres Erzittern Gottes in sich selber. Sein Wesen ist die Liebe. Gottes Liebe ist zunächst, insofern Gott der in sich ruhige, ewige ist, das bewusste Wollen und wollende Anschauen seines eigenen Wesens. Hier ruft Gottes Wesen in sich selbst die drei ewigen Personen ewig hervor. Die Liebe setzt den intensivsten Unterschied, den einer *anderen Person* (denn alle *Dinge* sind verschieden durch Qualitäten; zwei *Personen* aber sind verschieden ohne qualitative Verschiedenheit, nicht erst durch ihr Wie-seyn und Wo-Seyn, sondern schon durch ihr *Seyn* selbst, und diese Verschiedenheit des *Seyns* ruft erst alle *qualitative* Ver-

schiedenheit hervor, so dass die letztere nicht in „Eigenschaften" besteht, wie bei den Dingen, sondern im „persönlichen Charakter"). Aber jenen intensivsten Unterschied hebt die Liebe auf, und zwar vollkommen, indem die göttlichen Personen nicht bloss *einander gleich,* sondern *eins,* nicht ὅμοιοι sondern ἕν und εἷς ϑεός sind. — Dieselbe Liebe, die in Gott den primitiven, stillen Gegensatz fremder Persönlichkeit auf *selige* Weise vermittelt, erweist sich aber als *erbarmende und selbst duldende Liebe* gegenüber dem anderen secundären Gegensatze, der nicht in Gott, noch in seinem Willen und Wesen begründet, sondern aus der Wahlfreiheit der geschaffenen Person, des Menschen, hervorgegangen ist, dem Gegensatze von *gut und bös.* Gott in der Zeit und Zeitform erschienen als wahrer Mensch ist nun παϑητός. Sein Leiden ist, die seinem Willen absolut zuwidre Sünde an sich zu erfahren; sein Wille, diesen absol. Schmerz zu dulden, kömmt aus dem Wesen der göttlichen Liebe her, welche — dem Abfall von der Liebe, der Selbstsucht oder Sünde, gegenüber — sich als Liebe zu dem *heterogensten,* als Liebe zu *den Sündern,* gestaltet. Nun ist klar, dass diese zweite Gestaltung der Liebe — die Liebe zu denen, deren Anbliuk und Wesen dem Wesen der Liebe ganz zuwider ist — die Empfindung der ersten — die Empfindung der *seligen* Liebe zu dem *conformen* — ausschloss. Es musste ein zeitlicher Moment eintreten, wo Christus jene zweite Form der Liebe — die höchste Manifestation derselben! eine Liebe, die sich selber aus Liebe an den Hass hingiebt, und eben hiemit erst erweist, wie durch und durch sie *Liebe* sey! — wo er die duldende Liebe in *absolutem* Schmerz über die Sünde, die er nicht liebte, nicht wollte, bethätigte. In diesem Zeitmoment, wo es sein Wille war, nur diesen Schmerz über das, was seinem Willen absolut zuwider war, zu fühlen, konnte er nicht, von den Leiden sich abziehend, in den Vater und dessen seinem Willen absolut analoges Wesen sich versenken und in Ihm selig seyn. Sondern eben im Wesen der ewigen Liebe selbst, mithin im Vater selbst, lag es begründet, dass die zeitlich sich manifestirende Liebe aus Liebe sich von der Empfindung der ewigen Liebe losreissen musste, um durch diese ungeheuerste That erst recht *absolute* Liebe — ein Quell der *ewigen* Liebe, der jetzt in der *Zeit,* in der *Menschheit* quillt — zu seyn.

Dies die Bedeutung jenes Wortes der Worte. —

Noch drei kleinere Einwürfe sind übrig. *Erstlich* soll Jesus (Str. 531) nach Mt. und Mk. bloss laut gerufen, nach Luk. aber die Worte *Πάτερ κλ.* laut gerufen haben. Als ob er nicht auch

nach Mt. und Mk., wenn er laut rief, doch irgend *etwas* laut gerufen haben müsste! Dazu kömmt, dass nach Joh. sein letztes Wort τετέλεσαι, nach Luk. πάτερ κλ. ist. Aber denken wir uns, Jesus habe nach genommenem Essig τετέλεσαι gesagt, und nachher erst (wenige Secunden darauf) als der plötzliche Schauer des Todes eintrat, jene anderen Worte laut gerufen, so erklärt sich sowohl, wie Luk. zunächst nur den auffallend lauten Ruf berichten konnte, als auch, wie dann Joh. selbst jenes τετέλεσαι noch als beachtenswerth aufbewahren konnte, wobei er dann aber nicht mehr nöthig hatte, das von Luk. schon erzählte noch einmal zu wiederholen. — *Zweitens* werden wir (532) zum Ueberfluss noch einmal erinnert: „Man zählt gewöhnlich sieben Worte Jesu am Kreuz; „allein so viele hat kein einzelner Evangelist" u. s. w. *Drittens* glaubt zwar Str. (526), dass „jenes Spotten und Kopfschütteln „(Mt. 39 ff.) unerachtet die Zeichnung desselben nach einer a. t. „Stelle abgeschattet ist, dennoch gar wohl wirklich so vor sich „gegangen seyn kann"; nur aber die Worte Mt. 43, welche aus Ps. 22 genommen, und dort „den Feinden des Frommen" in den Mund gelegt sind, „konnten die Synedristen nicht adoptiren, ohne „damit sich selbst als Gottlose hinzustellen, wovor sie sich wohl „werden gehütet haben." Hm! Sollte es so unmöglich seyn, das Leute, die nun einmal im Zuge sind, Heiliges zu verspotten, darin fortfahren, unbekümmert, *wessen* Worte sie zu ihren Witzen benützen? Unmöglich, dass die Gesinnung des Hohnes jede Besinnung raubte? Unmöglich, dass um „auch diesen guten Witz noch anzubringen" die vor Jesu Kreuz so lustigen Synedristen nicht scrupulös erwogen, dass ihre Worte im a. T. als Worte eines Gottlosen vorkämen? — Wollen wir sehen, ob so etwas unmöglich sey! Schlagen wir, weil Str. *Leben Jesu* gerade vor uns liegt, einmal dies Buch auf. Wirklich, da finden wir Thl. I, p. 414 den Beweis, dass bei Jesu Taufe der Himmel sich nicht wirklich geöffnet habe und der heil. Geist nicht wirklich herabgestiegen sey, und am Schluss der Argumentation ruft Str. voll Freude aus: „Was bedürfen wir weiter Zeugniss" — Worte des Kaiphas, mit welchen Str. sich allerdings „lals Gottlosen hingestellt hat!"

5. Naturereignisse bei Jesu Tod. — Mt. 45 bei der Schilderung der *Finsterniss* hält es Str. (535) für die „natürliche Erklärung", ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν (über das ganze *Land*) vom „ganzen *Erdkreis*" zu erklären! Auch versichert er uns, dass die Finsterniss keinen *Zweck* gehabt habe, es sey denn den, dass „der „*tragische* Tod des Messias von der ganzen Natur durch ihr *so-*

lemnes Trauerkostüm mitgefeiert wurde", u. s. w. — Dass das Zerreissen des *Vorhangs* sich nicht natürlich erklären lasse, wird p. 537 treffend dargethan. Schon Schleiermacher hatte gegen die Geschichtlicheit dieses Vorfalles daraus ein Bedenken abgeleitet, dass weder in den apost. Briefen, noch in der Apostelgeschichte noch im Hebr. Brief etwas von einem Zerreissen des Vorhangs erwähnt werde. Str. (538) findet in *Hebr.* 6 u. 10 doch eine nicht undeutliche Anspielung. Nun denkt man wohl, er werde dieselbe als einen Beweis für die Geschichtlichkeit jenes Vorfalles betrachten? Nein! gerade hieraus soll sich erklären, wie man auf jene Fabeln und Erdichtungen kam!

Das *Oeffnen der Gräber* hat auch keinen Zweck (540). Dass es in den apost. Briefen nicht erwähnt wird, soll wieder ein Beweis gegen die Historizität seyn. Als ob die Apostel, wenn sie von praktischem Bedürfniss getrieben Briefe schrieben, nur darauf hätten bedacht seyn müssen, alle möglichen einzelnen Vorfälle aus Jesu Leben zu erwähnen, um sie gegen die Kritik des 19ten Jahrhunderts sicher zu stellen!

Das *Erdbeben* ist (536) deshalb erdichtet, weil Virgil bei Cäsars Tode ein Erdbeben gedichtet hat.

Der *Centurio* soll sich nach Luk. *nur* über den nach lautem Ruf erfolgten Tod Jesu gewundert haben, und nun begreift Str. (544) nicht, wie ihn dies auf den Gedanken bringen konnte, Jesus sey ein Göttersohn. — Aber jener letzte Umstand brachte nur das während der ganzen Hinrichtung beim Anblick Jesu entstandene Gefühl zur Reife und gab ihm Worte.

6. Der Lanzenstich. — Hier giebt Str. (§. 134) viel medicinische Gelehrsamkeit zum besten. Nach einer Besprechung mit „einem ausgezeichneten Anatomen", dessen Namen er jedoch nicht nennt, weiss Str. ganz gewiss a) dass eine Stunde nach erfolgtem Tode bei gemachten Einschnitten kein Blut mehr fliesst, b) dass im Leichnam sich *serum* und Blutkügelchen nicht so sondern, „wie im Geschirre nach der Aderlässe."

So könnte man denn mit Weisse (II, 327) zu der Annahme sich geneigt fühlen, Joh. wolle hier ein *Wunder* berichten [25]). Diese Annahme stützt Weisse mit zwei Gründen. *Erstlich* könne der bedeutungsvolle Zusatz v. 35 καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε κλ. unmöglich den Zweck gehabt haben, die Leser von der Gewiss-

25) Aehnlich *Cyr. Al.* l. 12 in Joh. *Aug.* tract. 15 in Joh.; l. 2 de symb. ad Catech. cp. 6. *Cypr.* sermo de pass. Christi u. a. Auch Hess disput. theol. de fluxu sang. et aq. praeside Calovio, Jena 1736.

heit des *Todes* Jesu zu überzeugen; zwar jener Soldat habe den Stich gethan, um zu sehen, ob Jesus gestorben, oder ihn im Entstehungsfall zu tödten; nicht aber erzähle Joh. die ganze Geschichte in der Absicht, seine Leser zu überzeugen, dass Jesus wirklich gestorben sey. Denn daran habe damals niemand gezweifelt. (Vgl. Baur 165.) Polemik gegen den Doketismus aber könne es auch nicht seyn; denn wer Jesu ganzes Leben, seinen Schweiss in Gethsemane, sein Bluten am Kreuz u. s. w. einmal für Schein gehalten habe, habe auch das Ausfliessen von Wasser und Blut für Schein halten können. Soweit ist Weisse's Argumentation vollkommen richtig. Wenn er aber nun weiter schliesst: folglich könne der Sinn von v. 35 nur der seyn, auf das Ausfliessen von Wasser und Blut als auf ein *ganz unglaubliches Wunder* zu weisen, das erst eines bekräftigten Zeugnisses bedürfe, so ist dies gegen die Art der Evv., wo wir selbst bei Lazari Erweckung u. dgl. keine solchen Bekräftigungen finden.

Deshalb nimmt Weisse ein zweites Argument hinzu. Er meint, die Stelle 1 Joh. 5, 6 sey eine deutliche Rückweisung auf unsere Stelle, und Joh. habe in den Folgen des Lanzenstiches eine wunderbare Beziehung auf die zwei Sakramente gesehen, und deshalb die Sache so bekräftigt. — Aber a) erklärt sich die Stelle 1 Joh. 5, 6 ebensogut als Hindeutung auf die *Sacramente allein*, wie als Hindeutung auf unsere Stelle *und* die Sakramente. b) In den Folgen des Lanzenstichs die Sakramente abgebildet zu sehen, ist eine mystische Spielerei, die dem sonstigen Charakter der johann. Schriften ganz fremd ist. Es hätte, wenn Joh. wirklich jenen Gedanken nahe legen wollte, vielmehr einer *Ermahnung*: „Wer das liest, der gebe Acht“ u. dgl., als der *Versicherung*, der Vorfall sey wahr, bedurft.

Nein, v. 35 bezieht sich offenbar nicht auf das vereinzelte Moment, dass Wasser und Blut aus Jesu Seite floss, sondern auf alles, was v. 32—34 erzählt ist. Dies erhellt aus v. 36. Dass die beiden Weissagungen, „dem Osterlamme sollte *kein Bein zerbrochen werden*“ und „die Feinde würden den Messias durch einen Stich verwunden“, wirklich in Erfüllung gingen, dies will Joh. durch seine Augenzeugschaft betheuern, nicht aber den Nebenumstand, dass bei dem Stiche Blut und Wasser ausfloss. Dieser Nebenumstand wird nur gelegentlich als ein Umstand erwähnt, der *jenen Soldaten* von dem erfolgten Tode Jesu überzeugte [26]).

---

26) Immerhin ist es gar nicht unmöglich, dass schon gegen Ende des ersten

„So war es also kein Wunder; es soll natürlich zugegangen, es soll ein gewöhnliches Phänomen gewesen seyn; und doch versichert uns der namenlose Anatom bei Strauss, so etwas sey unmöglich?“ Ebenso Baur S. 165. — Wir wollen uns weder mit Bartholinus de lat. Chr. apert. Leyden 1646 cap. 12 auf das Wasser berufen, welches im *thorax* vorhanden sey[27]) noch mit Beda, Weiga u. a. auf das im Pericardium vorhandene Wasser; denn erstere Ansicht ermangelt aller physiologischen Wahrheit und letztere hat schon Wedelius (exerc. dec. 3, exerc. 1, pag. 4) richtig mit den Worten widerlegt: *Non ex pericardio fluxit solum; non enim fluxerit inde, nisi aqua, quae* paucula *inest.* Wedelius selbst nun stimmt dem Str.'schen Anatomen in beiden Hauptpunkten völlig bei, wenn auch er, ein *Wunder* annehmend, fortfährt: *non e cavitate thoracis ... quasi illuc colligi debuissent humores vitales, ubi nonnisi extraordinarie in statu morboso fit quaedam congestio.* Weiter findet auch er (wie auch Laurenberg colleg. anat. disp. 10 thes. 7) die Sekretion von Serum und Blutkügelchen *contra naturae ordinem;* auch er sagt: *cessat in demortuis impetus seu impulsus* (die das Blut zum fliessen bringende Circulation).

Aber nun muss man sich einerseits schon verwundern, wenn Str. sich darauf beruft, dass *im Leichnam* sich Serum und Blutkügelchen nicht mehr sondern. Als ob eine solche Sonderung nicht *vor Jesu Tode* vor sich gegangen seyn könnte! Weiter muss man sich wundern, wenn er und Wedel. behaupten, nur in *kranken* Körpern finde jene Sekretion statt. Als ob der Körper eines am Kreuze sterbenden in *gesundem* Zustande gewesen wäre!

Doch giebt Str. bestimmt die Wassersucht (p. 549) als die einzige Krankheit an, wo Wasser abgesondert werde, und (p. 550) Nervenfieber und Ersticknng als die einzigen Fälle, wo das Blut flüssig bleibe. Sehen wir, ob dies wahr ist.

a) *Sugillationen und Extravasate* finden häufig statt, wo *gewaltsame Ausdehnung der Muskeln* stattgefunden hat. Vgl. Vogel chi-

---

Jahrhunderts die Wirklichkeit des Todes Jesu bezweifelt, dieser Tod für ein Scheintod erklärt wurde — von Juden nämlich. Und so mag Johannes nicht ohne pragmatische Absicht jenes Faktum angemerkt haben.

27) Doch denkt Barthol. p. 11 nebenbei auch an Sugillationen, sagt aber sogleich: *verum donec clariora antiquiorum documenta nactus fuero, hanc opinionem seponam.*

rurg. Wahrnehmungen Bd. II, Nro. 3. Siebenhaar, encyklop. Handb. der gerichtl. Arzneik. Bd. 1, Art. *Blutunterlaufung* p. 214 [28]).

b) In Fällen, wo Sugillationen und Extravasate gewaltsam herbeigeführt sind, bleibt nicht selten das Blut nach dem Tode *flüssig*, ja *dünnflüssig*. Vgl. Siebenhaar p. 215 [29]). Bei Erhenkten vollends finden sich die Lungen (nach Siebenh. 402) oft mit „dünnflüssigem Blute" überfüllt; doch ist hierauf kein Gewicht zu legen, da dies als Folge von Erstickung erklärt werden könnte, welche bei Gekreuzigten minder denkbar ist; wiewohl auch in Betreff der Erhenkten die Aerzte (vgl. Siebenh. 406 ff.) keineswegs im Reinen sind, ob Erstickung die Ursache des Todes sey. — Der Satz aber, dass das Blut in Leichen seine Flüssigkeit zu behalten vermöge, wird dadurch über allen Zweifel erhoben, dass nach Schumacher's und Christison's Untersuchungen [30]) „mehrere Stunden nach dem Tode" noch Sugillationen durch mechanischen Druck oder Schlag hervorgebracht werden können. Ueberhaupt giebt Siebenh. (217) zu, dass die einem todten Hörper beigebrachten Verletzungen „passive Blutergiessungen aus grösseren Gefässen", nun aber nicht solche Blutergiessungen hervorzubringen vermögen, welche „Zeichen einer vitalen Reaktion" wären.

c) Endlich sagt Siebenh. pag. 215 von den Sugillationen im allgemeinen. „Die sugillirte Stelle verändert mit der Zeit ihre „Farbe, indem das ausgetretene Blut *sich zersetzt*, und theils auf- „gesogen wird, theils *als todter fremder Körper nach chemischen und „physiologischen Gesetzen sich auflöst*."

Rechnen wir zu dem allen noch hinzu, dass wir gegenwärtig schlechterdings keine Gelegenheit mehr haben, Gekreuzigte medicinisch zu beobachten, so will es doch wohl etwas weniges

---

28) „Ferner bedingen ungewöhnliche Anstrengungen des Körpers, Ausdehnung „der Muskeln und Verrenkungen häufig Zerreissung kleiner Gefässe und „Austretung des Blutes in das Zellgewebe."

29) „Höhere Grade (Ecchymosen) gehen nicht selten in Entzündung und Ver- „eiterung über, und enden zuweilen, sich selbst überlassen, mit Verjau- „chung und Brand. Oeffnet man an einem *Leichnam* eine sugillirte „Stelle, so findet man stets das ausgetretene, geronnene (in einzelnen „Fällen *flüssige*) Blut im Zellgewebe". Extravasate *flüssigen* Blutes im *Pericardium* entdeckte Stoll (*ratio med.* tom. 1 pag. 199), dort zwar in Folge einer Fieberkrankheit, doch beweist dies immer, dass Extravasate auch im Pericardium zuweilen nach dem Tode flüssig bleiben.

30) Siehe bei Siebenh. 218, Horn Arch. für med. Erfahr. 1820 Juli.

wahnwitzig erscheinen, das, was dort habe stattfinden können und nichtkönnen, a priori konstruiren zu wollen. Die Analogie des aus Siebenb. u. s. w. beigebrachten führt uns auf folgende unumstössliche Sätze.

a) Wie sich Extravasate bei gewaltsamer Muskelausdehnung bilden, so mussten sich solche vor allem bei Gekreuzigten bilden.

b) Wie eine theils organische, theils chemische Blutzersetzung der Extravasate und Sugillationen während des Lebens möglich ist, so war sie auch bei Gekreuzigten möglich, und wir können nicht wissen, in wieweit nicht in Folge der unnatürlichen Lage und Verletzungen derselben und in Folge des dadurch herbeigeführten ganz besonderen Krankheitszustandes eine reiche Ausscheidung wässeriger Flüssigkeiten erfolgte.

c) Wie alles für die Möglichkeit spricht, dass noch mehrere Stunden nach dem Tode das Blut passiv-flüssig bleibt, namentlich bei Sugillationen, so lässt sich diese Möglichkeit auch bei Gekreuzigten nicht ableugnen.

Die Lanze konnte mehrere Gefässe treffen. Sie konnte sugillirte Stellen berühren, wo Serum und Blutkügelchen geschieden waren, und ersteres allein ausfloss, und beim tieferen Eingehen konnte sie Stellen flüssigen Blutes treffen. — Wir haben also nicht nöthig, zu der harten Erklärung von Joh. v. 35 uns zu flüchten [31]).

§. 109.

Das Begräbniss Jesu.

(Mt. 27, 57—66; Mk. 15, 42—47; Luk. 23, 50—55; Joh. 19, 38—42.)

Am Abende kam Joseph von Arimathia, ein reicher Rathsherr, der ein stiller Anhänger Jesu gewesen, und auch seiner Verurtheilung im Synedrium

31) Der Zweifel von Weisse (II, 325) an dem *crurifragium* löst sich von selbst auf. Dass dasselbe bei Kreuzigungen nicht *gewöhnlich* war, ist sehr richtig; darum beschreibt es ja auch *Joh.* v. 31 als einen *ganz besonderen* Fall, wofür man *besondere Gründe* hatte, und einer *besonderen Erlaubniss* bedurfte. — Baur Joh. S. 165 beruft sich auf die *Medicin*, für die *Unmöglichkeit* eines Ausfliessens zersetzten Blutes nach dem Tode. S. 169 aber schilt derselbe voraussetzungslose Mann auf die Theologen, die zum Beweis der *Möglichkeit* jenes Ausfliessens bei der Medicin „das Heil ihrer Wissenschaft suchen"! In den Augen dieses Kritikers heiligt also der Zweck die Mittel, und es darf im Interesse der negativen Kritik geschehen, was dem „Apologeten" zu thun verboten wird!

offen widersprochen hatte, zu Pilatus, und bat um Jesu Leiche. Pilatus, verwundert über den so schnell erfolgten Tod Jesu, gewährte, nachdem er Gewissheit über denselben erhalten, die Bitte. Und nun ging Joseph, den Herrn zu begraben; da aber die Zeit der beginnenden Feier des mit dem ersten Osterfesttage zusammenfallenden Wochensabbaths [1]) nahte, entschloss er sich, sein eignes, neugehauenes Grab, weil dies gerade in der Nähe war, zu diesem Begräbniss anzuwenden. Bei der Bestattung kam auch Nikodemus hinzu, und brachte als Gabe seiner grossen Liebe zum Herrn 100 Pfund eines Gemisches von Myrrhen und Aloe, womit sie nun den Herrn balsamirten. Maria Magdalena aber sammt den andern galiläischen Weibern besahen sich, wo Jesus begraben sey, weil auch sie noch durch Ankauf von Myrrhen und Spezereien ihre Liebe zu beweisen gedachten, und so setzten sie sich für jetzt dem Grabe sinnend und theilnahmvoll gegenüber, und kehrten dann um, für Spezereien zu sorgen. Den Sabbath aber erinnerten sich die Synedristen des Wortes, das Jesus zu seinen Jüngern mehr denn einmal gesagt, (Mt. 16, 21; 17, 22 u. par.) und das inzwischen auch ihnen zu Ohren gekommen war: *er würde nach dreien Tagen auferstehn.* Deshalb baten sie den Pilatus um eine Wache und um Versiegelung des Steines, damit nicht etwa die Jünger den Leichnam stehlen und sagen möchten, er sey auferstanden. Da ein solches Vornehmen alle bisherigen Versuche, Jesu Werk und Partei zu vernichten, vereitelt und seinen Tod vergeblich gemacht haben würde, so konnte Pilatus nicht umhin, ihre Bitte zu erfüllen.

---

1. Sehr stringent beweist uns Str. (554), dass wenn einmal von Joseph von Arimathia bekannt war, er sey ein βουλευτής gewesen, und er habe Jesum bestattet, sich dann alle übrigen

---

1) Die protoadamatische Menschheit hatte nun ihre sündliche Entwicklung vollendet bis zum letzten absoluten Bankrut. Sie hatte ihren Heiland unter die Erde gebracht. Sie hatte hiemit den Sabbath absolut gebrochen und entheiligt; statt dass sie in Gott feiernd ruhte, ruhte Gottes Sohn erwürgt in ihr. Sie war verloren, wenn nicht der grosse Akt der *neuen Schöpfung,* des Hervorgehens des Erstlings der καίνη κτίσις aus Tod und Grab erfolgte, und dadurch die μία σαββάτων zum *Anfangstag einer neuen Schöpfungsära*, eines *neuen Aeon* geheiligt wurde. — (Die *je alle sieben Tage* erfolgende Erinnerung an diesen *von Gott wiederhergestellten Sabbath* beruht noch ebensogut, wie im alten Bunde die je alle sieben Tage wiederholte Erinnerung an den ersten Schöpfungssabbath vor dem Fall, auf der *siebentägigen Woche* und dem 4ten Gebot; auf jenem Gebot, welches gebeut: nach *je sechs* Tagen irdischer Berufsarbeit *je einen* Tag dem himmlischen Berufe zu widmen. Accessorisch und veränderlich war nur, ob die Reihe der *je siebenten* Tage vom *ersten* Schöpfungssabbath an oder ob sie vom *wiederhergestellten* Sabbath der καίνη κτίσις, dem Auferstehungstag Christi an, gezählt wurden. *Beides* bewegte sich noch *innerhalb* der Vorschrift des 4ten Gebotes. Die Ver-

Stücke seiner Personalbeschreibung, wie wir sie bei den einzelnen Evsten finden, von selbst verstanden. Er *musste* dann natürlich zu den Anhängern, und nicht zu den Feinden Jesu gehören; er *musste* seinen Glauben nur im stillen äussern; er *musste* gegen das Todesurtheil sich erklären. Was folgt daraus? — Alles wird also lediglich Erfindung der Evsten seyn, die, um solche Dinge zu berichten, keiner histor. Nachrichten *bedurften.*

Die armen Evsten! Weicht ihre Erzählung ab, so ist sie mythisch um des „Widerspruchs" willen. Stimmt alles eng und innig zusammen, so ist sie mythisch, weil „alles sich von selbst verstand, es mithin möglich war, eine solche Erzählung auch ohne hist. Quellen zu komponiren." (Vgl. §. 66, 5). Wie sollten es nun die Evsten machen?

2. Daraus, dass Pilatus sich (Mk. v. 44) über Jesu schnell erfolgten Tod wundert, darf man eben so wenig, als aus *Petron. Sat.* 111 [2]) schliessen, der Kreuzestod sey *jedesmal* erst nach drei Tagen erfolgt, und ein früherer Tod sey etwas ganz undenkbares. Dass die Entzündung der Wunden, die Hitze, die je nach der individuellen Konstitution stärkere oder schwächere Verblutung auch in wenigen Stunden den Tod herbeiführen *konnten,* wird niemand abzuleugnen wagen. Dabei kann und darf man sich allerdings bei Christo auf die Intensität des *inneren* Leidens berufen, wonach die Konsumtion der Lebenskraft und die kräftige Selbstvollendung des Lebens schneller erfolgen musste. Dies ist immer noch etwas ganz anderes, als die von Str. 546 uns suggerirte Annahme eines *äusserlich* hinzukommenden Wunders, wodurch Gott dem Leben Christi ein plötzliches Ende gemacht hätte. — War ein längeres Leiden das *gewöhnlichere,* so konnte sich Pilatus immerhin wundern, und dies um so mehr, als der Gedanke eines erheuchelten Todes von Seite eines Gekreuzigten und eines Planes, ihn lebend herabzunehmen, von Seite seiner Freunde, dem weltlichen erfahrenen Richter nahe liegen musste.

3. In der Salbung des Leichnams sollen nun die Evv. von Widersprüchen wimmeln. (Str. 555 f.). Erstlich waren die 100 Pfund Aloe und Myrrhen ein Ueberfluss; doch will sich selbst

---

legung des Sabbath vom Sonnabend auf den Sonntag war aber nicht willkührlich, sondern, wie gezeigt, auf einer Schöpferthat Gottes begründet.)

2) Noch weniger aus *Jos.* vit 75, wo gar nicht gesagt ist, wie lange die drei Delinquenten bereits am Kreuze hingen, als Joseph. Erlaubniss erhielt, sie (noch lebend) herunterzunehmen.

Str. bei der Annahme beruhigen, es sey diese grosse Quantität „ein natürlicher Ausdruck der Verehrung jener Männer für Je-„sum“ gewesen.

Sodann aber soll Luk. 23, 55 f. in Widerspruch mit Mk. 16, 1 stehen. Mk. sagt, sie kauften die Spezereien *διαγενομένου τοῦ σαββάτου*, und da er hierauf von dem Weg am Grabe noch besonders die Zeit angiebt (*πρωῒ τῆς μιᾶς σαββάτων*) so kann man jene erstere Zeitbestimmung allerdings nicht in der Art als *Ungenauigkeit im Ausdruck* erklären, dass das *διαγεν. τ. σ.* eigentlich nur auf *ἔρχονται* und nicht auf *ἠγόρασαν* bezogen würde. Sondern es bleibt dabei, nach Mk. kaufen die Frauen am *Samstag Abend* die Spezereien. — Luk. dagegen soll nach der Versicherung von Str. das gerade Gegentheil sagen. Er soll sagen: *nach ihrer Rückkehr vom Grabe (den Freitag Abend) bereiteten sie die Spezereien zu, und* dann *ruhten sie den Sabbath über.* Schade nur, dass ich in meinem n. T. fatalerweise wieder das *dann* nicht finden kann! Statt dessen finde ich ein verhängnissvolles *μὲν*, welches mich zu folgender Uebersetzung folgender Worte nöthigt. *Ὑποστρέψασαι δὲ ἡτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα· καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολὴν, τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέος ἦλθον ἐπὶ τὸ μνῆμα φέρουσαι ἃ ἑτοίμασαν κλ.* *Sie kehrten aber um, und sorgten für Gewürze und Myrrhen; und den Sabbath zwar ruhten sie, wie sie mussten, den Sonntag aber in aller Frühe kamen sie schon an das Grab mit den bereiteten Gewürzen.* Erstlich ist *ὑποστρέψασαι* nicht *Zeitangabe* für *ἡτοίμασαν*, sondern jene ganz gewöhnliche Anreihung zweier konsekutiven Akte durch Participialkonstruktion. Dass die Konsekution eine *unmittelbare*, liegt in dieser Konstruktion keineswegs. Ferner fährt Luk. nun fort, nicht zu erzählen, was sie alles nach einander thaten, — ein Protokollist musste das protokolliren — sondern die Bemerkung zu machen, dass wenn schon sie Spezereien bereiteten um Jesum zu salben, sie dies doch nicht so thaten, dass sie dabei den Sabbath gebrochen hätten. Mehr sagt er nicht. Ob sie die Spezereien noch den Freitag Abend zu kaufen Zeit hatten, oder sie erst den Samstag Abend kauften, sagt er *gar nicht;* er sagt nur: in der Sabbathsfeier liessen sie sich durch jene Geschäfte nicht stören. Drittens schildert er, wie ihre Liebe und ihr Eifer so gross gewesen sey, dass sie, wenn schon sie den Sabbath hielten, doch *so bald es nur irgend möglich*, nämlich schon den Sonntag in aller Frühe am Grab erschienen, mit den bereiteten Spezereien. Auch hierin liegt nicht ausgedrückt, ob sie diese Spezereien noch den Freitag oder erst den Samstag Abend bereitet hatten.

Es ist also *schlechterdings kein* Widerspruch vorhanden, da Luk. nicht protokollarisch nacheinandergeschehenes berichtet, sondern erst *eine Absicht meldet*, dann *einen etwaigen Einwurf beseitigt*, und dann *die Ausführung beschreibt.*

Gesetzt aber (was wir schlechterdings nicht zugeben) Luk. erzählte ein *ἑτοιμάζειν* schon am Abende des Freitags, so liesse sich dann noch immer denken, in der kurzen Zeit von Jesu Begräbniss an (was nicht wohl vor fünf Uhr erfolgt seyn kann) bis um 6 Uhr hätten sie nicht mehr alles herbeischaffen können, und ihre Vorbereitungen erst den Samstag Abend beendigt. So würde dann dennoch ein Berichterstatter sagen können: *„Gleich nach ihrer Rückkehr sorgten sie für Spezereien"*, indem er das Moment der Eile und des Eifers hervorhob, und ein anderer konnte ebenso richtig sagen: *„Den Samstag Abend kauften sie Gewürze, und den „Sonntag Morgen salbten sie Jesum mit denselben"*, indem der Ankauf erst den Samstag Abend vollendet war, und er hervorheben wollte, dass sie, sobald sie nur die Gewürze bereit hatten, zur Salbung schritten. Aber selbst diese Möglichkeit (zu der zu fliehen wir wie gesagt keineswegs genöthigt sind) will Str. nicht gelten lassen. Er sagt (pag. 558) nach Joh. sey die Beisetzung schon *rite*[3]) erfolgt gewesen; wozu also noch eine zweite Einbalsamirung? Weiter sagt er: „Das müsste aber doch ein ungeheurer „Spezereiverbrauch gewesen seyn, wenn zuerst der von Nikode„mus herbeigebrachte Centner nicht gereicht und *deswegen* die „Frauen noch Abends vor dem Sabbath weitere Spezereien be„reit gelegt hätten, dann aber wäre auch dies zu wenig befunden „worden u. s. w."

Also würde man etwa jetzt, wo es sich um Blumen, sie in's Grab eines theuern Entschlafenen zu streuen, handelte, vor allem fragen müssen, wieviel man deren nothwendig haben müsse, damit es „genug" sey? Schickte etwa noch ein Freund unerwartet eine Schüssel Blumen, so würde der Leidtragende, froh seine Silberlinge behalten zu dürfen, sprechen: „Nun sind ja genug „Blumen da, nun brauche ich keine mehr zu kaufen"! Solche Voraussetzungen hegt Strauss von Jesu Jüngern.

---

3) So erklärt der vortreffliche die Worte καθὼς ἔθος ἐστὶ κλ v. 40, wo Joh. doch keineswegs die Absicht hat, die Bestattung als *ordentliche, gehörige* einer *unordentlichen* entgegenzustellen, sondern wo er zu der Erzählung, dass die Leiche mit den Gewürzen in Tücher geschlagen wordon sey, die Bemerkung macht, dies sey die Art, wie die Juden die Todten einzubalsamiren pflegten (im Gegensatz zur ägyptischen und anderen Arten).

Den Umstand, dass Mt. der *ἀρώματα* keine Erwähnung thut, kombinirt Str. (559) mit Mt. 26, 12, und meint, Mt. habe wohl eine zweite Einbalsamirung nach jener ersteren Salbung für unnöthig gehalten, und deshalb gemeint, Jesus werde bei seinem Begräbniss wohl nicht einbalsamirt [4]) worden seyn, und hienach auch seine Erzählung eingerichtet. Darüber ist nichts weiter zu sagen.

4. Das Grab selbst soll, wie Str. (560) meint, nach des *Joh.* Darstellung nicht Eigenthum des Joseph gewesen seyn; vielmehr werde nach *Joh.* Jesus nur deshalb in dies Grab gelegt, weil der *κῆπος*, in dem es sich befand, der Richtstätte nahe war, während nach den *Syn.* das Grab deshalb, weil es Joseph eigen war, zur Begräbnissstätte Jesu gewählt ward. — Hier müssen wir nun zuvörderst bedenklich werden, wie Joh. so ohne weitere Erläuterungen sagen konnte, man habe Jesum in irgend ein Grab gelegt, weil dasselbe nahe war. Jedem Leser hätte hier die Frage entstehen müssen, wie denn das möglich, und ob es thunlich sey, von dem nächsten besten fremden Grabe sofort für einen Hingerichteten Besitz zu nehmen. Der Umstand also allein schon, dass Joh. hier *nichts erklärt,* sondern so redet, als verstünde und begriffe sich, was er sagt, ganz von selbst, dieser Umstand allein schon ist uns ein Fingerzeig, dass Joh. hier, wie so oft, Bekanntschaft mit den andern Evv. voraussetzt und sich gegen dieselben *ergänzend* verhält.

Kann aber das Datum, dass um der *Nähe* des Grabes willen Jesus hineingelegt worden sey, als eine Ergänzung zu dem syn. Bericht, dass Joseph sein *eignes* Grab hergegeben habe, betrachtet werden? Schliessen sich nicht vielmehr beide Berichte aus? — Keineswegs schliessen sie sich aus. Zunächst hatte der reiche Rathsherr, der es mit Jesu gut meinte, und das von seinen Kollegen an ihm verübte greuliche Unrecht gut zu machen strebte, nur die Absicht, den hingeopferten Rabbi durch ein *ehrliches Begräbniss* (auf dem gewöhnlichen Begräbnissplatze) zu ehren. Die Erlaubniss hatte er erwirkt; aber nun war soviel Zeit verstrichen, nun war es so spät geworden, so nahe an sechs Uhr, dass keine Zeit mehr übrig schien, die Leiche bis hinaus in das Thal Hinnom oder das Kidronthal zu bringen. Da gedachte er seines eigenen, neugehauenen Grabes; es kostete ihn kein langes Besin-

4) Nach Joh. v. 40 sollte man von einer *Einbalsamirung* eigentlich gar nicht reden, da es lauter trockne Stoffe waren, die nur äusserlich zur Leiche eingewickelt wurden.

nen; er entschloss sich gerne, sein eigenes Rathsherrngrab für den guten Meister herzugeben. Diesen Umstand, der sich also mit der syn. Erzählung ganz gut verträgt, bringt Joh. nach.

5. Dass sich die Synedristen eine Wache sollten erbeten haben, hält Str. (562 ff.) für doppelt unwahrscheinlich. „Wie sollten erstlich die Synedristen zu der Notiz gekommen seyn, dass Jesus nach dreien Tagen auferstehn würde.“ Wahr ist, dass Jesus „seinen Feinden gegenüber“ nicht deutlich davon sprach; den Ausspruch bei der ersten Tempelreinigung (Joh. 2, 19) konnten jene allerdings nicht verstehen, und *haben* ihn (Joh. 2, 20) auch nicht verstanden. Aber Jesus hatte ja späterhin seinen Jüngern mehrmals ganz deutlich (Mt. 16, 21; 17, 22 u. par.) seine „Auferstehung nach dreien Tagen“ vorhergesagt. Solche Aussprüche konnten gewiss, je räthselhafter sie den Jüngern selbst erschienen, und je weniger sie wagten, an Jesum selbst Fragen darüber zu richten (Mk. 9, 32), desto leichter von diesen im Tone der Verwunderung anderen Anhängern Jesu und von diesen wiederum anderen Leuten erzählt worden seyn. Bei den Jüngern selbst ward, wie wir früher (§. 88, 2, p. 441) sahen, nachher die trockene Verstandeserinnerung an jene unbegriffenen Aussprüche durch den unmittelbaren lebendigen Eindruck des jammervollen Leidens zurückgedrängt; gerade die fernerstehenden aber, die am Leiden Christi keinen so warmen Herzensantheil nahmen, sondern mehr ihren Verstand damit beschäftigten, mussten sich jetzt jener Aussprüche erinnern. „Das hat er damals gesagt“ dachte oder sprach man; „lasst uns nun sehen, ob es zutrifft“, oder: „darauf wird man aber wohl vergeblich warten.“ Weil Jesu Kreuzigung das Tagesgespräch war, so lief es nun durch Vieler Mund: „Denket nur, er soll ja das alles vorausgesagt haben.“ „Und“ setzten wohl andere Stimmen hinzu „er sagte auch, er wolle in „drei Tagen auferstehn“ u. dgl. So kam das Gerücht bis zu einzelnen der Synedristen.

Die zweite Unwahrscheinlichkeit findet Str. darin, dass Pilatus ihnen ihre Bitte *„ganz ohne Spott“* gewährt haben sollte! Wo hat hier Str. seinen sonst so glänzenden Scharfsinn gelassen? Hätten die Synedristen gesagt, *sie* glaubten, Jesus werde auferstehen, dann konnte der Prokurator ihrer wohl spotten. Aber sie erzählen ja nur das Faktum, das eine solche Aeusserung in Umlauf sey; sie sprechen nur die an sich und von ihrem Standpunkt aus gar nicht so absurde Besorgniss aus, die Häupter der so gefährlichen Partei des Nazareners möchten jene cirkulirende

Aeusserung zu betrüglicher Täuschung der Jesu geneigten Volksmasse benützen; diese möchte erst recht von neuem begeistert zu tumultuarischen Auftritten gegen das Synedrium schreiten, und die durch einen Justizmord erkaufte Ruhe sogleich gestört, ja das Uebel nur ärger werden. Was war denn hieran bespottenswerthes?

Zehntes Kapitel.

Die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.

---

§. 110.

Der Auferstehungsmorgen.

(Mt. 28, 1—15; Mk. 16, 1—11; Luk, 24, 1—12; Joh. 20, 1—18.)

Den Tag nach dem Sabbath, früh morgens als es noch ganz finster war, ging Magdalena schon hinaus zum Grabe. Wie sie hinkömmt, sieht sie die Steinplatte, die dasselbe schloss, hinweggenommen. Denn ein Engel war vom Himmel gestiegen, und hatte den Stein hinweggewälzt, also dass die Wächter vor Schrecken zur Erde gefallen, darnach aber in die Stadt entflohen waren. Wie sie nun das Grab offen und leer sieht, läuft sie eilend zurück in die Stadt, zu Petrus, und sagt es diesem an. Inzwischen waren auch Maria Jakobi, Johanna, Salome uud die übrigen Weiber beim Tagesgrauen hinausgegangen, den Herrn zu salben, und waren nur besorgt, wer ihnen diese schwere Steinplatte hinwegwälzen würde. Aber siehe, das Grab war offen, und wie sie hineinblicken, sehen sie einen Jüngling in leuchtendem Gewande da sitzen, der spricht: „Fürchtet euch nicht; ich weiss, dass ihr Jesum „den Gekreuzigten suchet. Er ist nicht hier; er ist auferstanden, wie er „gesagt hat. Sehet hier die Stätte, wo er gelegen hat, und gehet, und sa„get es den Jüngern, und siehe, vor euch wird er nach Galiläa gehen, dort „werdet ihr ihn sehen." Und voll Freude und Schrecken gingen sie, trauten sich aber nicht, das unglaubliche, das ihnen selbst wieder wie ein wundersamer Traum dünkte, jemanden zu sagen. Petrus war indessen mit Johannes hinausgegangen, und Magdalena geht ihnen nach. Wie sie an's Grab kommen, treibt Liebe und Neugierde den Johannes, schneller zu laufen. Er bückt sich in das Grab hinein, sieht Linnen und Schweisstuch da liegen, bleibt aber, staunend und ungewiss, so stehen. Petrus ist inzwischen nachgekommen, und tritt in die Höhle selbst hinein, und sieht, wie die Linnen und das Schweisstuch ordentlich hingelegt sind. Auch Joh. tritt nun ein, und überzeugt sich davon. Darauf kehren die Jünger um, und gehen nach Hause. Magdalena aber blieb vor dem Grabe stehen, und im tiefsten Schmerz, dass man ihren Meiter selbst im Grabe nicht hat ruhen lassen, weint sie. Und sie bückt sich in das Grab, und da sieht sie zwei Engel in weissen Kleidern, einen zu den Häuptern und einen zu den Füssen, wo Jesu Leiche gelegen war. Und diese sagen: „Weib, was weinest du?" Sie sagt zu

ihnen: „Sie haben meinen Herrn hinweggenommen, und ich weiss nicht, wo „sie ihn hingelegt haben." Und damit wendet sie sich um, ungestört fortzuweinen. Aber da steht schon wieder ein Mann vor ihr, und fragt sie: „Was weinest du? Wen suchst du?" Unmuthig, neu gestört zu seyn, blickt sie zur Erde, und vermeinend, der Mann sey der Gärtner, sagt sie ärgerlich: „Herr, habt ihr ihn weggetragen, so sagt mir, wo ihr ihn hingelegt „habt." Spricht Jesus zu ihr: „Maria." Da wendet sie sich, blickt ihn an, und ruft: „Rabbuni!" Spricht Jesus zu ihr: „Halte mich nicht, noch bin „ich nicht aufgefahren. Sag' es aber meinen *Brüdern*, dass ich zu *meinem* „Vater, der auch *euer* Vater ist, zu *meinem* Gott, der auch *euer* Gott ist, „hinaufgehe." Da kehrte Maria um, und sagte es den Brüdern an. Da aber die Jünger das alles von Magdalena erzählen und darnach auch von den andern Weibern bekräftigen hörten, wollten sie es nicht glauben. — Etliche der Wächter aber waren zu den Hohepriestern gegangen, und hatten ihnen erzählt, wie ein Engel herabgefahren sey, und sie niedergefallen seyen, und darnach, als ihnen die Besinnung wiederkam, das Grab leer gefunden hätten. Da beriethen sich die Hohepriester mit den Aeltesten, und lernten den Soldaten an, sie sollten sagen, sie hätten geschlafen, und die Jünger hätten indessen die Leiche gestohlen; bei Pilatus wollten sie dies wohl verantworten; und sie gaben ihnen Geld dafür.

---

1. Setzen wir voraus, diese Geschichte sey in der eben erzählten Weise geschehen, und fragen wir nun, ob sich alsdann begreifen und erklären lasse, dass jeder einzelne Evangelist dieselbe so, wie er es thut, erzählt habe.

Vor allem darf es uns nicht wundern, sondern muss uns vielmehr als natürlich erscheinen, wenn nicht jeder einzelne Evst *alle* einzelnen, so zahlreichen, so verwickelten Vorfälle berichtet. Das erste Hinausgehen der Magdalena so wie das Hinausgehen des Petr. und Joh. war ja an sich noch gewissermassen erfolglos gewesen. Kein Evst konnte zwar die Vorfälle dieses Morgens ganz übergehen; aber im Vergleich zu der Erscheinung, welche die versammelten zwölf Jünger des Abends hatten, und wo sie *überzeugt wurden*, mussten diese einzelnen von den Weibern gesehenen Erscheinungen, auf welche hin die Jünger noch nicht glaubten, nur als Vorspiel und Vorbereitung betrachtet werden.

So erzählt denn *Mt.* ganz einfach folgendermassen. Er fasst das Hinausgehen der Magdalena mit dem der übrigen Frauen zusammen, *ganz seiner Weise gemäss* (vgl. §. 65, 1; §. 95, 1; §. 108, 4), nennt aber dabei natürlich Magdalena ausdrücklich. Neben ihr nennt er nur „die andere Maria", so dass seine Worte allerdings zunächst so verstanden werden konnten und mussten, als seyen *nur diese beiden* hinausgegangen. „So hat er also *falsches* berich-„tet?" — Allerdings, einem Gerichtshofe gegenüber, welcher

hätte inquiriren wollen über die Zahl der *complices* eines *crimen*, durfte keine Person übergangen werden. Mt. aber, der ebensowenig Denunciant, als Protokollist, war, mochte etwa denken, die Aufzählung aller dabeigewesenen Personen würde seinen Lesern nicht so besonders wichtig und interessant seyn. Er, den es bei *all* seinen Erzählungen *immer* auf die Hauptsache hindrängt, er der immer nur (vgl. pag. 336) die Pointe der Sache, das, worauf es dabei ankömmt, mit geflissentlicher Umgehung aller Nebenumstände kurz und ohne Ausmalung als einfaches Faktum und als Beweis für seinen Hauptsatz (cap. 1, 1) hinstellt, er dachte, als er zwei Frauen genannt: „alle aufzuzählen, ist ja nicht nöthig.“ Genug, wenn die Leser wussten, es waren Frauen aussen am Grabe, und ihnen begegnete dies und das; genug, wenn zwei bekannte glaubwürdige Personen genannt waren; so war ja alles Nöthige konstatirt. — Hierauf erzählt er das objektive Faktum der Auferstehung. Dann berichtet er ganz kurz, a) was der Engel den Frauen sagte b) was ihnen Christus selbst sagte. Dass Magdalena besonders hinausgegangen, und zwar zweimal, und dass der Herr ihr besonders, eben beim zweitenmale, erschien, erzählt er nicht. Sondern wie er die Frauen in Bausch und Bogen vom Engel angeredet werden lässt, wo Magdalena nicht dabei war, so sagt er (v. 9) „*ihnen* erschien Christus; *sie* umfassten seine Kniee, *sie* erzählten alles“, wo Maria Jakobi, Salome und Johanna nicht dabei waren. Ihm waren nur jene Worte, ihm nur das Faktum der Auferstehung selbst wichtig, nicht aber die Art, wie es zu aller einzelnen Personen Kenntniss kam.

Mk. schildert, wie die Frauen „sehr früh“ zum Grabe kamen, „da die Sonne aufging“, wie sie Besorgnisse hatten wegen des Steines, wie sie nun das Grab offen fanden und hineingingen, und den Engel fanden und sich verwunderten. Dann erzählt er die Worte des Engels, dann wie sie heimgingen, und keine sich getraute, den Anfang zu machen mit der Erzählung des Unglaublichen. — Hienach *scheint* es, als wäre nach des Mk. Meinung Magdalena bei dem allem mitzugegen gewesen. Denn wie Mt. die besonderen Erlebnisse der ersteren mit denen der übrigen summarisch zusammenfasst, so auch Mk. Doch während Mt. gar keine Trennung *andeutet*, giebt uns Mk. einen *sehr deutlichen Fingerzeig*. Bei der Engelerscheinung v. 1—7 hat er zwar noch Magdalena unter die anderen Frauen gerechnet, und ihr besonderes Hinausgehen zum Grabe nicht erwähnt; nun aber sagt er nicht (wie Mt. v. 9 f.) „den Frauen“ sey Christus erschienen, sondern

nun sagt er viel deutlicher: „Und sie flohen--- und sagten nie-„manden etwas. Die erste Erscheinung Christi aber wurde der „Magdalena zu Theil, und *diese* erzählte alles.“

Luk. redet von den galil. Frauen im allgemeinen, und erzählt dann ebenso allgemein, ja noch kürzer, als Mt. Zuletzt v. 10 zählt er nochmals die Namen auf, und nennt darunter auch Magdalena, deutet auch, wie Mt., durch nichts an, dass sie besonders hinausgegangen sey, sondern erwähnt noch zum Schlusse, dass auch Petr. und Joh. auf die von „den Frauen“ erhaltene Kunde an's Grab gingen, ohne anzugeben, auf welche Kunde welcher Frau hin sie dies thaten.

So löst sich alles aus dem einfachen Umstande, dass den Syn. für ihren Zweck das mit Magdalena besonders vorgefallene nicht wichtig genug schien, um besonders erzählt zu werden. Sie erzählten deshalb zunächst was den andern Frauen begegnet war, sodann auch wohl (Mt. und Mk.) kurz, dass schon am Morgen eine Erscheinung Jesu stattfand. Weil nun Magdalena doch allein einer Erscheinung gewürdigt war, mithin sie besonders hervortrat, so durfte ihr Name *wenigstens nicht übergangen werden;* so nannten sie denn denselben unter den übrigen Namen.

Ob ein solches Zusammenfassen denkbar? — Noch täglich kömmt es vor, und kömmt gerade dann vor, wenn man unbefangenen Personen gegenüber unbefangen erzählt. Gesetzt den Fall, ein Mann, Cajus, läge im Sterben. Ich, sein Freund, käme so eben von einer Reise zurück. Vor dem Thore kömmt mir Lucius entgegen, und sagt: „Denke, dein Freund Cajus liegt in „den letzten Zügen.“ Ich gehe weiter, da begegnen mir zwei andere Freunde, Petrus und Clemens und sagen: „Er hat vollendet.“ Noch später kömmt mir ein vierter, Theobald, entgegen, fällt mir weinend um den Hals, und giebt mir einen Siegelring, den Cajus im Sterben noch für mich bestimmt habe. Darauf gehe ich in das Trauerhaus, wo nun vollends im Kreise der Familie erst herzerschütternde Scenen stattfinden. Wenn ich nun dies alles einem Bekannten schreibe, und es mich vor allem drängt, die Scenen im Hause selbst zu schildern, sollte ich da das frühere nicht kurz so erzählen können: „Als ich in die Stadt ein-„trat, kamen mir meine Freunde Lucius, Petrus, Clemens und „Theobald entgegen, umarmten mich weinend, meldeten mir den „Tod des Cajus, und übergaben mir den Siegelring, den sein „letztes Wort mir bestimmt hatte“ —? Dem Leser des Briefes kömmt ja nichts darauf an, zu wissen, ob die Freunde zusammen oder nacheinander mir begegneten, wer zuerst, wer nachher, wer

mich gegrüsst, wer mich auch umarmt habe; an welcher Ecke dieser, an welcher jener zu mir gestossen sey u. s. w. — Ebensowenig aber kam den Lesern der *Syn.* darauf an, ob die Frauen mit- oder nacheinander zum Grabe gingen, ob sie alle, ob nur eine den Herrn selbst sah; genug, dass sie wussten, der Herr war auferstanden.

Nur *Joh.*, dessen liebendes Herz kein Wörtlein seines Jesus fallen lassen konnte, fühlte sich gedrungen, mit jener Kindlichkeit der *persönlichen* Liebe jeden Zug des Vorfalles aufzubewahren. Die Erlebnisse der übrigen Frauen brauchte er nicht zu wiederholen, was aber der Magdalenerin, was ihm und Petrus begegnet war, musste er bis in's kleinste berichten.

2. So lösen sich aus Einer, universellen, psychologischen Betrachtungsweise alle Enantiophanieen. Sämmtliche bisherige Apologeten [1]) gingen von der Voraussetzung aus, jeder einzelne Evst müsse wenn auch nicht jeden Umstand berichten, doch so schreiben, dass alle von ihm erzählten einzelnen Aktionen aller einzelnen Umstände genau so geschehen seyn müssten. Z. B. wenn Mt. v. 9 f. sagt „Jesus erschien *ihnen*", so dachte man nicht an die Möglichkeit, dass Mt. alles der Magdal. begegnete mit allem den übrigen Frauen begegneten in ein kurzes Resumme zusammenfasste, und in dem unbestimmten Pluralis, den er einmal angenommen, auch dann noch fortführe, wo er Dinge, welche allein die Magd. betrafen, schildert, sondern man nahm neben der Erscheinung vor Magdalena noch eine besondere vor den anderen Frauen an. Eine solche *Freiheit* der unbefangenen Erzählung, wie wir, hatte man nicht den Muth vorauszusetzen. So hielt man sich an einzelne Verse, an einzelne Wörter, man drehte, man schraubte, man presste. Wenn Mk. sagt, *οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον*, so sollten diese Worte z. B. heissen: „sprachlos „gingen sie solange, bis sie zu reden anfingen" u. dgl. u. dgl.

Bei unserer universellen Betrachtungsweise fallen alle Widersprüche von selbst hinweg, und man hat nicht nöthig, sich mit jedem einzeln zu plagen. — Ein Theil der Widersprüche steht und fällt mit der Hauptfrage, ob die *Syn.* das Erlebniss der Magdalena mit dem der anderen Frauen zusammengeschmolzen haben, oder nicht. Im letzteren Falle war ja der *Joh.* 20, 1 ff.

---

1) Auch noch der Verfasser des Aufsatzes in Hengstenberg's ev. Kirchenzt. 1841, pag. 297. Nur der vortreffliche Aufsatz von Pf. Burger in Harless Zeitschr. f. Prot. und Kirche 1841, macht eine Ausnahme.

erzählte objektive Vorfall mit der *Engelserscheinung an die Weiber* (Mt. 28, 1—8 u. par.) keineswegs identisch, und so darf es Str. nicht für Widersprüche ausgeben: „die *Syn.* nennten mehrere Frauen, *Joh.* nur eine einzige“ (pag. 570) „nach *Joh.* v. 2 laufe Magdalena, ehe sie irgend etwas gesehen, in die Stadt zurück, nach den *Syn.* hätten die Frauen eine Engelserscheinung“, nach *Joh.* sey es σκοτίας ἔτι οὔσης, nach *Mk.* ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου gewesen (p. 571) u. s. w. Ja auch der von Str. p. 573 gebotenen Hülfe, aus dem *plur.* οἴδαμεν Joh. v. 2 zu folgern, dass es auch nach des *Joh.* Vorstellung *mehrere* Weiber gewesen seyen [2]), bedürfen wir nicht; ja wir halten sie für falsch und irreleitend. Dass nach des *Joh.* Meinung Magdalena *allein* war, ist sonnenklar. Der *Plur.* erklärt sich daraus, dass sie im Namen aller Jünger Jesu spricht. „*Sie* „(die Feinde) haben ihn weggethen, und *wir* (die Jünger) wissen „nicht, wohin.“

Etwas mehr Schein hat ein anderer Theil der Enantiophanieen, löst sich jedoch ebenfalls nach unserer Art, die Sache zu betrachten, leicht. — Die *Zahl* der Frauen, welche das Grab besuchen (Str. 570), von Luk. auf mehrere angegeben, deren Mk. drei, Mt. zwei namentlich aufzählt, ist schon oben besprochen. — Wenn in dem oben angeführten Beispiele Clemens und Petrus mir die Hand drückten, Theobald aber mir um den Hals fiel, so kann ich in meinem Briefe entweder sagen „als ich in die Stadt „kam, begegneten mir u. s. w. *drückten mir weinend dir Hand,* und „gaben u. s. w.“ oder ich kann sagen: *„fielen mir weinend um den Hals.“* Es kömmt ja hiebei nur darauf an, ob es mir mehr daran liegt, aus dem Tun aller Einzelnen gleichsam ein arithmetisches Mittel auszuziehen, und mit Weglassung des Lucius'schen Grusses und der Theobald'schen Umarmung den Händedruck von Petrus und Clemens als solches Mittel zu nennen; oder ob mir vor allem das am Herzen liegt, die höchste Steigerung, welche bei jenem Zusammentreffen mit den Freunden überhaupt vorkam, zu erzählen. So die Evsten Mt. und Mk., wenn sie *einen* Engel nennen, halten sich hiebei noch ganz an das, was der Mehrzahl der Weiber begegnete; Luk. kombinirt dies mit dem, was Magdalena sah, so, dass er die von ihr gesehenen *zwei* Engel sogleich mit hereinnimmt [3]). Aehnlich nennt Luk. das ὄρθρον als Zeit, wo

---

2) So auch Dr. Doedes in der übrigen vortrefflichen Schrift *de Jesu in vitam reditu,* Utrecht 1841. Pag. 60 und ferner pag. 62, not. 2.

3) Da jenes obige Beispiel für diesen speciellen Punkt nicht völlig analog ist, so stehe der Wichtigkeit der Sache halber hier noch ein anderes.

das Hinausgehen *begann*, Mk. den Sonnenaufgang als Zeit, wo die *Mehrzahl* hinausging. Somit fallen zwei von Str. (571) gemachte Einwürfe. — Ebenso der Einwurf (ibid.) nach Mt. habe der Engel *vor* dem Grabe gesessen, und *vor* dem Grabe sitzend die Frauen angeredet, während er nach Mk. und Luk. *im* Grabe sass. Man bedarf hier der von Str. (574) angeführten Scheinlösung nicht, wenn man sich daran erinnert, dass Mt. hier wie immer (vgl. oben pag. 336) es auf Schilderung der Umstände nicht abgesehen hat. Er erzählt, was nach dem Geständniss der Wachen objektiv vorgefallen war. Ein Engel kam vom Himmel, warf den Stein zur Seite, setzte sich darauf, und wartete so als Wächter des Grabes, bis der Auferstandene herausgetreten war, (welches die Wächter selbst, wie todt da liegend, nicht mehr sahen). Dann sagt Mt., dieser Engel habe den Frauen jene Worte v. 5 f. gesagt. Ob er nun noch auf dem Steine gesessen, oder ob er jetzt in der Grabhöhle war, schien jenem Manne, der seiner Zollakten so überdrüssig war, dass er alles Zöllner-mässige Aufregistriren hasste, höchst einerlei, und er fügte wirklich in unverzeihlichem Leichtsinn die Worte des Engels so eng an das vorige, dass es, wenn man diese zwei Verse herausreisst, sonst aber den Mt. und die Evv. überhaupt nicht gründlich studirt hat, ganz so aussieht, als wäre der Engel noch immer *vor* dem Grabe gewesen.

Nach Luk. v. 12 sieht es — ähnlich — gerade so aus, als seyen Petrus und Johannes ert spät nach der Rückkehr *aller* Frauen (mithin nachdem Magdalena den Herrn selbst gesehen) hinausgegangen, während sie nach *Joh.* sogleich nach der ersten Rückkunft der Magdalena, bevor dieselbe eine Erscheinung gehabt, sich auf den Weg machen. (Str. 572.) Str. selbst sieht

---

Sechs Freunde gehen spazieren und ein siebenter kömmt ihnen nach. Jene sechs, an einem Teiche hingehend, haben einen herrlichen Schwan darauf gesehen, der sonst nie da war. Der siebente, später vorbeigehend, sieht (da mittlerweile noch ein Schwan aus dem Schilf des Ufers gekommen) zwei Schwäne. Wenn nun die sieben Freunde nach Hause kommen, kann da irgend einer derselben nicht eben so gut erzählen: „Denkt „euch, wir haben auf jenem Weiher einen Schwan gesehn", als er sagen kann: „Wir haben auf dem Weiher zwei Schwäne gesehen"? Und kann nicht ein Dritter, der von dem Hergange *genau* unterrichtet ist, eben so gut von den Freunden sagen: „Sie gingen gestern spazieren, und sahen da und da einen Schwan" (sich an das haltend, was die Mehrzahl subjektiv wahrnahm) oder „und sahen zwei Schwäne" (sich an das haltend, was objektiv da war, und wenigstens von einem bemerkt wurde)? —

indessen recht gut, dass hier von einem doppelten Faktum nicht die Rede sey noch seyn könne. Dass bei der Identität beider Fakta der Widerspruch in der *Zeit* von Herrn Str. nur um so greller hervorgehoben wird, versteht sich. — Aber alles erklärt sich, wenn man bedenkt, wie Luk., der einmal das Hinausgehen der Magdalena mit dem der anderen Frauen verschmolzen hatte, nun nicht angeben konnte, *auf welche einzelne Nachricht der Frauen hin* jene Jünger hinausgingen. Eine Erscheinung Christi übrigens hatte Luk. v. 1—11 noch gar nicht gemeldet; auch nach *seiner* Darstellung gehen Petr. und Joh., bevor eine Erscheinung stattgefunden, hinaus.

„Nach Mk. sagen die Frauen niemanden etwas, nach Mt. sagen sie alles.“ (Str. 574 f.). Wir sahen bereits: Mt. setzt die Zusammenfassung der Magdalena mit den Anderen bis an's Ende fort; er sagt von den Frauen insgesammt: *ihnen befahl der Engel etc.* er sagt von ihnen insgesammt wiederum auch: *ihnen erschien Christus,* und wiederum sagt er von ihnen insgesammt: *sie erzählten alles.* Mk. dagegen, der bis v. 8 auch noch zusammengefasst hatte, fängt hier v. 8 zu scheiden an. Nachdem er den Befehl des Engels erzählt hat, sagt er ausdrücklich die Frauen hätten *nichts* gesagt; Maria Magdalena aber, welcher (wie er hier ohne nähere Schilderung als blosse Notiz beibringt) der Herr selbst erschienen sey, habe alles erzählt. — Wie natürlich ist hier alles! Den Befehl hatten die Frauen empfangen, und wussten wohl, was sie gesehen. Wie sie nun aber zurückkamen in die Stadt, und den Wohnungen der Jünger nahten, und wie ihnen hier noch der volle Schmerz über Jesu Tod auf verweinten Gesichtern entgegentrat, da dünkte ihnen, was sie selbst gesehen, so traumartig im Vergleich mit der Wirklichkeit, dass keine das Herz hatte, den Anfang zu machen. Gewiss wollten sie nicht geradezu ungehorsam seyn; aber aufschieben wollten sie von Moment zu Moment, was ihnen so schwer war, und zu den Klagen, die um sie her erschollen, so gar nicht passte. Inzwischen kam das Weib, das des Herrn Füsse umfasst hatte. *Sie* schwieg nicht; *sie* hielt es nicht für einen Traum, was sie gesehen (Joh. v. 18). Und nun, da der Anfang gemacht war, mochten auch jene anderen wohl mit der Sprache herausrücken (denn dass sie in alle Ewigkeit geschwiegen hätten, liegt ja in Mk. v. 8 nicht, sondern nur, dass sie ihrerseits nichts bekannt machten. War die Sache anderweitig durch Magdalena bekannt, so werden sie nun wohl auch bekräftigend beigetreten seyn. Vgl. Luk. v. 10).

3. Von inneren Schwierigkeiten haben wir nur wenige

übrig. Das „stete Hinundherrennen der Jünger und Frauen, das „phantasmagorische Erscheinen, Verschwinden und Wiedererschei-„nen der Engel, und die zwecklose Häufung der Erscheinungen „Jesu vor derselben Person“ (Str. 577) sind uns auf eine höchst einfache Geschichte zusammengeschmolzen.

1) Magdalena geht hinaus.
2) Während sie umkehrt und Petrus und Joh. holt, gehen die anderen Frauen hinaus, und sehen *einen Engel.* Kehren um.
3) Nun kömmt Magdalena mit den zwei Jüngern. Sehen *zwei Engel.* Magdalena, zurückbleibend, sieht den *Herrn selbst*[4]).

Es wäre nur die Frage, warum jener Engel, der das Grab öffnete, zuerst, als *Magdal.* kam, unsichtbar war, dann den *Frauen* erschien, dann für die *zwei Jünger* wieder unsichtbar war, und dann der *Magdalena* in Begleitung eines anderen Engels wieder erschien. Die Beantwortung dieser Frage (Str. 576) [5]) ist freilich für denjenigen unmöglich, der entweder gar keine Engel annimmt oder ihr Erscheinen für „eine Ehrenwache“ gebildet „von der himmlischen Dienerschaft“ mithin für einen „Prunk“ erklärt (Str. p. 585), und der sich denn auch wohl das Erscheinen und Verschwinden eines Engels als höchst mühevolles Beginnen denkt, das nur in den unentbehrlichsten Fällen, nur mit grösster Sparsamkeit, angewendet werden durfte. Wir dagegen halten erstlich die Möglichkeit zu erscheinen und zu verschwinden für eine vom blossen Willen der Engel abhängige, also für *sehr leicht.* Sodann beachten wir, dass nicht um ihrer selbst willen die Engel erscheinen, sondern lediglich und offenkundig um der Menschen willen. Christus für seine Person konnte ohne den Stein hinwegzuräumen das Grab verlassen (vgl. Joh. 20, 19); oder aber der auferweckte Sohn Gottes konnte den Stein durch seinen blossen Willen hinwegschleudern; allein in beiden Fällen hätten die Wächter diese Wirkung einem natürlichen Erdbeben zuschreiben können. Aufdass sie, dem Synedrium zum Zeugniss, erführen, wer das Grab öffne, kam, ihnen sichtbar, ein Engel herab. — Magdalena kömmt [6]). Jetzt, will der

---

4) Somit fällt auch die Frage (Str. 580) warum Jesus *den Frauen* den ihnen vom Engel bereits ausgerichteten Auftrag nach Galil. zu gehen, wiederholt habe. Jesus sagte ihn der Magdalena, der Engel den übrigen Frauen.

5) Er redet von „einem wunderlichen Versteckspielen der Engel.“

6) Doedes löst (66 ff.) die Sache so, als sey Magdalena mit den übrigen zusammen hinausgegangen, nicht, als sey sie besonders und vor den andern an's Grab gekommen, und ihr Gehen mit dem der anderen erst von

Herr, solle sie noch nichts sehen. Sie soll erst zum Zeugniss noch andere Jünger holen. — Indessen kommen die übrigen Frauen. Eine Erscheinung Christi war ihnen nicht bestimmt; um so mehr mussten sie anderweitig erfahren, weshalb das Grab leer sey, den Jüngern zur Vorbereitung und zur Bekräftigung dessen, was die einzige Magdalena zu erzählen hatte. So erscheint ihnen, nachdem sie in die Höhle getreten, daselbst ein Engel, und redet zu ihnen. — Sie gehen; Petrus und Johannes kommen. Diese Jünger *sollen* noch nichts sehen. Ihr Glaube soll geprüft [7]), soll langsam herangezogen werden durch den blossen Anblick der geordneten ὀθόνια, und dann (v. 18) durch die Erzählung der Magdalena. Ihnen erscheint kein Engel. — Magdalena aber sieht kurz darnach deren zwei, die sie fragen, weshalb sie weine. So soll sie aufmerksam gemacht, so schrittweise aus der Versunkenheit ihres Schmerzes erhoben werden.

Achtzehnhundert Jahre hat die Christenheit die Evv. gelesen, aber so witzig wie Str. (581) war noch niemand, um in dem Umstande, dass *Joh.* v. 4 ὁ ἄλλος μαθητής schneller läuft als Petrus (während doch hernach wiederum Petrus es ist, der eher in das Grab hineintritt!) eine vom Evsten beabsichtigte, künstlich ersonnene Bevorzugung des Johannes vor Petrus zu erblicken!! Freilich, Johannes hatte ja nun bei allen Lesern des Ev. den Ruhm eines Schnellläufers, eines zweiten Achilles, voraus! [8])

---

den *Syn.* zusammengefasst. Er hat nun aber Mühe, die Differenz in Betreff der Zahl der Engel, sowie die in Betreff des Redens oder Schweigens der zurückgekehrten Weiber zu lösen. Während sich nach unsrer Ansicht diese Differenzen eben aus jener Zusammenfassung zweier Vorfälle leicht und zwanglos erklären, muss er zu jenen schon von Lessing mit Recht gezwungen genannten Erklärungen seine Zuflucht nehmen.

7) Ἐπίστευσεν Joh. v. 8 kann in der engen Verbindung mit εἶδε sich eben doch trotz De Wette's Gegenversicherung vernünftigerweise nur auf das Objekt des ἰδεῖν, auf das geordnete Daliegen der Linnen, beziehen. Wie konnte *Joh.*, der bisher Magdalena und die zwei Jünger in der tiefsten Betrübniss und Bestürzung seyn liess, ein plötzliches Erwachen des Glaubens „Christus müsse wohl auferstanden seyn" so kalt und trocken durch ἐπίστευσεν bezeichnen?! Wie konnte, wenn diese Jünger überzeugt waren, die ihnen gefolgte Magdalena so völlig im Schmerz befangen bleiben, wie sie v. 11 ff. erscheint? Hätte dies *Joh.* nicht als Antithese hervorheben müssen: „Magdal. aber glaubte noch nicht" —? Die Worte heissen also einfach: „Da ging nun auch der andere Jünger hinein, und „sah es und überzeugte sich."

8) Vgl. hierüber die treffende Persiflage in Tholuck's Glaubw. pag. 296 ff.

4. Das Verfahren der Hohenpriester mit der Wache soll nach Str. §. 136 voll Unmöglichkeiten seyn. Unter der Voraussetzung, jener Mt. v. 2—5 erzählte Vorfall sey geschehen, wüsste ich wahrlich nicht, wie die Hohepriester anders hätte handeln sollen. Doch hören wir Str.'s geistreiche Einwürfe. *a) Ist jener Vorfall geschehen, warum berufen sich die App. nicht (in ihren Briefen) darauf, als auf den sichersten Beweis für die Auferstehung?* Weil sie dieses Beweises schlechterdings nicht bedurften. Die Auferstehung Christi war im Ganzen unbezweifelt; wo sich Zweifel erhoben, (1 Cor. 15) beriefen sich die App. höchst natürlicherweise auf das, was *sie selbst* gesehen, nicht auf das, was das Synedrium in Jerusalem von etlichen Soldaten gehört hatte. Die Korinther hielten ohne Zweifel Paulus sammt den andern App. für *ehrliche Leute*, und glaubten ihnen, was sie sagten. *b) Warum berufen sich die App.* vor dem Synedrium *nicht auf jene Geschichte?* Auch dies hatten sie nur dann nöthig, wenn das Synedrium ihrer Versicherung, dass Christus auferstanden sey (Act. 4, 10), zu widersprechen wagte. Das wagte das Synedrium aber nicht: „sie hatten nichts dawider zu reden" (v. 14). Ebensowenig finden wir, dass act. 2 und 5 jemand die Auferstehung zu leugnen wagt. Wir kehren also Satz um, und sagen: Weil das Synedrium alles andere, nur keinen Widerspruch gegen die Wirklichkeit der Auferstehung wagte, so *muss* die Geschichte Mt. 28, 11 ff. wahr seyn. *c) Dass die Frauen hoffen konnten, sie würden Jesum salben können, sey der deutlichste Beweis, dass sie von einer Wache nichts wussten.* Sehr richtig. Jenen Sonntag Morgen müssen die Frauen noch nichts von der Wache gewusst haben. Daraus folgt wohl, dass die ganze Christenheit später auch nichts davon wusste?!! *d) Es sey unwahrscheinlich, dass die Soldaten sich zu der Lüge hergaben, da sie Strafe zu befürchten hatten, und nicht wissen konnten, wieviel ihnen die vom Synedrium zugesagte Vermittlung nützen würde.* So konnten sie ja die halbe Stunde, bis ihnen die Straflosigkeit versichert war, ganz schweigen. *e) Die Hohenpriester würden wohl den Soldaten nicht geglaubt, sie würden eher vorausgesetzt haben, diese hätten wirklich geschlafen.* Wenn nun aber der eine Soldat diesem, der andre jenem Synedristen die Sache ganz gleichförmig erzählte, wenn die Bestürzung klar auf ihren Gesichtern zu lesen war? Und dazu das böse Gewissen der Hohenpriester! Jedenfalls haben wir darin einen *festen historischen Beweis*, dass die Synedristen es *doch* glaubten, weil sie ausserdem, in dem von Str. fingirten Falle, jedenfalls die Jünger Jesu wegen Erbrechung des amtlichen Siegels würden belangt, und diesen Process nach Kräften verfolgt haben,

wovon wir keine Spur finden. ***f) Sollte das ganze förmlich versammelte Synedrium amtlich sich zur Sanktion einer Lüge vereinigt haben?*** **Sollte das ganze förmlich versammelte Synedrium amtlich sich zu einem Justizmorde (Mt. 26, 57 ff.) vereinigt haben? Von einer** ***förmlichen*** **Versammlung des Synedriums lesen wir übrigens nicht eine Sylbe. Die Hohenpriester beriethen sich nach Mt. 28, 12 heimlich mit den Aeltesten. Leute, wie Nikodemus, wird man begreiflich nicht zugezogen haben. Wundern müssen wir uns aber, zu welch frommen gewissenhaften Männern die Synedristen unter den modelnden Händen des Herrn Dr. Strauss werden! Die ganze zerstreute Christenheit, diese Menge demüthiger, stiller Menschen, soll ohne Veranlassung und Noth eine krasse Lüge ersonnen und sich selbst aufgebunden haben; die Mörder Jesu aber waren unfähig, eine kleine ihnen nothwendig gewordene Unwahrheit jenen Soldaten anzulernen!**

§. 111.

Der Sonntag Abend und der folgende Sonntag.

(Mk. 16, 12—18. Luk. 24, 13—49. Joh. 20, 19—29.)

Zwei Jünger gingen jenen Nachmittag nach Emmaus, und besprachen sich auf dem Wege von allem, was begegnet war. Da trat Jesus zu ihnen, und ging mit ihnen; aber ihre Augen waren gehalten, dass sie ihn nicht erkannten. Auf die Frage, weshalb sie trauerten, antwortete der eine, Kleophas mit Namen, ob er denn nichts von Jesu gehört habe, mit dessen Tode all ihre Hoffnung auf die Erlösung Israels zu Schanden geworden sey. Wohl hätten etliche Weiber von einer Engelserscheinung erzählt, und dass Jesus lebe; auch seyen darauf hin etliche Jünger zum Grabe gegangen; ihn selbst aber hätten sie nicht gesehen. Da erklärte ihnen Jesus aus den Propheten die Nothwendigkeit, dass der Messias leiden musste und auferstehn. Voll freudiger Hoffnung brannte ihr Herz und voll Liebe zu dem unbekannten Begleiter, und da sie nach Emmaus kamen, und er weiter gehen wollte, luden sie ihn ein, da es schon dunkle, möge er bei ihnen bleiben. Und er ging ein, und setzte sich zum Mahle, und da er das Brod brach und dankte, erkannten sie, dass es der Herr selbst sey. Er aber verschwand vor ihren Augen. Sie aber machten sich eilend auf, und liefen noch denselben Abend zurück nach Jerusalem, und sagten es den Jüngern an, deren zehn nebst etlichen anderen Gläubigen versammelt waren. Aber diese empfingen sie bereits mit dem Rufe: „Der Herr ist wirklich auferstanden; Simon Petrus „hat ihn gesehen." So waren sie denn in Freude, Zweifel (Mk. v. 13) und Erwartung, wiewohl aus Furcht vor den Juden bei verschlossenen Thüren, versammelt; da stand plötzlich Jesus in ihrer Mitte, und sprach: „Friede sey mit euch!" Und da sie in freudigem Schrecken umherstanden und ihren Augen nicht trauten, hiess er sie die Nägelmahle an seinen Händen und Füssen besehen, um sich zu überzeugen, dass er es wirklich sey. Vor Freude konnten sie es kaum fassen; er aber verlangte, ob sie zu essen hät-

ten, und sie brachten etwas Fisch und Honig, und er ass mit ihnen. Er aber sprach: „Wie mich, den Sohn, der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Und blies sie an, als zur Mittheilung seines Geistes, des heiligen Geistes, und gab ihnen Macht, in Kraft dieser Geistesmittheilung Sünden zu erlassen und zu behalten. — Diesen Abend nun war Thomas nicht mit zugegen gewesen. Als ihm die übrigen das Vorgefallene erzählten, weigerte er sich, zu glauben, bis dass er selbst seine Hände in Jesu Wundenmahle gelegt hätte. Die Jünger waren nun, ehe sie nach dem den Weibern gewordenen Befehle nach Galiläa zurückkehrten, des Festes wegen in Jerusalem geblieben. Den Sonntag nach dem Feste, (den Tag nach dem Sabbath, womit das an einem Sabbath begonnene Fest schloss) waren sie wieder versammelt und Thomas mit ihnen, und abermals bei verschlossenen Thüren. Wiederum stand plötzlich Jesus unter ihnen mit dem Grusse des Friedens. Und sprach zu Thomas: „Lege deinen Finger hieher und siehe meine Hände, „und lege deine Hand hieher in meine Seite, und sey nicht ungläubig sondern „gläubig." Da sprach Thomas anbetend: „Mein Herr und mein Gott!" Jesus aber sagte zu ihm: „Nun, da du mich gesehen, glaubest du; selig „sind, die nicht sehen und doch glauben."

---

1. Str. hat uns §. 138 alle möglichen Arten gezeigt, wie man die einzelnen Erscheinungen des Auferstandenen *nicht* ordnen dürfe; sehr gründlich hat er uns belehrt, dass die Reise nach Galiläa sammt den beiden dortigen Erscheinungen nicht in die kurze Zeit der ersten 8 Tage fallen könne, dass die Erscheinung Christi vor den Jüngern auf den Berg in Galiläa (Mt. v. 16 ff.) nicht vor der am See (Joh. 21) zu setzen sey, weil diese sonst nicht die dritte wäre, und was dergleichen Ueberfluss mehr ist. Er hat uns aber auch etliche Schwierigkeiten und Einwürfe aufgetischt. *Erstlich* soll es unbegreiflich seyn, wie der Engel und Christus selbst den Weibern befehlen können, nach Galiläa zu gehen um dort den Herrn zu sehn, da er noch denselben Abend erscheinen wollte. Es werde niemand in Stuttgard sagen: „Geh nach Rom; dort wirst du den Pabst sehen" wenn er voraussetze, der Pabst werde zuvor nach Stuttgard kommen und dort sich sehen lassen. (Pag. 593). — Aber der gründliche Forscher hat hier leider übersehen, dass der den Weibern gegebene Befehl sich nicht auf die 11 Jünger *allein* bezog; sondern von den Weibern *zusammengenommen* mit *allen* Brüdern Christi hiess es: „*ihr* werdet mich in Galiläa sehen." Den 11 Jüngern erschien Christus allerdings zuvor schon in Jerusalem; den gesammten Gläubigen erschien er wirklich erst in Galiläa. Die Verkündigung, in Galiläa ihnen allen erscheinen zu wollen, schloss also vorherige Erscheinungen an Einzelne nicht aus. Jesus und der Engel geben den Weibern nicht eine Notiz, nicht ein Programm über die Rei-

henfolge aller noch zu erwartenden Erscheinungen (dann dürften allerdings die jerusalemitischen Erscheinungen nicht ausgelassen seyn) sondern lediglich einen Befehl, nicht in Jerusalem zu *bleiben,* wie sie es leicht hätten glauben können thun zu müssen, weil ihnen Christus zunächst hier sich zeigte; sondern wie früher, so auch nach *diesem* Osterfeste ruhig in ihre Heimath zurückzukehren; Jesus selbst würde dorthin — ja *vor* ihnen dorthin kommen.

Hienach bezog sich denn jener Befehl höchst natürlicherweise auf die Zeit *nach beendetem Feste.* (Vgl. Doedes p. 128). Es sollte nur dem Wahne vorgebeugt werden, als müssten sie in Jerusalem bleiben, weil etwa Christus fort und fort in der Nähe dieser Stadt bleiben, weil er etwa gar jetzt sein Reich in weltlicher Macht aufrichten würde. Wenn nun Str. *zweitens* (p. 589 ff.) darin einen Widerspruch sieht, dass nach Mt. und Mk. den Jüngern befohlen würde, nach Galiläa zuziehen, und sie dennoch nach Mt., Luk. und Joh. denselben Abend, nach Joh. auch acht Tage später noch in Jerusalem sind, so ist diesem Einwurf bereits alle Kraft genommen. Denn dass sie das Fest ruhig und dem Gesetze gemäss in Jerusalem zu Ende feiern sollten, verstand sich von selbst, und ein damit streitender Befehl war in dem Worte des Engels nicht enthalten.

2. Die einzelnen Vorfälle haben keine Schwierigkeit. Dass Mk. den Grund, weshalb die Jünger von Emmaus Jesum nicht erkennen, mit den Worten ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ angebe, während nach Luk. der Grund in einem *Gehaltenwerden ihrer Augen* lag, soll (Str. 608 und 618) sich widersprechen. Mk. giebt ja aber offenbar mit jenen Worten nicht die *Ursache* des Nichterkennens an, sondern er bezeichnet damit das *Nichterkennen selbst.* „Jesus erschien ihnen in anderer Gestalt, als sonst" ist kurze Bezeichnung dessen, dass er, der doch derselbe war, ihnen ein anderer zu seyn schien. Ob die nächste Ursache davon in ihnen oder in Jesu lag, will er, der die ganze Geschichte summarisch in *einem* Verse erzählt, gar nicht expliciren.

Ueber die *Beschaffenheit des verklärten Leibes Christi* hat Str. einen wahrhaft eckelhaften Paragraphen (§. 139) zusammengeschrieben, dessen einzelne Gedanken, wenn man sie so nennen kann, wir nicht zu zergliedern brauchen. Wir beschränken uns auf die positive Entwicklung der Schriftlehre von der verklärten Leiblichkeit. Durch die Sünde ist der Leib (vgl. pag. 275) der Herrschaft der Seele entnommen, und der Aufreibung durch die Einflüsse der makrokosmischen Natur preisgegeben. Die Lebensfunktion bewegen sich in einer arithmetischen Reihe, in deren

Weiterentwicklung ein Minus-Punkt, ein Minus der Kraftersetzung gegen die Kraftkonsumtion, eintritt: der Tod.

Wie steht es nun mit dem *verklärten Leibe Christi* nach der h. Schrift? Auf der einen Seite lesen wir, dass der Auferstandne *plötzlich* erschien, ohne auf natürliche Weise *herbeigekommen* zu seyn Joh. 20, 14 u. 19; Luk. 24, 36, und daraus könnten wir zu schliessen versucht seyn: *sein verklärter Leib sey nur eine momentane Versichtbarlichung der Seele gewesen*; sie habe die Kraft gehabt, wann und wo sie wollte, sich mit Stoff zu umkleiden und diesen dann wieder abzulegen. Hier fällt die Continuirlichkeit des verklärten Leibes weg; Christus wäre hienach für gewöhnlich ohne stofflichen Leib; nur etwa bei seiner Wiederkunft würde er sich wieder mit einem stofflichen Leib umkleiden. — Diese (mit dem Ubiquismus vereinbare) Ansicht wird aber schon allein durch Luk. 24, 39 widerlegt; denn nach jener Ansicht wäre ja Christus *für gewöhnlich* wirklich ohne Fleisch und Bein, hätte also vielmehr sagen müssen: „Ein Geist kann nicht Fleisch und Bein *annehmen*." [1]) Ferner wird in der h. Schrift der auferstandene Leib Christi als identisch mit dem begrabnen Leibe Christi betrachtet. Der letztere ist nicht im Grabe geblieben und verwest, während die Seele sich mit einem neuen, einem immateriellen Leibe umkleidet hätte; sondern das Grab war *leer*, der begrabene Leib wurde in den verklärten *verwandelt* (vgl. 1 Cor. 15, 51 f.). Und diese Verwandlung besteht nach 1 Cor. 15, 53; 2 Cor. 5, 2 u. 4, nicht in einem *Abstreifen und Ausziehen der Materie*, sondern gerade umgekehrt in einem *Ueberkleidetwerden* (*ἐνδύσασθαι, ἐπενδύσασθαι*) der an sich verweslichen Materie (des *φθαρτὸν τοῦτο* 1 Cor. 15, 53) mit *ἀφθαρσία* und *ἀθανασία*, mit höherer *Kraft*. Der verklärte Leib Christi ist hienach ein wirklicher *stofflicher Organismus*, „Fleisch und Bein", der sein eignes stetiges organisches Leibesleben führt, betastbar (Matth. 28, 9; Joh. 20, 27) und Stoff assimilirend (Luk. 24, 43;

---

1) 1 Cor. 15, 44 bezeichnet *πνευματικόν* sowenig den *Stoff* des verklärten, als *ψυχικόν* den *Stoff* des unverklärten Leibes. Sondern nach V. 45 ist der Gedanke vielmehr dieser: Das Resultat der Erschaffung Adams war das Vorhandenseyn eines psychischen Lebens, das sich zum geistlichen Leben erst bestimmen und entwickeln sollte; das Resultat der Vollendung Christi ist das vollendete geistliche Leben. Also mit andern Worten: der unverklärte Leib (wie ihn Adam schon vor dem Falle und Christus vor seiner Erhöhung hatte) ist ein solcher, wie er zur Entwicklung aus dem stat. integr. in den stat. confirmationis dient; der verklärte Leib ein solcher, wie er sich für den erreichten stat. confirm. schickt.

Joh. 21, 5 ff.). Während daher eine gespenstische oder Geistererscheinung eine subjektive Empfänglichkeit voraussetzt um wahrgenommen zu werden, wird der verklärte Leib Christi — weitentfernt dass sein Gesehenwerden durch einen geistigen Rapport vermittelt wäre — früher dem Auge der Magdalena und emmauntischen und übrigen Jünger als objektiver Körper sichtbar, ehe ihr subjektives inneres Schauen geöffnet wird und sie ihn erkennen. (Joh. 20, 14 f; Luk. 24, 16; Joh. 21, 4 u. 7.)

Diese biblische Lehre stimmt denn auch ganz mit dem *Begriff des Leibes überhaupt* überein. Aller (lebendige) Leib ist ein Ineinanderspiel von Seele und Stoff. Der Stoff ist allerdings das wechselnde am Leibe; der Stoff erneuert sich im Laufe einiger Jahre völlig; bleibend wesentlich im Leibe ist die seelische, Leib-bildende, d. h. Stoff-beherrschende und sich unterwerfende *Kraft,* d. i. eben die Seele selbst, sie, die beim Wechsel des chemischen Stoffes doch die Gleichheit des geistigen Gepräges, der Gestalt und Züge, erhält. Aber diese Kraft, obwohl das Wesentliche und Bleibende am Leibe, ist doch nicht der Leib selbst. Sondern *der Leib selbst* ist die durch jene Kraft unterworfene d. h. organisirte *Materie qua organisirte.* Leib ist der dem Makrokosmus der Natur abgerungene Stoff, sofern er durch sein Beseeltseyn *zu* einer Natur*einheit* somit zu einer *höheren Natur,* zum *Mikrokosmus,* geworden, und durch ebendies Gehaltenseyn in der höhern Einheit (das animari) vor dem Zurücksinken zum blossen Stoff bewahrt und als stets in sich bewegter (nur nicht mechanisch, sondern organisch bewegter) Springquell erhalten bleibt. Indem nun der Leib der makrokosmischen Natur gegenüber als eine selbständige Einheit erhalten wird, steht er doch eben damit wieder in einem *Verhältniss* zur makrok. Natur; denn *aus ihr* ergänzt und erneut er sich fortwährend. *Der Unterschied aber von verklärtem und unverklärtem Leibe* liegt nun darin, dass beim unverklärten der Stoff von der Kraft *nur relativ* überwunden wird, sodass die leibbildende Kraft nicht bloss überhaupt eines Stoffes, sondern auch *der Beihülfe der makrok. Natur zur Aneignung des Stoffes* (z. B. der Speise, des Trankes, der und der element. Einflüsse) bedarf, somit im Leibbilden *abhängig* ist von der Natur; während beim verklärten Leib die leibbildende Kraft den Stoff, dessen sie bedarf, mit souverainer Autonomie sich zu unterwerfen und umzugestalten [2]) und gegen alle äusseren Natureinflüsse zu behaupten vermag. — Dort also: Abhängigkeit der mikrok. Leiblich-

2) Beim unverkl. Leibe geschieht dies nur *relativ,* z. B. vgl. die Eisenbil-

keit von der makrokosmischen (und somit unvollständige Unterwerfung der ersteren unter die Seele); hier: Abhängigkeit der makrok. Natur von der mikrokosmischen Leiblichkeit, und vollständige Unterwerfung dieser unter die Seele. Bei solcher schlechthinigen Uebermacht über den makrokosmischen Stoff versetzt die Seele sich und ihren Leib wohin sie will, ohne mit Kraftverlust Medien durchwandern zu müssen. Der Leib *bedarf* nicht der Speise, hat aber die Kraft, Speise zu assimiliren. So ist also zwischen dem Eingehn durch die verschlossene Thür, und dem Geniessen von Speise (Str. pag. 622) kein Widerspruch.

§. 112.

Zwei Erscheinungen in Galiläa.

(Joh. 21. Mt. 28, 16—20; 1 Cor. 15, 6.)

Nach beendigtem Osterfeste kehrten die Jünger Jesu in ihre galiläischen Wohnorte zurück, um hier der (Mt. 28, 7) verheissenen allgemeinen Erscheinung Christi zu warten. Einst waren Petrus, Thomas, Nathanael, Jakobus, Johannes und noch zwei andere Jünger eine Nacht über vergeblich mit Fischfang beschäftigt. Gegen Morgen sahen sie vom Schiffe aus Jesum an dem nahen Ufer stehen, doch ohne ihn zu erkennen. Jesus rief hinüber, ob sie nichts zu essen hätten, und hiess sie, als sie die Frage verneinten, ihr Netz auf der andern Seite des Schiffes auswerfen. Sie warfen es aus, und konnten es nicht ziehen vor Menge der Fische. Da erinnerte sich Johannes jenes früheren Vorfalles, dessen er Zeuge gewesen, und sprach zu Petrus: „Es ist der Herr." Wie Petro dieser Gedanke aufleuchtete, warf er in feuriger Liebe sich in's Meer und schwamm an's Ufer. Und da die Jünger mit dem Schiff und dem noch am Schiffe herabhängenden Netze langsam nachkamen, und das letztere nun, voll von 153 grossen Fischen, ohne dass es zerriss, an's Land gezogen hatten, bereiteten sie auf Jesu Geheiss ein Mahl. Und sie Alle, wie sie gekommen waren, hatten nun den Herrn erkannt. Nach dem Mahle fragte Jesus den Jünger, der sich gerühmt hatte, wenn alle Jesum verleugneten, würde er allein ihn nicht verleugnen; ob er ihn *lieber* habe, als die andern. Petrus sprach: „Herr du weist, dass ich dich *lieb* habe." So hiess Jesus den einst hier zum Menschenfischer berufenen und nun nach geschehener Verleugnung neu begnadigten Jünger, seine Lämmer zu weiden. Und wie Petrus ihn dreimal verleugnet hatte, so hat Jesus ihn dreimal gefragt, und dreimal ihn in das Hirtenamt wieder eingesetzt. Aber auch das sagte ihm Jesus voraus, dass er einstmals wiederum in eine Lage kommen würde, wo es gälte zwischen Verleugnung und Bekenntniss zu wählen. Zuvor sey er die Wege seines eigenen Willens gegangen; einst würde er die Hände ausspannen und ein anderer ihn gürten und führen, wohin es dem Fleische nicht gefalle. So sagte er ihm seinen Kreuzestod voraus, und setzte hinzu: *„Folge mir nach."* — Nach diesen Worten

---

dung im Blut, auch wo keine eisenhaltigen Speisen und Getränke genossen wurden.

fragte Petrus besorgt, wie es mit Johannes werden würde. Der Herr aber hiess ihn, vor allem sein eigenes Heil zu bedenken: „Falls (ἐὰν) ich nun „wollte, dieser sollte bleiben bis ich komme [1]), was ginge es dich an? „Folge *du* mir nach!" — Darnach versammelten sich die Jünger (nebst fünfhundert Gläubigen) auf einem bestimmten Berge, wohin Jesus sie bei seiner Frscheinung am See auf einen bestimmten Tag beschieden hatte. Und er erschien ihnen, und sie fielen nieder, und beteten ihn an. Etliche aber zweifelten noch, und trauten ihren Augen nicht. Jesus aber trat näher unter sie, und sprach: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. „Gehet hin, und lehret alle Völker, und taufet sie auf den Namen des Vaters „und des Sohnes und des heiligen Geistes, und lehret sie halten alles, was „ich euch geboten habe." Und er gab ihnen Macht Wunder zu thun (Mk. 16, 18), und sprach: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende „der Welt."

---

1. Gegen den **Vorfall am See Tiberias** richtet **Str.** vor allem den Einwurf, dass der Bericht ein sekundäres Konglomerat aus dem *Wandeln auf dem Meer* und dem *Fischzug* Petri sey (I, 556; II, 179). Höchst wunderbar bleibt dann jedenfalls, wie in dem sekundären Berichte, wo man eher Vergrösserung als Verringerung des Wunderbaren erwarten müsste, das Wandeln auf dem Meere sich in ein ganz ordinäres Schwimmen verwandelt haben sollte. Auch **Str.** selbst ist dies aufgefallen (p. 180), doch hat er nicht für gut befunden, uns näher über dieses eigenthümliche Verhältniss zu belehren. Er sagt nur, ein und derselbe Vorfall möchte wohl dem vierten Evsten in doppelter Gestalt zu Ohren gekommen seyn u. s. w. — Welche Beweise hat aber **Str.** für jene Behauptung? Unsere Geschichte, sagt er, habe mit den früheren Vorfällen die unverkennbarste Aehnlichkeit. a) Mit dem *Wandeln auf dem Meer.* Denn erstlich: *„beidemale wird Jesus in dem „noch nächtlichen Dunkel des Frühmorgens von den im Schiffe befindlichen „Jüngern erblickt."* Freilich der wesentlichste Zug im ganzen Vorfall! Und ein Zug, der sich schlechterdings nicht wiederholen

---

1) Johannes hat Jesu Kommen erlebt. Von *Rechts* wegen hätte das Weltgericht sich enge an das Gericht über Jerusalem anschliessen dürfen. Aus *Gnaden* substituirte der Herr an die Stelle seiner *Wiederkunft vor aller Welt* sein *Kommen zu Johannes in der Offenbarung*, worin er der Kirche und der Welt noch eine längere Gnadenfrist von 1260 Tagen (einer halben Jahrwoche) und dann nach dem $3^1/_2$tägigen Sieg des Antichrists seine Parusie verheisst. — Doch kann hier — und das ist mir wahrscheinlicher — das Kommen Christi einfach im Gegensatze zum gewaltsamen Tode („er soll bleiben, bis *ich* komme ihn abzurufen") stehen. Vgl. darüber unten §. 140 Anm. 4.

kann, dass man ein und denselben Menschen früh morgens erblickt! Fatal nur, dass Jesus jenes Mal um die vierte Nachtwache, also noch im tiefen Dunkel, dieses Mal aber πρωΐας δε ἤδη γενομένης, da es schon hell wurde — ferner, dass er jenesmal mitten auf dem See, dieses Mal auf dem Ufer erschien! Zweitens: *„beidemale fürchteten sie ihn.“* Wahrlich, so steht p. 179 gedruckt; sonst hielte man's nicht für möglich! Sie fürchten ihn jenes Mal, weil sie ihn für ein Gespenst halten; wo aber steht denn Joh. 21, dass sie „ihn fürchteten“? Man höre und staune, dass Str. aus v. 12, wo es von der Zeit während des Mahles heisst: *οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα ἐξετάσαι αὐτὸν εἰδότες ὅτι ὁ Κύριός ἐστι,* eine „Furcht vor Christo“ herauskonstruirt, während Joh. nur sagt, keiner hätte das Herz gehabt, erst noch zu fragen, wer er wäre, da sie alle gewiss waren, es sey der Herr! Drittens: *„Wie Petrus dort um Erlaubniss bittet, zu Jesu über das Wasser „hingehen zu dürfen, so wirft er sich hier in das Wasser.“* Wie Heinrich IV. in Canossa in härenem Gewand vor dem Pabste Busse that, so empfing Barbarossa in Venedig den päbstlichen Segen. Dort kömmt beidemale *Wasser,* hier beidemale ein *Pabst* vor. Offenbare Identität! — b) Noch grösser allerdings ist die Aehnlichkeit zwischen Joh. 21 und dem *Fischzug Petri.* (Str. I, 566.) Denn es werden wirklich beidemale auf wunderbare Weise viele Fische gefangen. — Aber gerade an dem Erfolg des Fischzuges erkennen die Jünger den Herrn. Sie werden dadurch an den früheren Fischzug erinnert. Und das wird Str. doch wahrlich nicht beweisen können, es sey für Christum *unmöglich* gewesen, jenes Wunder der ersten Berufung hier vor der wiederholten Berufung (Mt. 28, 16 ff.) absichtlich zu wiederholen!

Dass das Netz trotz der Menge nicht zerriss, sowie, dass Joh., um zu zeigen, wie wunderbar dies Nichtzerreissen gewesen, die grosse Zahl der Fische nennt, soll so offenbar *sagenhaft* seyn (Str. I, 567), dass „der, dem dennoch die Anhänglichkeit „an die geschichtliche Fassung der Erzählung bleibt, ebensowe„nig einen Begriff von Sage, wie von Geschichte haben muss.“ Ueber diesen Bannstrahl lassen wir uns kein graues Haar wachsen.

2. Die Frage, ob der Mt. 28, 16 ff. berichtete Vorfall, wobei Mt. nur τοὺς ἕνδεκα nennt (Str. 601) mit der von Paulus (1 Cor. 15) genannten Erscheinung vor den Augen von *fünfhundert* Jüngern identisch sey, müssen wir bejahend beantworten. Denn dass Mt. die Fünfhundert nicht erwähnt, ist bei seiner Art zu erzählen, sehr begreiflich. Er hebt hier, wie immer, nur das hervor, worauf es ihm gerade ankömmt. Seine Absicht ist (vgl. oben

pag. 85) zu zeigen, wie Jesus sich, nachdem er vom fleischlichen Israel verworfen war, nach seiner Auferstehung als Gründer einer geistlichen, all Völker umfassenden *βασιλεια*, als Davidssohn und König erwiesen habe. Diesen Punkt vor allem anstrebend, übergeht er die zwei Erscheinungen vor den Zwölfen in Jerusalem, die hiefür nicht wichtig waren; nur ganz kurz und zusammenfassend, wie wir sahen, erwähnt er die den Frauen gewordene Erscheinung, weil diese zur Erklärung, *dass* Jesus überhaupt auferstanden und nicht im Grabe geblieben sey, sowie zur Erklärung, wie die Jünger nach Galiläa kamen, unumgänglich erwähnt werden mussten. Hier wiederum nennt er nun vor allem nur die Eilfe, da diese bei jener Gründung des Reiches vorzugsweise betheiligt waren.

Dennoch fehlt es in Mt. selbst nicht an Andeutungen, dass ausser den Eilfen noch andere Jünger zugegen waren. Abgesehen von dem *οἱ δὲ ἐδίςασαν*, was wir (nach den von *Joh.*, *Mk.* und *Luk.* erzählten Zwischenvorfällen) uns nicht gut von Seiten etlicher unter den Eilfen erklären können [2]); so hat ja Mt. selbst den Weibern die Verheissung geben lassen: „*Ihr* (ganz allgemein alle *ἀδελφοὶ Χριςοῦ* und die *Frauen* selbst dazu) werdet ihn sehen", und es kann nicht wohl des Mt. Meinung gewesen seyn, diese Verheissung sey unerfüllt geblieben oder an den Eilfen allein erfüllt worden.

Ja er enthält auch eine sehr deutliche Andeutung, dass zwischen Mt. v. 9 f. und v. 16 f. noch andere Erscheinungen Jesu zwischen inne lagen. Denn v. 16 sagt er, die Gläubigen hätten sich *auf dem Berge* versammelt, wo Jesus es ihnen befohlen. V. 7 und 9 aber hatte er keinen so speciellen Befehl berichtet, sondern nur die Anweisung, nicht in Jerusalem zu bleiben, sondern heimzukehren. Nun ist es ja der Natur der Sache nach klar, und musste es auch ohne besondere Erklärung für die Leser des Mt. seyn, dass die in Galiläa zerstreuten Jünger weder ganz von selbst auf die Idee kommen könnten, gerade an einem bestimmten Tage (und zwar alle an demselben) an einen bestimmten Ort (und wiederum alle an denselben) sich zu begeben, und hier ohne Weisung und Offenbarung, gerade jetzt, gerade hier, eine Erscheinung Christi zu erwarten, noch auch dass sie von Anfang sich an einen solchen Ort begeben und hier Tage und Wochen

---

2) Uebrigens versteht es sich, dass das *ἐδίςασαν* hier nicht einen Zweifel, ob Christus *auferstanden sey*, sondern nur einen Zweifel, ob der hier erscheinende *Christus* sey, bezeichnen kann.

lang bleiben und harren konnten. Dass ihnen also nach ihrer Rückkehr nach Galiläa Jesus (von welchem selbst sie nach v. 16 den Befehl empfangen hatten) erschienen seyn müsse, geht aus Mt. selbst hervor.

Nun wird uns Joh. cap. 21 wirklich eine Erscheinung Jesu berichtet, die als die *dritte* der *den Jüngern* gewordenen bezeichnet wird. Offenbar wird die cap. 20, 19 berichtete als die *erste* und die v. 26 berichtete als die *zweite* gezählt. Die dritte am See Tiberias fiel also nothwendig vor der Mt. 28, 16 ff. berichteten. Dort am See muss also Jesus den Jüngern jene Weisung ertheilt haben, sich an einem bestimmten Tag auf jenem bestimmten Berge sammt allen Gläubigen zu versammeln, weil er dann die Mt. 28, 7 u. 9 gegebene Verheissung erfüllen wolle.

So trefflich schliessen sich die verschiedenen Berichte in einander. Was soll man nun aber sagen, wenn Str. (603 f.) behauptet: die Erscheinung Mt. 28, 16 ff. müsse nothwendig *vor* der Joh. 21 erzählten stattgefunden haben, weil sich die Jünger — — nach dem Mt. 28, 9 gegebenen, und nicht nach einem später gegebenen Befehl auf dem Berge versammeln! [3]) Wo steht denn Mt. 28, 9 ein Befehl auf einen bestimmten Berg sich zu begeben?!

Wie sich Luk. v. 44 ff., Mk. v. 15 ff. zu den Erzählungen der Ersten verhalte, kann erst im folgenden §. untersucht werden.

§. 113.

Die Himmelfahrt des Herrn.

(Mk. 16, 19—20. Luk. 24, 50—53. Apgsche. 1, 4—12.)

Wiederum hatte der Herr durch eine neue Erscheinung (nach 1 Cor. 15 an Jakobus) den Jüngern Befehl gegeben, nach Jerusalem zu ziehen (*συνα-*

---

3) Daraus schliesst er natürlich weiter: folglich könne die Joh. 21 erzählte Erscheinung nicht die dritte, sondern müsse wenigstens die vierte gewesen seyn. Uebrigens beachtet Str. nicht einmal das τοῖς μαθηταῖς Joh. 21, 14, womit der Autor deutlich kund giebt, dass er jene Erscheinung unter den *den Eilfen* gewordenen als dritte zählt. Vielmehr zählt Str. die Erscheinung an Magdalena, die *von ihm fingirte* besondere Erscheinung Mt. 28, 9, die an Petrus und die emmauntische auch mit, und erklärt, die Joh. 21 müsste die achte gewesen seyn. Hätte der Autor von Joh. 21 alle möglichen Erscheinungen, und nicht bloss die *den Zwölfen* gewordenen, zu zählen beabsichtigt, so hätte er ja, da die Erscheinung an Magdal. im Ev. Joh. stand, die Joh. 21 erzählte die *vierte* nennen müssen!!

λιζόμενος Act. 1, 4). Hier erschien er ihnen zum letztenmale, verhiess ihnen, sie sollten bald Botschaft erhalten vom Vater, nämlich die schon von Joh. d. T. verheissene Taufe des Geistes und gebot ihnen deshalb, für jetzt in Jerusalem wohnen zu bleiben; denn von hier ausgehend müsse die Verkündigung des Evangeliums sich verbreiten. Jesus nahm nun die Jünger hinaus über den Oelberg bis nach Bethanien; auf dem Wege fragten ihn die Jünger, ob er nun bald sein Reich, das von den Propheten verheissene messianische Reich Israel, aufrichten würde. Jesus aber antwortete: die Zeit der Machtoffenbarung des Vaters zu wissen zieme ihnen nicht; für jetzt würden sie den heil. Geist empfangen, um das Ev. predigen zu können. Und so breitete er die Hände über sie, und segnete sie. Und wie er sie segnete, ward er aufgehoben sichtbar vor ihren Augen gen Himmel, und eine Wolke entzog ihn ihren Blicken. Und sie fielen nieder, und schauten anbetend ihm nach, und siehe, zwei Männer in weissen Kleidern standen bei ihnen und sprachen: „Ihr Männer von Galiläa, was steht ihr hier, gen Him„mel blickend? Dieser Jesus, jetzt hinaufgenommen von euch, wird eben „so sichtbar wiederkommen, wie ihr ihn habet auffahren sehen.“ Da kehrten sie zurück nach Jerusalem, und priessen Gott, und warteten des heiligen Geistes.

---

1. **Dass sich durch das Ev. Luk. und durch seine Apostelgeschichte *Ein* Grundgedanke hindurchziehe, haben wir §. 30 f. gesehen, nämlich der Plan, die Verbreitung des Christenthums von Israel aus zu den Heiden zu schildern. Dass Luk., als er das Ev. schrieb, bereits die Absicht hatte, einen zweiten Theil hinzuzufügen geht schon aus dem allgemeinen: *πεπληροφορημένων ἐν ὑμῖν πραγμάτων* (Ev. 1, 1) hervor. Hienach war es ganz seinem Plane gemäss, wenn er am Ende des Ev. mit der Himmelfahrt schloss, jedoch nur dasjenige davon mittheilte, was *objektiv* wichtig war, nämlich dass Jesus befohlen habe, das Evangelium *allen Völkern* zu predigen, *anfangend zu Jerusalem*. Wie nun Luk. durchweg im Ev. (vgl. §. 31) einer Realeintheilung folgt, und dem Sinne nach verwandtes, der Zeit nach aber geschiedenes, unbekümmert um Akoluthie durch *εἶπε δὲ, ἐγένετο δὲ* (vgl. Luk. 5, 33 und oben pag. 333) aneinanderreiht, so reiht er auch hier cap. 24, v. 44 mit *εἶπε δὲ* an die Erscheinung des Ostersonntag-Abends ein *Resümme* alles dessen, was Jesus nach seiner Auferstehung mit den Jüngern (bei den verschiedenen einzelnen Erscheinungen) gesprochen habe. Aehnlich nämlich, wie er *Act.* 1, 3 die Thätigkeit des Auferstandenen kurz zusammenfasst in den Worten: *οἷς καὶ παρέστησεν αὐτὸν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις . . . . . . ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, so erzählt er hier: „Damals öffnete er ihnen das „Verständniss, dass sie die Schrift verstanden, und sprach zu**

„ihnen: „So musste Christus leiden" u. s. w." Wenn hierauf Luk. fortfährt: ἐξήγαγε δὲ αὐτοὺς κλ. — wer kann denn hier denken, Luk. habe hiemit die Himmelfahrt als unmittelbar nach dem v. 43 gesagten erfolgt schildern wollen? Wie! schon da die zwei Jünger nach Emmaus kamen, wollte es *dunkel werden;* darauf gingen diese nach Jerusalem zurück, redeten hier mit den anderen; Christus erschien wieder, und nun soll noch Zeit gewesen seyn, den Jüngern die γραφὰς auszulegen, und nach Bethanien zu gehn?!

Nein, wer mit offenen Augen den Luk. liest, der kann nicht zweifeln, dass Luk. sich die Himmelfahrt *nicht* an jenem Abende geschehen denkt. Sondern Luk. fasst hier offenbar das Resultat der Reden des Auferstandenen sammt der Himmelfahrt kurz zusammen, weil er *beabsichtigt,* im zweiten Theil letztere umfassender zu berichten.

Hier (*Act.* 1, 1 ff.) *beruft* er sich darauf, dass er bereits *bis zu dem Tage der Himmelfahrt* erzählt habe. Hier fügt er (v. 3) relativisch bei, wie Jesus nach der Auferstehung die Jünger von seiner Auferstehung überzeugte. Ganz nebenbei und unwillkührlich spielt hier die Notiz herein δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα, welche nöthig war, um das Zeitverhältniss zwischen Himmelfahrt und Pfingstfest (cap. 2) zu bestimmen. Ein Nachdruck aber ist auf diese Zeitbestimmung offenbar nicht gelegt (als wolle Luk. sich selbst korrigiren), sondern aller Nachdruck liegt hier darauf, dass die geistige Stimmung und Verfassung der *Jünger* geschildert werden soll. Luk. 24 wird nur dasjenige von der Himmelfahrt berichtet, was zur Abschliessung des Lebens Jesu nothwendig war; Act. 1 aber alles dasjenige, was zur Erklärung der nun folgenden Geschichte der App. dient. So die wiederholte Hinweisung auf die Ausgiessung des heiligen Geistes v. 4—5 und 8; das zur Charakteristik der damaligen Erkenntnissstufe der Jünger so wichtige Gespräch v. 6 ff., die Erwähnung der Stationen: *Judäa, Samaria* und die *Enden der Erde* (gleichsam ein im voraus angedeuteter Plan, wie das Werk angelegt werden sollte, da wirklich *Jerusalem, Samaria und Antiochia* die drei in den Act. vorkommenden Hauptstationen sind).

Was soll man nach dem Allem von Str. denken, wenn er steif behauptet, Luk. denke sich die Himmelfahrt noch an jenem Ostersonntag geschehen; er sey also im Widerspruch mit sich selbst, nämlich mit Act. 1 (II, 591 f.). „Zwischen v. 43 und 44 müsste man ja sonst 40 Tage hineinlegen, um den Widerspruch zu heben." Nervenschwache Personen mag bei diesen Worten

wohl ein Schrecken befallen; zwischen zwei kurze Verse vierzig lange Tage! Aber von einem Liegen der Tage zwischen den Versen kann hier vernünftigerweise ebensowenig als anderswo die Rede seyn, sondern die wahre Lösung ist wie gesagt diese, dass v. 44—49 überhaupt nicht von einem *einmaligen Vorfall* die die Rede ist, sondern die *ganze Lehrthätigkeit* des Auferstandenen im allgemeinen geschildert wird.

Einen so krassen Widerspruch, dass *ein und derselbe Autor* die Himmelfahrt am Ostersonntag und auch wiederum 40 Tage später geschehen lasse, kann freilich selbst Str. nicht stehen lassen. Wie hilft er sich nun? Luk., meint er (p. 592) möchte in der Zwischenzeit zwischen der Vollendung des Ev. und dem Beginn der Abfassung der Act. „über manches anders berichtet „worden seyn." Gesetzt, dem wäre so, was hatte dann Luk. zu thun? Wenn er ein ehrlicher Mensch war, so hatte er den früheren Irrthum redlich einzugestehn, und deutlich zu berichtigen. Wenigstens musste er durch irgend eine Antithese jeden so verwirrenden Verdacht, als widerspreche er sich selbst, beseitigen. Von dem Allen finden wir keine Spur; er beruft sich v. 1 f. noch recht ausdrücklich auf seine frühere Darstellung; er sagt, er habe dortselbst die Geschichte Jesu bis zu dem Tage fortgesetzt, wo Jesus *den Jüngern Aufträge gab und dann gen Himmel fuhr*. Luk. redet also so, wie wenn schon seiner ersten Erzählung nach die Himmelfahrt einem *besonderen Tag* angehörte. — Ganz ohne besondere Bemerkung nennt er gelegentlich die 40 Tage als Zeitraum der Erscheinungen Christi. Das alles sieht nicht einer *Berichtigung* gleich, sondern ist vielmehr offenbar aus dem Bewusstseyn hervorgegangen, jetzt nichts anderes, als früher, zu sagen.

Noch eklatanter, wo möglich, ist die Sache bei *Mk.* In zwei Versen berichtet dieser, dass Jesus, nachdem er mit seinen Jüngern geredet, in den Himmel aufgenommen worden sey, sich zur Rechten Gottes gesetzt habe, und die Jünger auszogen, um in der Kraft des Herrn und mit Wort und Wundern das Ev. zu predigen. Man sollte es nun nicht für möglich halten, aber Str. (II, 658) sagt es und hat es drucken lassen: Mk. dachte sich die Himmelfahrt bei jenem Mahle, im Hause, im Zimmer geschehen! „Denn das ἀνακειμένος κλ. und ὁ μὲν Κύριος hängt unmittelbar „zusammen, und es lässt sich hier nur mit Gewalt eine Ortsver- „änderung und Zwischenzeit einschieben" [1]). — Aber auch das

1) Weisse (II, 378 ff.) sucht aus Stellen des n. T. und des *Barnab.* nachzuweisen, in den ersten Zeiten der christlichen Kirche habe man sich

καὶ ἐκάθισε κλ. und ἐκεῖνοι δὲ κλ. hängt enge zusammen; folglich müsste sich Mk., wenn er sich den οὐρανός in der Stube dachte, auch die δεξιὰ τοῦ θεοῦ und das πανταχοῦ in jener Stube gedacht haben, und müsste auch sagen wollen, Jesus habe sich in jener Stube zur Rechten Gottes gesetzt, und die Jünger seyen in jener Stube herumgezogen, um daselbst allen Völkern zu predigen.

Auch Mk. also berichtet v. 15—18 *alles*, was Christus nach seiner Auferstehung, bei seinen verschiedenen Erscheinungen gesagt hat.

2. **Innere Widersprüche zwischen diesen letzten Reden Jesu** hat **Str.** in nicht geringer Anzahl entdeckt. Erstlich (I, 533) ist es nicht möglich, dass Jesus den Jüngern Befehl gab, auch den Heiden das Ev. zu predigen. Theils wäre dies über das hinausgegangen, was der **Strauss'sche** Jesus, jener beschränkte Rabbiner! denken und wollen konnte. Theils soll das Verfahren mit Cornelius (Act. 10 f.) beweisen, dass die Jünger von einem solchen Befehle nichts wussten. — Aber Act. 10 zweifelten ja die App. nicht, *ob* überhaupt Heiden in die Kirche aufgenommen werden könnten, sondern nur, ob dies *ohne vorherige Beschneidung* möglich sey. Wie sie in Betreff der Heiden überhaupt dachten, vgl. Act. 8, 26 ff.; 11, 20 ff.

Dass **Str.** weiter (II, 643) die Taufformel auf den *dreieinigen* Gott undenkbar findet, ist sehr begreiflich, da er an einen dreieinigen Gott so wenig, als an einen einigen, glaubt, auch bei seinem Rabbiner noch keine Kenntniss von dem voraussetzen kann, was erst drei Jahrhunderte später von menschlicher Thorheit erfunden sey. Ebenso choquiren ihn die *Wunder* Mk. 16, 18 (II, 644).

Eine grosse Schwierigkeit soll endlich (II, 645 f.) darin liegen, dass nach Joh. 20, 22 die Jünger den heil. Geist schon von Jesu selbst, nach der Darstellung des Luk. aber erst nach sei-

---

wirklich Jesu Himmelfahrt unmittelbar nach der Auferstehung geschehen gedacht. Diese Stellen sind Mk. 14, 62; 1 Petr. 2, 21; Hebr. 1, 3, wo nichts anderes steht, als dass Jesus, nachdem er gelitten, erhöht worden sey zur Rechten Gottes! Ebenso *Barn.* cap. 15, pag. 48, in welcher Stelle gesagt wird, dass der Sonntag als der Wochentag gefeiert werde, an dem Christus auferstanden, und an dem er, nachdem er seine Auferstehung offenbart habe (φανερωθεὶς) gen Himmel gefahren sey. Wenn diese Stelle überhaupt etwas beweist, so beweist sie nur, dass man die 40 Tage Akt. 1, 3 als runde Bezeichnung gefasst, und sich die Himmelfahrt als am 43sten Tag, einem Sonntage, geschehen dachte.

ner Himmelfahrt empfangen. — Setzen wir voraus, der heil. Geist sey am Pfingstfeste wirklich so ausgetheilt worden, wie wir es Act. 2 lesen, so entstehen dann die zwei Fragen: a) ob diese Art von Geistestaufe eine frühere Mittheilung, wie sie bei Joh. geschildert wird, ausschloss? b) Ob Joh. diese erstere vorläufige Mittheilung ohne weiteres, und ohne sie ausdrücklich von der nachherigen zu unterscheiden, erzählen durfte, ohne hiemit den Schein zu erregen, er wolle eben jene spätere Mittheilung berichten, letztere also in frühere Zeit setzen? Beide Fragen sind offenbar zu bejahen. Jenes Anhauchen der Jünger kann *nach Joh. selbst* nicht jene Bedeutung, wie die Act. 2 erzählte Ausgiessung, gehabt haben. Denn erstlich waren nach des Joh. eigener Erzählung nicht einmal alle Eilfe zugegen; vielmehr finden wir nachher einen Jünger noch so schwach, dass er sogar noch an Jesu Auferstehung zweifelt, sodann zeigt sich nach jener Anhauchung noch nicht die mindeste auffallende Veränderung im Benehmen der Jünger (vgl. cap. 21, besonders v. 20 ff.). Wenn wir nun auch das λάβετε (Joh. 20, 22) nicht mit „ihr sollt empfangen" übersetzen dürfen, so bleibt es doch dabei, dass *auch nach des Joh. eigener Darstellung* dieser Akt Christi nicht die Bedeutung einer faktischen, schliesslichen Ausrüstung zum Apostelamte hatte (wie hätte sonst einer der App. ausgeschlossen bleiben dürfen?) sondern allerdings nur ein *symbolischer* Akt war. Jesus hatte ihnen (v. 21) gesagt, wie ihn der Vater gesendet, so sende er sie; hiemit hatte er ihre Berufung zu App. bestätigt und erneuert. Wie er ihnen nun dereinst schon (Mt. 10, 19) die Leitung des Geistes verheissen hatte, so versicherte er ihnen auch jetzt wieder, es mit symbolischem Akte bekräftigend, dass *sein Geist* mit ihnen seyn werde, so wie *des Vaters Geist* mit ihm sey. So musste die Kontinuität des Wirkens des Vaters in Christo, und des Wirkens Christi in den Seinen besiegelt werden. Auch ist gar nicht zu zweifeln, dass der heil. Geist, der bisher schon die Jünger zu Christo und dem Vater gezogen, sofort mit erneuter Kraft in ihnen, ihr eignes Glaubensleben fördernd, wirkte; aber die Nothwendigkeit einer weiteren, charismatischen Ausrüstung zu ihrem Amte, ihrer Wirksamkeit auf Andere — die Nothwendigkeit, dass der *Geist Christi*, den sie hatten, in seiner Eigenthümlichkeit als *dritte Person der Gottheit* sein *selbstständiges* Werk in Gründung der *Kirche* begann — war hiemit keineswegs ausgeschlossen.

So ist auch die zweite Frage zu bejahen. War jenes Ereigniss Act. 2 geschehen, so musste die Eigenthümlichkeit desselben in Mittheilung von Wunderkräften und in Erweckung eines

bisher unerhörten Glaubensmuthes und einer Glaubensgewissheit in den Jüngern, so bekannt seyn in der ganzen Kirche (vgl. Act. 2, 9 ff. und 41; 8, 16 u. s. w.) dass kein Leser des Joh. auf den Wahn kommen konnte, mit dem Joh. 20, 22 erzählten sey das Act. 2 erzählte gemeint, und Joh. setzte dies nur in eine andere Zeit.

3. Bevor wir zu der Himmelfahrt selbst übergehen, bemerken wir nur noch in Kürze, wie die Auferstehungsgeschichte der Evv. mit den 1 Cor. 15 enthaltenen Datis übereinstimmt. Dort beruft sich Paulus den Leugnern der Auferstehung gegenüber auf die vielen meist noch lebenden Zeugen derselben. So nennt er (mit Uebergehung der Magdalena als eines Weibes) Petrus (vgl. Luk. 24, 35); sodann, sagt er, sey Christus von den Zwölfen gesehen worden (Joh. 20, 19 und 26; 21, 1 ff., dass Paulus nicht die Zahl der *Erscheinungen als solcher* sondern die verschiedenen *Personen* und *Klassen von Personen*, denen nach einander der Herr erschien, zählen will, ist klar) sodann vollen Fünfhunderten (Mt. 28, 16 ff.) hierauf dem Jakobus (wird in den Evv. nicht erzählt, bietet sich aber zur Erklärung des sonst räthselhaften *συναλιζόμενος act.* 1, 3 dar) dann den Zwölfen (bei der Himmelfahrt).

Die Erscheinungen sahen also

1. Magdalena.	Jerusalem.	Ostersonntag.
2. *Petrus* und:	—	—
3. Jünger von Emmaus.	—	—
4. *Zehn Jünger.*	—	—
5. Eilf Jünger.	—	Nächster Sonntag.
6. Sieben Jünger.	Galiläa.	(unbest.)
7. *Fünfhundert.*	—	—
8. *Jakobus.*	—	—
9. *Eilfe.*	Jerusalem.	40 Tag.

4. Von der Himmelfahrt selbst will Str. gar nichts wissen. Sehr aufrichtig sagt er (II, 655): „Wir, *die wir keinen Auf-* „*erstandenen haben*“ (deren Glauben also eitel ist, und die noch in ihren Sünden sind 1 Cor. 15, 17) „haben auch keinen, der gen „Himmel gefahren seyn könnte.“ Hier liegt der innere Grund alles Zweifels von Str. aufgedeckt. Doch giebt er sich den Schein, als müsse und wolle er diesen nackten Zweifel mit Gründen umhängen. Er nimmt dieselben theils aus der Rüstkammer seiner Dogmatik, theils aus dem Schweigen des Mt. und Joh., theils endlich aus den Widersprüchen in den verschiedenen Berichten von der Himmelfahrt selbst.

Hören wir erst seine beiden *dogmatischen* Gründe. „Ein tast„barer Leib tauge nicht für einen überirdischen Aufenthalt" (II, 651). Hier verwechselt er etwas allzuplumb *irdisch* und *leiblich*. Er meint wohl, am Ende unserer Athmosphäre höre alle Leiblichkeit auf, die Sterne des Himmels seyen nur imaginäre Visionen? In den Himmel des sich setzenden und wieder zurücknehmenden Begriffes ist Christus allerdings nicht aufgefahren (es würde ihm auch schlecht darin gefallen haben!) sondern an einen *Ort* der sichtbaren *Welt* ist er gegangen, an einen über*irdischen* aber nicht über*leiblichen* Ort, und zwar an einen Ort, der als *Thron Gottes* beschrieben wird [2]). Nun kömmt aber Str. (652) mit dem zweiten Einwurf, dass Gott keinen Sitz habe; dass wer zu Gott kommen wolle, und zu dem Ende in die oberen Luftschichten sich emporschwinge, einen Umweg mache; dass ein „Spektakel" wie die Himmelfahrt „Gott zum täuschenden Schauspieler mache" u. s. w.

Dass Gott ein Geist, unkörperlich, raumlos, zeitlos, unsichtbar sey, wussten die a. und n. t. Schriftsteller so gut (und viel besser) als Str. Sie dachten sich ihn aber nicht als einen Geist, der kein Centrum, kein *Ich* hätte, sondern — wie der Trieb in der Pflanze — nur unbewusst die Weltentwicklung weitertreibe, wo dann die Blasen der bewussten Subjekte auftauchten und platzten, der Morast selbst aber das bleibende sey, in den alles wieder zurückgenommen würde, also dass ein bewusstloser „Gott" in einem Komplex theils bewusster, theils unbewusster endlicher, vergehender Erscheinungen sein dunkles Seyn hätte. Sondern ihr Gott ist der sich ewig klare, sein Wesen und hiemit die Welt nach allen Zeiten und Räumen frei schauende und wollende. Gott will in nothwendiger Freiheit seines Denkens und aus freier Nothwendigkeit seines Wesens, dass dies sein Wesen *erscheine*. Hiemit schaut und in diesem Schauen setzt und schafft er die Welt, in welcher wiederum die *Natur* um der *endlichen Subjekte* (mithin der *Geschichte*) willen da ist, auf dass *in diesen* Gottes bewusstethisches Wesen offenbaret werde. Es ist die *Liebe*, die den höchsten Gegensatz, den fremder Persönlichkeiten, setzt, um ihn — nicht in die Einerleiheit zurückzunehmen, sondern um ihn durch freie beiderseitig bewusste, beiderseitig gewollte *Wesensgemeinschaft* zu vermitteln. — So ist das Zeitliche und Räumliche nicht das *Schlechte*, nicht das *Material*, worin der Geist sich

2) Es braucht also auch nicht angenommen zu werden, es sey nur ein „feiner Extrakt" (652) von Jesu Leib aufgefahren. Siehe dagegen oben p. 586 ff.

tummeln müsste, so jedoch, dass nur dies Tummeln selbst werthvoll wäre, das Material aber hernach weggeworfen würde. Sondern das zeitlich-räumliche, sichtbare ist bestimmt, durch und durch selbst bedeutungsvoll zu werden. Das ewige Wesen Gottes soll in der zeitlich-räumlichen Welt erscheinen; letztere soll in der *Geschichte* dahin geführt werden, dass sie zuletzt ganz vom ewigen Wesen erfüllt werde [3]). Und was die *Natur*, die *leibliche* Seite der die Welt ausmachenden Wesen (im Gegensatz zu den Subjekten, den Seelen) betrifft, so soll sie im verklärten Menschenleibe die Spitze ihrer Bedeutung, d. i. die vollkommene *Schönheit* erreichen.

Hienach stellt der mensch-gewordene Sohn Gottes bereits als Erstling seiner Brüder die Erfüllung der *Kreatur* mit dem *ewigen Wesen* dar, die schon Adam erreichen *sollte*, und um *seiner* That (der vom *freien* persönlichen Wesen gewollten *freien* Sünde willen) nicht erreicht *hat*. Christus kann hienach seine Leiblichkeit nicht abwerfen, und sich in die Form der Ewigkeit zurückziehen, sondern die Vereinigung von Gott und Kreatur in dem Sohne Gottes, der in zeitlich-räumlicher Form existirt, ist eine bleibende. Christus musste leiblich, musste in der Form der räumlich-zeitlichen Existenz bleiben.

Schon im a. T. offenbarte Gott seinen Willen, dass die Welt *sein Reich* werden, dass sein Wesen in sie verklärt werden solle. So *erschien* er den Menschen, aber nur momentan, er war nicht Mensch *geworden;* Träger seiner Offenbarung war nur noch das abstrakte, den Menschen blendende Licht, die Schechinah. Diese hiess der Thron Gottes in der Welt, der Punkt, von wo alle Weltregierung und alle Weltverklärung ausging.

Christus setzte sich auf Gottes Thron. Es ist ein *Ort* in der sichtbaren Welt, wo er, umgeben von den Geistern Gottes, jetzt *im verklärten Leibe* lebt, von wo er seine Kirche regiert.

Der Himmel verhält sich nämlich nicht, wie neuestens noch mein lieber Freund Schöberlein (*Grundlehren des Heils* S. 67) ausgesprochen, zum Raume, wie die Ewigkeit zur Zeit, so nämlich, dass er „nicht räumlich ausser oder über der Erde ist, son„dern die irdische Welt umschliesst und durchdringt, und die„selbe als ihr Lebensgrund trägt.“ — Die Ewigkeit als Seyns-

3) Der Hegelianismus unterliegt dem fatalen Widerspruch, dass in Hegel alle Entwicklung des Geistes sich vollendet haben, und dennoch die Welt endlos stehen bleiben soll. Wie langweilig müsste dann die Zukunft werden!

form des dreieinigen Gottes qua weltregierenden ist als solche schon ebenso sehr dem Raume als der Zeit, und keineswegs bloss der letzteren allein, entgegengesetzt, und der Gegensatz zur Räumlichkeit *bedarf* mindestens der besonderen Bezeichnung „Himmel" nicht. Diese Bezeichnung ist aber nicht bloss speculativ überflüssig, sondern auch exegetisch unrichtig. Die heil. Schrift bezeichnet mit *οὐρανός* niemals die Raumlosigkeit und Ueberräumlichkeit Gottes als des weltregierenden; sondern (Gen. 1, 1) eine Mehrzahl einander übergeordneter Schöpfungssphären, die sogleich von der Sphäre des Planetensystems unterschieden werden. Jud. 5, 9; Neh. 9, 6 wird mit שמים die Sphäre der in wandellosem Lichte leuchtenden Fixsterne, Jes. 66, 1; Ps. 2, 4; 103, 19; 123, 1 u. a. die Sphäre der heilig gebliebenen Engelwelt bezeichnet, wo die *Offenbarung* Gottes durch kein Dazwischenkommen der Sünde getrübt ist (vgl. Matth. 6, 10), wo also die Leiblichkeit einer Verklärung nicht erst bedarf, sondern bereits verklärt ist. (S. 68 erkennt Schöberlein dies selbst an, wenn er sagt: „Gott ist überall, aber *wo* seine Ideen zu *reiner voller Offen-„barung* kommen, *da* ist sein Thron, der Himmel".) Nach dem Weltgericht soll dieser Gegensatz zwischen הארץ und השמים aufgehoben, und auch die Erde zu einer reinen Offenbarungsstätte Gottes werden (Apoc. 21, 1 und 2—5 und 10—11 u. 23); bis dahin aber besteht jener Gegensatz als ein Gegensatz zweier *räumlicher* Sphären; und wenn Christus gen Himmel gefahren ist, so ist er also nicht aus dem Raum in die Ueber- und Un-räumlichkeit, sondern *de loco in locum* gefahren, als Erstling derer, die nach ihrem Tode nicht in den Scheol, sondern ebenfalls in jene „Wohnungen" (Joh. 14, 2) des Himmels kommen.

Hören wir nun die übrigen Gründe von Str. Das *Schweigen von Mt. und Joh.* (Str. 658 nennt es ein „unleugbares Nichtwissen") bedeutet gar nichts. Ersterer konnte um so mehr seinem Plane gemäss mit jenen Worten: „Ich bin bei euch u. s. w." sein Ev. schliessen, als es keinem Christen damals historisch unbekannt seyn *konnte,* Christus sey nicht mehr leiblich bei den Seinen, sondern gen Himmel gefahren. Denn diese Frage wird keiner, der Christum verkündigen hörte, unterlassen haben: „Lebt er noch? Ist er noch hienieden? Wo ist er denn hingekommen?" Und so konnte auch *Joh.* mit den Worten *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες* (denn cap. 21 ist ja, falls es auch von *Joh.* selbst *ist,* doch *jedenfalls* ein Anhang) schliessen, und hatte damit seinen Lesern, welche eine hist. Kunde von Jesu Himmelfahrt bereits besassen, genug gesagt. Eine Nothwendigkeit, die Himmelfahrt

zu erzählen, lag also nicht vor, da *sie*, wenn *irgend etwas*, durch mündliche Tradition bekannt seyn musste. Luk. hatte in der Fortsetzung seiner Geschichte als Apostelgeschichte eine *besondere Nöthigung*, dies Zwischenglied zu erwähnen. Mk. wollte mit der Nachricht von dem Ausgehn der App. in alle Welt (v. 20) sein Ev. beendigen. So hatte auch er doppelte Veranlassung, der Himmelfahrt in Kürze Erwähnung zu thun.

Endlich die *Widersprüche in den Berichten*, welche Str. (685 ff.) aufzuweisen bemüht ist, wollen um so weniger bedeuten, da sie bei *ein und demselben Schriftsteller* vorkommen. (Der Widerspruch des Mk., dass Jesus in der Stube gen Himmel gefahren sey, ist schon oben gewürdiget.) Luk. soll im *Ev.* die Himmelfahrt nach Bethanien, in den *Act.* auf den Oelberg verlegen. — Wir sahen §. 97, 1, dass Bethanien in einiger Entfernung vom östlichen Fusse des Oelbergs gelegen haben muss. Also lag dieser zwischen Bethanien und Jerusalem. Geschah nun die Himmelfahrt *in* oder *dicht bei Bethanien* [4]), so kamen die Jünger, als sie zurückkehrten, ebenso gut „vom Oelberge“ zurück, als jemand, der von Clausthal nach Osterode zurückkömmt, „vom Heiligenstock“ oder jemand, der von Wilhelmsthal nach Eisenach zurückgeht „von der hohen Sonne“ zurückkehrt. Mehr aber sagt Luk. nicht, als *ὑπέστρεψαν εἰς Ἰηρουσαλὴμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου ἐλαιῶνος*. Bethanien selbst gehörte ja noch mit zu dem Oelberg und dessen Umgebungen.

Den Einen *Punkt der Möglichkeit des Uebernatürlichen vorausgesetzt*, ist also die ev. Geschichte, wie sie von vier verschiedenen Autoren uns erzählt wird, voll Einheit und Harmonie. Wir unsrerseits wissen, dass die Sünde ein Abfall des endlichen freien Willens von dem Gesetzmässigen ist, und dass dieser Abfall nothwendig auch die Harmonie der objektiven Natur (deren Krone, der Mensch, abnorm geworden) alteriren musste. Die uns bekannte Natur ist eine *depravirte*, und die Wunder bestehen darin, dass Gott von Ewigkeit wollte, zu den und den bestimmten Zeiten und Orten sollte momentan die *ursprüngliche* Ordnung wieder

4) *Ἕως εἰς*, Luk. 24, 50, wird zunächst nur soviel heissen, wie unser *bis nach*, womit also nicht ausgeschlossen ist, dass der Herr etliche Minuten *vor* dem Eingange des Ortes stehen blieb und gen Himmel fuhr. Will man das *εἰς* pressen, so entsteht auch hiedurch keine Schwierigkeit. Denn können wir uns den Auferstandenen auch nicht gerade in einer belebten Strasse gen Himmel fahrend denken, so konnte er ja in oder zwischen Gärten sich befinden, als er auffuhr.

eintreten. Die Menschwerdung Christi ist das absolute Wunder und der Mittelpunkt aller übrigen. Sie ist dasjenige Faktum, das sich aus dem Kaussalnexus und der hist. Entwicklung der depravirten Menschheit *nicht* erklären lässt. In Bezug auf Christum und sein Werk sind alle anderen Wunder geordnet.

Dies vorausgesetzt, ist es erlogen, dess die ev. Geschichte voll Widersprüche sey. Erlogen ist es, dass die ev. Geschichte *auch unter Voraussetzung der Wundermöglichkeit* von Widersprüchen, Anachronismen, Absurditäten u. s. w. wimmle; erlogen, dass man selbst, wenn man alle Wunder glauben wollte, durch die Menge der rein hist. Schwierigkeiten an dem Glauben an die Geschichtlichkeit der Evv. dennoch irre werden müsste. Und ein reicher Fond von malitiösester Frivolität ist zur Feststellung jener Lüge aufgeboten. Die Frage konnte, war es jenen Männern Ernst, ruhig und würdig untersucht werden; der Spottreden und Witzeleien über unzählige Umstände in Christi Leben und Leiden bedurfte es nicht. Wahrlich nicht am *Verdammen* haben wir unsere Freude, denken uns auch gar manchen redlichen, gewissenhaften Mann, dem dies und jenes mythisch, dem der Wunderbegriff überhaupt unklar und zweifelhaft erscheinen mag, und den wir dennoch „gläubig" nennen müssen, weil sein Herz den Herrn Jesum lieb hat. Aber ein anderes ist, redlichen Zweifel zu ehren, ein anderes, zu aller sittlichen Schande indolent zu schweigen. Ein anderes ist, sich zu Richtern machen über fremde Gewissen und Seligkeit, ein anderes, offene Schlechtigkeit mit dem Namen zu nennen, der ihr gebührt. *Grosse* Männer sind nie *frivol* gewesen. Auch bei fester Ueberzeugung von fremdem Irrthum haben sie den Irrthum, soweit er Heiliges betraf, nur behutsam angetastet; Luther hat nicht dadurch die Kirche reformirt, dass er Kreuze anspie und Hostien mit Füssen trat. Nimmt sich so schonend die Wahrheit gegen den wirklichen Irrthum, so muss das, was gegen vermeintlichen Irrthum so frech auftritt, nicht Wahrheit seyn. Es zeigt sich in der Art der Behandlung das innere Unrecht, und das Gerede von „Wissenschaft" ist ein erbärmlicher Deckmantel, durch dessen Löcher die Schande der Blösse allenthalben hervorsieht. Wie es mit dieser „Wissenschaft" stehe, ist an unzähligen Stellen gezeigt. Wenn Ignoranz, Leichtsinn und Verdrehung „Wissenschaft" heisst, dann ist jene negative Kritik sehr wissenschaftlich. *Bis dahin steht der innere historische Charakter der ev. Geschichte fest*, und dabei wird es denn auch wohl weiterhin sein Bewenden haben.

Zweiter Theil.

Kritik der evangelischen Schriften und der evangelischen Geschichte.

Zweiter Theil.

Kritik der evangelischen Schriften und der evangelischen Geschichte.

Erste Abtheilung.

Kritik der evangelischen Geschichte.

Erstes Kapitel.

Die negativen Hypothesen.

---

§. 114.

Die Strauss'sche Mythenhypothese.

(Seine destruktive Methode).

Nicht historische Widersprüche, sondern dogmatische Zweifel an der Möglichkeit der Gottheit Christi, seiner Wunder und seiner Auferstehung brachten die neg. Kritiker zu dem Streben, den 4 Evv. ihren histor. Charakter abzusprechen. Mit welchem Rechte dies geschehen sey, haben wir nun in Thl. 1 nach allen Seiten hin beantwortet; jetzt beschäftigt uns eine andere Frage. Die 4 Evv. sind nun doch einmal da; „ächt und historisch sind sie nicht; auch von allem dem, was in ihnen geschrieben steht, ist nur der geringste Theil wahr gewesen" — wie mag es nun geschehen, wie mag man dazu gekommen seyn, vier so höchst sonderbare Bücher voll von nie geschehenen Geschichten zu verabfassen, und sie vier längst verstorbenen Verfassern zuzueignen, und noch überdies vier Bücher, die wunderlicherweise (das ist den neg. Kritikern das fatalste) durch und durch eine solche Sittlichkeit athmen, ja oft zu der Höhe ergreifender, klassischer Poesie sich erheben?

Die Herren haben auf der einen Seite niedergerissen; jetzt sollen sie auf der anderen Seite wieder bauen. Da die 4 Evv. schwerlich so wie der Koran vom Engel Gabriel in der Nacht Kadder werden fertig vom Himmel gebracht seyn, so verlangen wir schlechterdings die Lösung des Problems: *Wie erklärt sich*

die Entstehung dieser Bücher, wenn sie nicht ächt sind? — Und da es sich nicht bloss um die Authentie der Verfasser handelt, sondern es vor allem sich fragt, wie der sonderbare *Inhalt*, die in den Büchern erzählte *Geschichte* den Menschen habe in den Sinn kommen können, da sie doch nie vorgefallen sey, so sehen sich jene neg. Gelehrten in die Nothwendigkeit versetzt, selbst eine ganze Geschichte zusammenzukonstruiren: was Jesus gethan, wer er gewesen, wie es nach seinem Tode ergangen sey, und wie man endlich dazu kam, vier mit so viel Unhistorischem staffirte Biographieen von ihm zu schreiben.

Dies Problem ist nun (vgl. §. 5 f.) auf vier Hauptarten zu lösen gesucht.

Ehe wir die Stichhaltigkeit der ersten derselben, der Strauss'schen (konstruktiven) Hyptohese prüfen, blicken wir aber noch einmal zurück auf seine destruktive Thätigkeit. Im einzelnen zwar haben wir Thl. I ihre Nichtigkeit geschehen; aber nun möchte der Leser sich fragen: wie konnte ein solches Machwerk voll Sophsiterei und groben Ignoranzen solches Aufsehen machen? Und wenn sich dies Aufsehen theilweise auch daraus erklären lässt, dass so viele sich freuten, dass endlich einer Christum offen in's Angesicht zu speien gewagt, wovor sie sich bisher genirt hätten, so erklärt sich hieraus eben doch nur ein Theil jenes Aufsehens, und der Leser gesteht ein, dass er, von jener Freude ganz frei, dennoch bei Lesung des Str.'schen Buches den Eindruck bündigen Scharfsinns empfangen habe. Diesen letzten Nebel von unserm neg. Kritiker hinwegzuziehen, geben wir nun hier — zum Abschied von der Destruktion — ein

Rezept
ein Leben Jesu von Dr. Dav. Fr. Strauss zu schreiben.

a) Ehe du dich dran machst, so kaufe dir bei einem Antiquario (Heckenhauer) den Lightfoot und den Wetstein, der rabbin. Gelehrsamkeit halber; hole dir auch aus der Bibliothek den zweiten Theil des Haverkamp'schen *Josephus* und lege das Register desselben aufgeschlagen vor dich hin.

b) Mache nun eine recht schöne Einleitung, worin du recht viel von der Wissenschaft, von Origenes und seiner allegorischen Auslegung, von manchem anderen und zuletzt auch davon sprichst, wie rührend und schön und herrlich dein Objekt sey; zwar die historische Faktizität müssest du ihm absprechen; aber nur um so schöner werde es als ein frei schwebender Kranz duftiger Blüthen erscheinen.

c) Nun du den Leuten Sand in die Augen gestreut, und sie in die Höhe sehen, ob der freischwebende Kranz wohl oben in der Luft hänge, machst du dich daran, den wirklichen Kranz zu zerzausen und zu zerknüllen. Nun gieb aber wohl Acht, wie du dies anzufangen hast. Vier Bücher sind es, die dir als Quellen vorliegen. Da musst du dich nun auf keine

Frage einlassen, ob jedes einzelne akoluthistisch geschrieben sey, oder nicht; ob alle Verfasser den gleichen Plan hatten, oder ob verschiedene Pläne u. s. w. Sondern du setzest ganz stillschweigend voraus, es seyen vier chronologische Biographieen, ganz mit gleichem Plan, zu gleichem Zweck, in gleicher Art erzählt. Das *sagst* du beileibe niemanden; stimmen aber zwei der Bücher irgendwie nicht zusammen, so redest du so, als ob du jenes, was du nicht sagst, als über allen Streit erhaben *voraussetztest*. Die Leser merken's nicht. (Vgl. Str. I, pag. 285, 294, 407, 500, 574, 650, 718, 733, 738).

d) Nun fährst du über die *Widersprüche* deiner vier Quellen her: Sind die Widersprüche klein und liegen bloss in der verschiedenen Darstellung, so giebst du dir den Anschein, als legtest du selbst kein Gewicht darauf; nichts destoweniger stellst du sie alle, steif wie Klötze nebeneinander. Als zum Exempel du schriebest ein Leben Farels und es hiesse in einer deiner Quellen: „Farel war ein Reformator aus Frankreich und traf in Genf „mit Calvin zusammen“, in einer anderen aber: „Calvin kam nach Genf zu „zu Farel und Viret“, in einer dritten aber: „Farel besuchte Viret; in „dessen Stube ein reisender Franzose, Calvin, war“ — so sagst du: „Nach „A ist Calvin eher in Genf, und Farel findet ihn dort, während nach B und „C Calvin den Farel findet; nach C ist es Farel, der den Viret aufsucht, „während nach B Calvin es ist, der Farel und Viret aufsucht; nach C ist „das Zusammentreffen von Farel und Calvin ein zufälliges, während nach B „Calvin die Absicht zu haben scheint, beide zu treffen; nach C geschieht das „Zusammentreffen in Viret's Stube; nach B hat es ganz den Anschein, als „ob es in einer Stube geschähe, die Viret und Farel gemeinschaftlich be„wohnen“. Vgl. Str. §. 109, §. 135 und eigentlich §. 17 — 143.

e) Sind vollends die Widersprüche *gross*, und sieht die Sache für einen Unbefangenen so aus, als wären es zwei ganz verschiedene Vorfälle, die in zweien der verschiedenen Quellen berichtet werden, so setzest du ganz stillschweigend oder auch mit Hervorhebung der Aehnlichkeiten, die Identität der Vorfälle voraus, und kramst nun die Widersprüche aus. Als zum Exempel, A sagt: „Cajus begegnete einst einem Wagen voll Landleute, die von „der Kirchweihe heimfuhren Eine alte Bettelfrau ging eben vorüber, und „flehte die lustig singenden um eine Gabe an, erhielt aber keine. Da zog „Cajus den Beutel, und gab ihr zwei Groschen. Gerührt küsste sie ihm die „Hand, und wünschte ihm Glück für seine ganze Familie.“ B sagt: „Einst „waren des Cajus Frau und Kinder zu einer alten Tante gefahren. Cajus „konnte ihre Rückkehr kaum erwarten. Gegen Abend ging er auf den Weg „hinaus, siehe da kam der Wagen. Die Kinder jubelten, wie sie den Vater „sahen; als er aber hinzutrat, sah er erst, dass die alte Tante selbst mit „darinnen sass. Er sprang auf den Schlag des Wagens und küsste ihr voll „Freude die Hand.“ — Nun nimmst du eine wissenschaftliche Miene an, und redet also: „Der Verschiedenheiten wegen haben es die Harmonisten „versucht, beide Geschichten für verschiedene Vorfälle zu erklären. Wer „sähe nicht das Gezwungene dieser Annahme ein! Beidemale Cajus, der „spazieren geht; beidemale ein Wagen voll Leute, die beidemale jubeln; bei„demale trifft Cajus mit dem Wagen zusammen; beidemale kömmt eine Fa„milie vor, beidemale kommt eine alte Frau in Berührung mit Cajus; beide„male wird die Hand geküsst. (Vgl. Str. I, 733; II, 180 vgl. oben §. 96 „und S. 732 und 473). Dass also beide Berichterstatter ein und den-

„selben Vorfall berichten wollen, ist keine Frage. Etwas anderes ist, ob „sie in der Art, wie sie ihn berichten, sich nicht widersprechen. Nach A „war es ein Wagen voll Leute, die mit Cajus in keiner näheren Berührung „standen; wie es scheint, sogar Bauern; nach B seine Kinder; nach B hat „der Wagen einen Schlag, war also eine Kutsche; nach A sieht es ganz so „aus, als ob es ein Leiterwagen gewesen wäre; nach A kömmt der Wagen „von einer Kirchweihe zurück, nach B von einem Besuch. Noch grösser „sind die Schwierigkeiten in Betreff der alten Frau und der Familie. Nach „A hat die Familie nur einen idealen Platz im Munde der alten Frau; nach „B sitzt sie wirklich neben derselben im Wagen. Nach A ist die Frau ein „Bettelweib, und erhält von Cajus ein Almosen; B weiss nicht nur nichts „von einem Almosen, das Cajus austheilt, sondern macht aus dem Bettel-„weib seine Tante. Nach A ist es die Frau, die ihm die Hand küsst, und „zwar, wie es scheint, auf gleicher Erde, neben dem Wagen; nach B küsst „er ihr die Hand, und zwar im Wagen selbst. Wer nun noch nicht ein-„sieht, dass wir es hier mit zwei sekundären, verwaschenen Berichten eines „sagenhaften Vorfalles zu thun haben, nun, der weiss weder, was verwa-„schen, noch was sagenhaft ist.“ Vergl. Str. §. 89, §. 101, II, pag. 95, 180 u. a.

f) Ja selbst, wenn in der einen Quelle *ausdrücklich* eine andere *Zeit*, als in der zweiten, angegeben wird, so musst du dennoch die Identität beider Vorfälle annehmen, und nun werden die Widersprüche erst recht fruchtbar und fett. Sagt zum Exempel A: „Cajus reiste in seinem dreissigsten „Jahre nach Rom, und sah die Peterskirche“, und B: „Cajus reisste in „seinem vierzigsten Jahre nach Erfurt, und liess sich die grosse Glocke zei-„gen“, so findest du den ersten Widerspruch darin, dess Cajus dem A zufolge nach Rom, dem B zufolge nach Erfurt reisst, den zweiten darin, dass er nach A die Peterskirche, nach B die grosse Glocke sieht, den dritten darin, dass A und B sich selbst in Betreff des Zeitpunktes und Lebensalters, wo Cajus die Reise gemacht haben soll, widersprechen. Vgl. Str. II, 505 u. a.

g) Findest du irgend einen Vorfall nur bei A und B erzählt, nicht aber bei D und C, so darfst du ja nicht etwa untersuchen, ob A und B etwa besondere Gründe hatten, ihn zu erwähnen, sondern du sagst alsdann: „C „und D *wissen nichts* von diesem Vorfall oder Umstand.“ Vgl z B. St. I, pag. 428, 536, 677, 686, 727, 744; II, pag. 20, 49, 123 u. a. m.

h) Wenn drei Schriftsteller, unabhängig von einander, einen Vorfall berichten, so müsste es wunderlich zugehen, oder der eine erzählt ihn genauer, der andere weniger genau. Diesen Umstand musst du dir wohl zu Nutze machen, und musst in solchen Fällen immer einen „Klimax“ in der sagenhaften Weiterbildung sehen. Als zum Exempel, A sagt: „Cajus kam in „den Wald und fand eine verwundete Hirschkuh, und heilte sie.“ B sagt: „Cajus ging spazieren, und da er an den Rand eines Waldes kam, sah er „eine Hirschkuh liegen, die von einem Dorn verwundet war, und zog ihr „den Dorn heraus.“ C sagt: „Cajus ging in einen Wald spazieren, und „hörte ein Stöhnen. Er ging der Stimme nach, und sah u. s. w.“ — „Offenbar ein Klimax“, musst du nun ausrufen. „Das Lokal, bei A nur ein Wald, „ist bei B als Rand des Waldes, die Wunde als Verwundung durch einen „Dorn bestimmt. C vollends hat das plötzliche Finden in ein Hören der „Klage und ein allmähliches Hinzutreten auseinandergelegt.“ — Ja selbst nicht-identische Berichte kannst du in einen Klimax stellen, so z. B. wenn

A von einem Knaben, der den Schnupfen hat, B von einer Frau, die am Fieber leidet, und C von einem am Schlagfluss verstorbenen Greiss erzählt. (Vgl. Str. II, 143 u. a. m.) — Dieses Jongleurstückchen ist besonders gut anzuwenden, wenn an anderen Schwierigkeiten keine „Ausbeute" vorhanden ist.

i) In gewissen Fällen kannst du auch noch einer anderen Finte dich bedienen. Gesetzt, A erzählte einen Umstand m, und B erzählte denselben Umstand, B fügte aber noch einige bei A nicht vorkommende Nebenumstände n o p bei, welche indess, sobald der Umstand m vorgefallen war, *eo ipso* nothwendig mit vorfallen mussten. So sagst du dann nicht: „Ist „der Bericht des A, dass m geschehen ist, wahr, so *muss* der Bericht des „B, dass auch n, o, p (als nothwendige Consequenzen von m) geschahen, „auch wahr seyn", sondern umgekehrt sagst du: B habe das Mitvorgekommenseyn von n, o, p nur *konjekturirt.* Z. B. A: „Der Baum fiel um", B: „Der Baum fiel um; seine Aeste zerbrachen, und viel des darauf hängenden Obstes riss im Falle los und fiel ab." So sagst du: „B giebt noch „das Brechen einzelner Aeste und Herabfallen von Obst als Nebenumstände „an. Man braucht nicht lange zu fragen, wo er diese Notizen her hat. Fiel „der Baum, dachte er, so werden die einzelnen Aeste beim auffallen auf „die Erde wohl geknickt und vieles Obst durch die Erschütterung abgefallen „seyn." (Vgl. über Str. oben pag. 339 und pag. 342, ferner pag. 566 f. und Str. II. 490.)

k) Hast du nun zwischen den verschiedenen subjektiven Berichten eine passende Anzahl von Widersprüchen aufgefunden, so gehst du an die *inneren Schwierigkeiten*, die in jeder einzelnen Darstellung oder in dem *objektiven Vorfalle selbst* liegen. Da bietet sich dir nun sogleich eine treffliche Ausbeute. Jeder Vorfall ist entweder einfach und nur in seinen allgemeinsten Zügen, oder mit Aufzählung aller Umstände erzählt. Findet das erste statt, so sagst du: „diese schlichte einfache Darstellung ist dem Geiste der ur„sprünglichen Volkssage ganz angemessen" (vgl. Str. I, 320), findet das zweite Statt, so sagst du: „die Genauigkeit, mit welcher der Berichterstatter „den Vorfall bis in's einzelnste ausmahlt, ist der deutlichste Beweis, dass „hier die ausbildende Thätigkeit der Sage obwaltet" (vgl. Str. I, 383, 395 f., 450, 567, 655, 728, II, 24 f., 36 f. u. a. Beides neben einander I, 704 ff.). Du kannst auf diese Weise gar nicht irre gehn; mag dein Berichterstatter erzählen, wie er will; *mythisch* ist und bleibt, was er immer sagen mag.

l) Nun musst du vor allem suchen, die einzelnen Umstände ein und desselben Vorfalls dadurch als einander widersprechend darzustellen, dass du sie wacker verdrehst. Brauchst dich nicht zu fürchten, wenn das Falsum auch auf platter Hand liegt; stelle deine Behauptung oder Erklärung nur mit rechter Keckheit hin, sn findest du die Leute dutzendweise, die dir glauben. Als zum Exempel, es hiesse: „Cajus war ein treuer Vater, und ver„wendete viel Zeit und Mühe auf Erziehung und Unterricht seiner Kinder", und an einer anderen Stelle würde erwähnt: ein Sohn des Cajus, herangewachsen, sey mit einem Manne zusammengetroffen, der früher sein Lehrer gewesen, so musst du nun die erste Stelle so drehen, als sage sie aus, Cajus habe seinen Kindern schlechterdings allen Unterricht selbst gegeben, und musst nun fragen: „Wie konnte sein Sohn einen Lehrer treffen, da er „ausser seinem Vater keinen Lehrer gehabt hatte?" Du bist ein raffinirter Bursche, und wirst dir in allen einzelnen Fällen wohl zu helfen wissen.

m) Ein besonderes Kunststückchen ist, dass du bei allem, was sich von selbst versteht, nach einem *Zwecke* fragen musst. Wenn Cajus einem unbekannten Greis, der ihm begegnet, eine tiefe Verbeugung macht, so musst du fragen: „Was hat denn die Verbeugung für einen Zweck? Dient „sie denn dazu, dem Greis eine Freude zu machen? Aber wie sollte das „Compliment eines Unbekannten einem Greise soviel Freude machen können! „Oder nahm Cajus diesen Akt vor, um überhaupt seine Ansichten über die „dem Alter schuldige Ehrfurcht auszusprechen? Aber es waren ja kein Zu-„schauer zugegen, und er hätte jedenfalls besser gethan, jene Maxime in „einem Compendium der Moral zu veröffentlichen. Oder wollte man sagen, „er habe gerade jenem einzelnen Individuum seine Grundsätze faktisch offen-„baren wollen? Aber das geschah viel besser, wenn er diese Absicht, um „jedes Missverständniss zu vermeiden, in einigen Worten auseinandersetzte, „als wenn er stille schwieg. Und welches Interesse konnte er überhaupt „haben, einem Unbekannten seine moralischen Grundsätze in aller Eile auf-„zudringen?" (Vgl. Str. I, 221, 261, 290, 556, 562, u. a. m.).

n) Auch musst du dir's angelegen seyn lassen, im ganzen Verlauf eines Berichtes einzelne wiederkehrende Umstände, die aber an jeder einzelnen Stelle ihre besonderen Ursachen haben, aus dem Zusammenhang herauszugreifen, und sie als aus einer durchgängigen Absichtlichkeit des Schriftstellers hervorgegangen, mithin als dessen Erfindung darzustellen. Wenn z. B. eine deiner Quellen von Cajus einmal erzählt, von einem Spaziergange zurückkehrend habe er sich zu Tische gesetzt, und an zwei anderen Stellen werden auch Ausgänge erwähnt, die er — jedesmal freilich durch ganz besondere Umstände bewogen — vor Tische machte, so musst du sagen: „Es „erscheint als stehende Sitte des Cajus, vor Tische spazieren oder auszu-„gehen. Wer sähe hierin nicht die Absicht des Schriftstellers, den Cajus „dadurch vor anderen Menschen auszuzeichnen, dass er ihn nicht wie diese „des Nachmittags, sondern des Vormittags spazieren gehen lässt?" (Vgl. Str. II, pag. 581, wo das Vorauslaufen des Johannes vor Petrus einer der ihn bevorzugenden Züge seyn soll. Vgl. über andre dergl. Str.'schen Manoeuvres oben Thl. I, §. 78, 4. Auch dass Jesu Umgebung als besonders dumm dargestellt sey, Str. I, 314 ff., 535 ff., 665 ff., 679, 691, 693, 710 u. a).

o) Findest du, dass irgend ein schwieriger Punkt von keinem Ausleger *bisher* genügend gelöst *ist*, so hast du gar nicht zu fragen, ob er nicht dennoch gelöst werden *könne*; sondern du suchst dir unter der Zahl der verschiedenen Erklärungen zwei aus, die einander geradezu widersprechen, beide aber unhaltbar sind. Nun zeigst du: „*diese* Erklärung geht nicht; „*jene* geht auch nicht. Die Sache *ist* also unerklärlich." (Vgl. Str. I, 226 f. Anm. u. a.).

p) Nun aber ist es hohe Zeit, an deine Gelehrsamkeit dich zu erinnern. Du glaubst nicht, was es heutzutage für Effekt macht, wenn in einem Buch unter dem Text eine Masse von Citaten steht. „Ja" sagst du, „wo soll ich „diese Gelehrsamkeit hernehmen? Ich habe weder den Josephus, noch sonst „besonders viel gelesen." Lieber Freund, das thut gar nichts. Die exeg. Handbücher von Paulus, De Wette, Olshausen, dazu etliche verschollene Kommentare und Monographieen hast du ja doch bereits studirt; Wetstein und Lightfoot liegen neben dir; Winer's Realwörterbuch hast du dir auch angeschafft, und zum grössten Glücke hat der Havercamp'sche Josephus

mehrere vortreffliche Register. Nun brauchst du gar nicht zu meinen, du müsstest alles gelesen haben, was du citirst. Gott behüte! Wo du — in Winer, oder Paulus oder sonst wo — Citate findest, frischweg abgeschrieben! Denke für was für einen gelehrten Mann die Welt dich halten wird! Diese Hoffnung muss deinen Muth aufeuern. Sieh, nun will ich dir klärlich sagen, wie du verfahren musst. — Den Paulus nimmst du vor, und beweisest überall mit grosser Breite, dass seine natürlichen Erklärungen einigermassen an Unnatur leiden. — Olshausen, dessen wahre Grösse nicht sowohl in der Schärfe einer richtigen Harmonistik, als vielmehr in der reichen Tiefe des christlichen Gemüthes besteht, womit er sich in die Weisheitsfülle des göttlichen Wortes versenkt, und der eben deshalb als ein wahrer Reformator der im Rationalismus verflachten Exegese, neben Schleiermacher und Neander, den Reformatoren der Dogmatik und Kirchengeschichte, dasteht — ihn musst du bei seiner schwachen Seite packen, musst das Ungenügende mancher von ihm versuchten harmonistischen Lösungen mit lebhafter Satyre ihn nachweisen. — In Lightfoot musst du brav rabbinische Stellen suchen und wie und wo du kannst, anführen. — In Josephus musst du, wenn irgend ein Städtenamen oder ein einzelner politischer Vorfall dir aufstösst, das Register nachlesen, und dich freuen, wenn Jos. diesen Namen oder Vorfall nicht erwähnt. Das posaunst du dann triumphirend aus als Beweis, dass Josephus davon „nichts gewusst habe." Ob der Name oder Vorfall wichtig genug war, von ihm erwähnt zu werden, brauchst du nicht zu untersuchen; auf den dir unbekannten Plan des Joseph. brauchst du nicht einzugehn; du setzest voraus: Jos. hat *Alles* sagen müssen; was im Register des Josephus nicht steht, das hat nicht existirt; das ist nicht geschehen.

q) Endlich liest du auch die *apokryphischen Evv.* durch; fürchte dich nicht, es kostet dir nicht viele Zeit. Da hebst du nun die allerlächerlichsten Verzerrungen des Lebens Jesu heraus, und stellt sie jedesmal in Parallele mit den einfachsten biblischen Berichten. Würdest du freilich darauf rechnen können, dass die Mehrzahl deiner Leser diese Apokryphen im ganzen nachläse, so würden sie bald dahinterkommen, das Ungültige dieser Parallelen zu erkennen. Als z. Ex. wenn jemand in einem Buche liest: „Cajus ward sehr alt, und wenn er ausging, pflegten zwei seiner Söhne ihn „zu führen", und wenn derselbe in einem anderen Buche liest: „Cajus „ward über 1000 Jahre alt, und war so schwach, dass er kein Glied regen „konnte, sondern seine Söhne ihn auf die Schultern nahmen, und herumtru„gen, und sein Bart war über 40 Ellen lang gewachsen", so sieht ein jeder, dass das erstere eine nüchterne Erzählung ist, das zweite aber ein abgeschmacktes Mährchen. Du musst nun aber beides also in Parallele setzen: „Cajus soll nach A sehr alt geworden seyn; ganz dasselbe finden wir in dem „apokryph. Buche P, wo wir sogar die Zahl seiner Jahre auf 1000 und die „Länge seines Bartes auf 40 Ellen angegeben finden. Auch stimmen beide „Nachrichten überein in Betreff der grossen Körperschwäche, woran der „Greiss in diesem Alter zu leiden hatte; indem er nach A von seinen Söhnen „geführt wurde, welcher sagenhafte Zug in P bereits dahin ausgemahlt ist, „dass er von seinen Söhnen getragen wird. Man könnte dies zwar so zu „vereinigen suchen, dass er erst geführt, und nachher bei zunehmender „Schwäche getragen worden sey; es ist aber offenbar, dass wir in beiden „Berichten mythische Gebilde vor uns haben." (Str. I, 210; II, 490 ff. u. a.).

Und dergleichen Zeug sollten die Leser geduldig hinnehmen? — Lieber Freund, wenn du dies Verfahren auf eine gewöhnliche, wunderlose Geschichte anwenden wolltest, würde dir freilich niemand glauben, was du sagst, ja man würde dich für verrückt halten. Wendest du es aber an auf irgend eine Abtheilung der Bibel, auf eine übernatürliche Geschichte, so findest du eine Legion Nachbeter. Merke wohl, der Zweifel richtet sich lediglich gegen die *Wunder*. Um nur diese loszuwerden, bewundert man hier ein Verfahren, das zur Absicht hat, die Quellen der ev. Geschichte für unhistorisch zu erklären, als *scharfsinnig*, welches man ausserdem ohne Zweifel für *unkritisch und unsinnig* erklären würde.

Doch zum Schlusse noch eins. In manchen Menschen ist noch ein Funke jener Schwäche vorhanden, die man Ehrfurcht vor der Bibel nennt. Diese Schwäche wird dem Eindruck, welchen deine Untersuchungen machen, allenthalben störend in den Weg treten. Suche sie deshalb, wo du nur immer kannst, niederzukämpfen. Hast du dein Gebräue gebraut nach meinem Rezept, so thue zur Abkühlung noch einige Gran *frivolen Pfeffer* hinein. Die Fische im See Galiläa's, die Eselinnen Bethaniens u. a. bieten dir reichliche Gelegenheit. Besonders will ich dich aufmerksam machen, dass das Kreuz auf Golgatha der Ort ist, wo schon vor 1800 Jahren gespottet wurde, und wo der Spott noch heutzutage besonders wohl ansteht. Nun gehe hin, und thue also. „Die ganze Welt will ich dir geben, so du nieder-„fällst und mich anbetest. Und eure Augen werden seyn aufge-„than, und ihr werdet seyn wie Gott." Probatum est.

§. 115.

Fortsetzung.

(Seine konstruktive Methode.)

Nach Mittheilung dieses Rezeptes gehen wir nun zur treuen Darstellung der Art über, wie Strauss sich die Evv. sammt deren Inhalt entstanden denkt.

---

1. Er geht hiebei aus von der Voraussetzung: *es habe zu Zeiten des Augustus und Tiberius eine Messiashoffnung im Volk Israel gegeben.* Er hat diesen nachmals von B. B. angefochtenen Satz weder zu beweisen für nöthig erachtet (was wir später an seiner

Stelle thun wollen) noch hat er uns auch nur näher mitgetheilt und zusammengestellt, was sich die Israeliten unter einem Messias dachten, wie sie sich denselben vorstellten. Nur soviel geht aus gelegentlichen Aeusserungen von Str. besonders §. 61 ff., §. 91 und §. 112 ff. hervor, dass die Juden sich ihn als einen politischen Befreier dachten (Str. I, pag. 514 f.) dass sie ihm den im a. T. dem ganzen Volke beigelegten Namen „Erstgeborener Gottes" gaben (I, 505), dass sie erwarteten, er werde Wunder thun, und zwar noch grössere, als von den Heroen des a. T. ausgeführt waren (II, 1 ff.) nicht aber, er werde leiden müssen (II, 300 ff.).

2. Was ist nun geschehen? — Es ist geschehen, dass zu Zeiten des Tiberius ein Jude, geboren in Nazareth (§. 39), in Galiläa lebte. Damals trat ein Narisäer und asketischer Bussprediger, Johannes, auf (*Joseph.* ant. 18, 5, 2), der das Volk nicht allein zur Busse ermahnte, sondern auch durch das thatsächliche Symbol einer Reinigung dazu aufforderte (§. 45). Jener Jude, Jeschuah genannt, war auch unter seinen Schülern, that auch Busse, liess sich auch taufen (§. 49) als aber im Lauf der Jahre Johannes in's Gefängniss geworfen war, so setzte er dessen Werk in der Art fort, dass er nun unabhängig von ihm und der Mehrzahl seiner Schüler einen eigenen Anhang sammelte. Doch nicht nur äusserlich trennte er sich von Johannes, sondern auch sein innerer Plan gestaltete sich verschieden. Er fasste die Idee, durch seine Lehren eine sittliche Umgestaltung des Volkes herbeizuführen, und hoffte dann, in den supranaturalistischen Begriffen seiner Zeit befangen, auf ein plötzliches Eingreifen Gottes, wodurch das Volk auch politisch befreit und Davids Reich wiederhergestellt werden würde (I, 520). Diese von Jesu dem Volke gepredigte Lehre „entsprach völlig den langgehegten Messiasbegriffen desselben" (521). So geschah es, dass ihm im Munde des Volkes und seiner Anhänger öfter die Ansicht entgegentrat, er möchte wohl selbst der Messias seyn. Anfangs erschrack er hierüber (I, 497); aber „allmählich erhob er sich „zu dem Gedanken, selbst der Messias zu seyn" (503). Indessen erfuhr er keineswegs bloss Beistimmung, sondern zog sich auch je mehr und mehr den Hass der „herrschenden Priesterpartei" zu, und konnte nun leicht voraussehen, dass diese ihre Macht dazu anwenden würde, ihn in Jerusalem, dem Mittelpunkt ihrer Stärke, den Römern zur Hinrichtung zu übergeben (II, 292 f. vgl. 295). Möglich auch, dass der Gedanke an das „Schicksal früherer Propheten" ihn hierin bestärkte (296), möglich, dass er

in etlichen a. t. Stellen schon eine Hindeutung auf die Nothwendigkeit, dass der Messias leiden müsse, zu finden glaubte, (vgl. 307). — Wahr ist, dass diese Erwartung in Erfüllung ging. Auf einem Osterfest in Jerusalem brach die Katastrophe aus, und er starb den Kreuzestod.

3. Wie bildete sich nun aus diesen einfachen Vorgängen der in den Evv. niedergelegte Stoff von Erzählungen? Als Jesus, der auf seine Jünger nun einmal den Eindruck des Messias gemacht, gestorben, und der erste Schrecken vorüber war, „begann sich der frühere Eindruck wieder zu regen; „so entstand in den Jüngern das psychol. Bedürfniss, den Wider„spruch der letzten Schicksale Jesu mit ihrer früheren Ansicht „von ihm aufzulösen, und in ihren Begriff vom Messias das Merk„mal des Leidens und Sterbens mit aufzunehmen.“ So suchten sie im a. T., und fanden eine Menge Stellen, wo eigentlich nur die Männer Gottes als geplagt und gebeugt bis zum Tode dargestellt sind, die sie aber mit ihrer schlechten Exegese auf ein messianisches Leiden deuteten. „Hatten sie auf diese Weise „Schmach, Leiden und Tod in ihre Messiasidee aufgenommen, „so war ihnen der schmachvoll getödtete Jesus nicht verloren, „sondern geblieben“, er war nur in seine Herrlichkeit eingegangen; „wie aber konnte er es unterlassen, von hier aus den Seinigen „Kunde zu geben?“ „Wie denkbar ist es, dass diese Empfin„dungen bisweilen bei einzelnen, namentlich Frauen, rein subjek„tiv zur wirklichen Vision sich steigerten, auf Andere dagegen, „auch auf ganze Versammlungen, *irgend etwas Objektives,* sichtbares „oder hörbares, bisweilen vielleicht der Anblick einer un„bekannten Person, den Eindruck einer Erscheinung Jesu „machte.“ 1). So entstand bei den Jüngern, welche nicht mehr in Jerusalem, sondern in Galiläa waren, mithin sich nicht überzeugen konnten, ob Jesu Grab leer sey (II, 638) die Ansicht von *Jesu Auferstehung.*

Hiemit aber war der Impuls zu Weiterem gegeben. Wie die Christen nun anfingen, Jesum als den verherrlichten und auferstandenen Messias den Juden zu predigen, so entgegneten ihnen diese allenthalben, dass zum wahren Messias Attribute gehörten, welche bei jenem Jeschuah nicht vorhanden gewesen. Der wahre

---

1) Es ist doch ein rechtes Glück, dass so eine unbekannte Person sich damals gerade zur rechten Zeit in einer solchen Versammlung (wahrscheinlich in etlicher Entfernung und schweigsam) gezeigt hat. Sonst wäre fataler Weise die ganze Weltgeschichte eine andre geworden.

Messias müsse Wunder thun; von Jeschuah sey nichts dergleichen bekannt. Eigentlich hätten nun freilich dessen Jünger, die ja selbst ursprünglich die Messiasidee der übrigen Juden getheilt hatten, diesen Einwurf anerkennen sollen; aber sie mochten nun einmal nicht gerne von ihrem Messias lassen, und je mehr sie selbst von der Nothwendigkeit, der wahre Messias müsse Wunder thun, überzeugt waren, um so mehr machten sie sich glauben, Jeschuah habe gewiss auch Wunder gethan, und sie hätten dieselben nur nicht gesehen. Es fehlte hiezu aber keineswegs an äusserem Anlass. Von Jeschuah waren Aussprüche bekannt, als z, Ex. „er wolle seine Jünger zu Menschenfischern „machen"; „ein unfruchtbarer Baum werde abgehauen." Nun kam man auf die Idee, Jesus werde wohl wirklich seinen Jüngern einen reichen Fischzug durch ein Wunder verursacht haben (§. 70 f.), Jesus werde wohl wirklich einen unfruchtbaren Baum haben verdorren lassen (§. 104). Andere Anlässe lagen im a. T. Weil Mosis Hand auf wunderbare Weise bald rein, bald aussätzig wurde, weil Mirjam aussätzig und wieder rein wurde, weil Elisa einen Aussätzigen heilte; so *schloss* man „was der erste „Goel vermochte, musste auch der zweite zu thun im Stande „seyn." (II, 52). Weil Elisa einen Mann blind und einen anderen sehend gemacht hatte (II, 2) *so schloss* man, Jesus werde wohl auch Blinde sehend gemacht haben, und dies bildete sich verschiedentlich aus. So kombinirte man z. B. das von Elisa dem zwar nicht blinden, aber doch aussätzigen Naeman angerathene Waschen im Jordan, mit dem Umstande, dass bei Jerusalem zwar nicht der Jordan, aber doch der Teich Siloah war, und mit dem Koth, der „als Surrogat einer Augensalbe nahe lag, und „auch sonst bei zauberhaften Proceduren vorkömmt" und damit die wunderbare Heilung als verbürgt erschiene, knüpfte man Verhandlungen daran, und so entstand die Joh. 9 erzählte Geschichte (II, 74 f.). Weil es unter den Kranken auch Paralytische gab, so bildeten sich Berichte auch von deren Heilung. Mit einem dieser Berichte kombinirte man die Schilderung von der Menge des Jesum umgebenden Volkes; diese hervorzuheben, liess man den Kranken über das Dach zu Jesu gebracht werden, wo nun kein anderes Mittel übrig blieb, als letzteres über Jesu aufzubrechen (II, 83 ff.). — Weil Elisa die Heilung des Naeman vollbrachte, ohne dass er bei ihm und seiner Waschung zugegen war, so „durfte auch in diesem Stücke der Messias nicht hinter „ihm zurückbleiben" (II, 111 f.) und so entstanden die Geschichten vom Königischen, vom Centurio, vom kananäischen Weibe.

Die Erzählung 1 *Kön.* 13 gab Anlass zu der Geschichte von der verdorrten Hand, die Todtenerweckungen des Elias und Elisa zu den drei neutestamentlichen Todtenerweckungen (II, 160). Ferner weil Moses dem Meere gebot, sich zu theilen, musste Jesus dem Meere auch etwas geboten haben (II, 166); weil Elisa trocken durch den Jordan ging, und ein andermal ein Eisen schwimmend machte, so wurde das Trockenbleiben mit dem Obenbleiben kombinirt, und es entstand das Wandeln auf dem See (II, 178). Endlich weil Moses das Volk mit Manna speiste, musste auch Jesus das Volk gespeist haben, und was bei Elisa's Vorrathsvermehrung als ein Verhältniss von 20 zu 100 erschien, musste bei Jesus als ein Verhältniss von 5 zu 5000 erscheinen (205). Aehnlich entstand die Verwandlung von Wasser in Wein aus Geschichten, wie *Ex.* 17, *Num.* 20, *Judic.* 15 u. s. w. und während Moses das Wasser in Blut depravirte, musste Jesus dasselbe zu Wein verbessern (220).

So bildeten sich an verschiedenen Orten verschiedene Mythen, in welchen allen sich die Idee der Herrschaft des Geistes über die Natur aussprach. Diese Mythen, wie sie sich berührten, vermischten und assimilirten sich; wiederum gestaltete sich ein und derselbe Mythus in verschiedenen Gegenden verschieden, indem allenthalben aber auf verschiedene Weise das einfachere mehr in's detaillirte ausgemahlt wurde. (Vgl. Centurio und Königischer). Doch blieb dann der gemeinsame Ursprung sichtbar an einzelnen Redensarten und Wendungen, die sich fixirten.

Aehnlich ging es mit Jesu Reden. Kleinere, wirklich von ihm herrührende Dikta wurden auf verschiedene Weise unter einander und mit historischen Anlässen kombinirt, und hiebei natürlich auch in sich selbst modificirt. Jene Erkenntniss aber von der Nothwendigkeit des Leidens Christi, welche den Jüngern erst nach seinem Tode durch verschrobene Exegese geworden war, trug man in des Meisters eigenen Mund über, und dieser sollte nun sein Leiden mit allen Nebenumständen, ebenso aber auch seine Auferstehung und Parusie vorhergesagt haben.

Auch Vorfälle aus seinem Leben, die möglicherweise wohl stattgefunden haben können, gestalteten sich im Munde der Tradition auf verschiedene Weise. (Vgl. die Salbung).

Besonders aber bot die *Kindheitsgeschichte Jesu* der Mythenbildung einen weiten Spielraum dar. Der so verherrlichte Messias, dessen Gottessohnschaft je mehr und mehr in metaphysischem Sinn aufgefasst wurde (Str. §. 53) konnte nicht wie ein gewöhnlicher Mensch in die Welt getreten seyn. Einestheils suchte

man ihn als den wirklichen Nachkommen Davids nachzuweisen, indem man Genealogieen konstruirte, welche, an verschiedenen Orten entstanden, sich freilich widersprechen mussten (Str. § 22). Andrerseits suchte man die a. t. Weissagungen von der Bedeutsamkeit Bethlehems bei der Geburt des Messias so zu berücksichtigen, dass man entweder Jesu Aeltern (wie Mt.) von Anbeginn dortselbst wohnen liess, und das bekannte Faktum, dass sie nachher in Nazareth wohnten, durch eine in Folge besonderer Umstände geschehene Uebersiedlung erklärlich zu machen suchte, oder so, dass man (wie Luk.) Jesu Aeltern von Anfang in Nazareth wohnen and durch ein welthistorisches Ereigniss nach Bethlehem kommen liess (Str. §. 39). Endlich bildeten sich verschiedene, divergente Mythen von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu nach Analogie heidnischer, die Geburt des Romulus, Herkules, Pythagoras u. a. betreffender Sagen, (§. 29) und bei Christi Geburt mussten Engel vom Himmel und Abgesandte der Heidenwelt zu seiner Verherrlichung erscheinen u. s. w.

So ehrte man Jesum weiter auch dadurch, dass man sein Verhältniss zu Joh. d. T. so darstellte, als sey Joh. nicht selbstständig, sondern lediglich als Vorläufer Jesu aufgetreten (§. 44 ff.); ja schon in der Kindheit führte der geschäftige Mythus beide Männer auf bedeutungsvolle Weise zusammen (§. 19).

4) Entstehung der Evv. Hatte sich auf diese Weise ein reicher Stoff gebildet, so konnte es nicht fehlen, dass man allmählich das Bedürfniss empfand, denselben schriftlich zu fixiren. An verschiedenen Orten geschah dies. Dass hiemit der so vielgestaltige Stoff in den einzelnen Schriften auch verschieden niedergelegt wurde, war natürlich. Ja es geschah, dass ein und demselben Schriftsteller ein und dieselbe Geschichte (z. B. die Speisung) von zweien Seiten, jedesmal anders gestaltet, zukam, und derselbe nun glaubte, zwei verschiedene Geschichten vor sich zu haben, und beide neben einander in sein Buch aufnahm.

Wir besitzen vier dgl. Schriften. Die drei ersten sind einander in Auswahl und Betrachtungsweise des Stoffes nahe verwandt. In der vierten zeigt sich bereits die Herrschaft dogmatischer Reflexion und sekundärer, absichtlicher Ausbildung des Mythischen.

§. 116.

Fortsetzung.

(Kritik der Hypothese).

Wir haben mit Str.'s Hypothese ein anderes Verfahren eingeschlagen, als er mit den Evv. Allen, so reichlich gebotenen

Anlass zur Verzerrung und Karrikirung derselben haben wir unbenützt gelassen; vielmehr haben wir das, was sich bei Str. ordnungslos und durcheinandergestreut findet, mühvoll gesammelt und auf diejenige Weise zusammengestellt, auf welche es noch den höchstmöglichen Grad von Wahrscheinlichkeit in Anspruch zu nehmen im Stande seyn möchte. Die Frage nach dem auch von uns behaupteten Vorhandenseyn einer Messiashoffnung bis cap. 2 versparend, prüfen wir nun die innere Möglichkeit des von Str. vorausgesetzten *historischen Restes des Lebens Jesu*, sodann die Möglichkeit der von ihm angenommenen *Mythenbildung;* endlich aber entscheiden wir die Frage, ob das, was wir über die *Abfassung der Evv.* wissen, und das, was Str. selbst darüber zugesteht, mit seiner übrigen Hypothese in Einklang stehe.

---

1. In dem von Str. uns gelassenen Rest des Lebens Jesu stossen uns auf den ersten Blick zwei riesengrosse Schwierigkeiten auf. Die eine betrifft *Jesu Jünger und Anhänger.* Es soll unter allem Volk die bestimmte Erwartung eines *wunderthätigen* Messias vorhanden gewesen seyn; diese Erwartung soll so unerschütterlich und eisern gewesen seyn, dass sie hinreichte, nach Jesu Tode seine Anhänger zu der festen Ansicht gebracht zu haben: wenn Jesus der Messias sey, so *könne er nicht anders*, er *müsse* Wunder gethan haben. So stark, so felsenfest soll jene Erwartung in der damaligen Generation gewurzelt haben, dass die Christen aller Orten ausnahmslos, und ohne dass unter ihnen selbst sich Widerspruch dagegen erhob, diese Messiasidee für realer betrachteten, als das, was sie erlebt oder von Augenzeugen gehört hatten. Sie reichte hin zu einer festen Ueberzeugung von nie geschehenem. Und dennoch! als Jesus lebte, zeigte sich von dieser Messiasidee keine Spur! Weder genügte jener Jeschuah den politischen Wünschen, noch der Idee eines wunderthätigen Messias: wie kam es denn, dass dann nicht nur jene Jünger, die noch nach seinem Tode die Idee des wunderthätigen Messias so festhielten, sondern auch das Volk Galiläas nie einen Widerspruch erhoben? wie kam es, dass gerade sie ganz von selbst auf den Gedanken verfielen, Jeschuah müsse der Messias seyn? dass sie ihm, der anfangs von diesem Gedanken nichts wissen wollte, denselben erst aufdrangen? Finden wir doch — ein Zug, dem gerade Str. grosse Bedeutung beilegt — dass sie öfter von Jesu ein Wunder forderten! Entweder musste er sich dann stellen, als *könne* er Wunder thun, und *wolle* nur nicht

— passt das aber zu dem Charakter des Jesus, der in den Evv. geschildert ist? oder auch nur zu jenem Str.'schen Jeschuah, welcher eine „sittliche Wiedergeburt“ des Volkes herbeizuführen trachtete? Oder er musste gestehen, er *könne* keine Wunder thun, und dieselben gehörten auch nicht zum Begriff eines Messias. Aber so erregte er ja den höchsten Widerspruch jener an der Wunderforderung so äusserst starr hängenden Generation. Und welche Macht sollte es gewesen seyn, wodurch die Leute bewogen wurden, lieber ihre Messiasidee aufzugeben, als Jesu die Messianität abzusprechen? Konnte die blosse Sittenpredigt auf ein Volk, das sich hiedurch *gestraft* fühlte, solch einen Zauber üben?

Oder nehmen wir im umgekehrten Fall an, Jesus habe wenn nicht allem Volke, doch denen, die ihn für den Messias zu halten nachher nicht unterliessen, vor allem also seinen Jüngern, die Meinung, dass der Messias Wunder thun müsse, benommen. Wie ist es dann erklärlich, dass diese Leute nach seinem Tode plötzlich wieder auf jene Meinung, mit welcher Jesu ganze Thätigkeit schlechterdings nicht übereingestimmt hatte, zurückfielen, und zwar mit solcher Vehemenz zurückfielen, dass diese Meinung ihnen nun lieber wurde, als alle Erfahrung [1])?

Noch grösser ist die zweite Schwierigkeit, die in der *Person Jesu selbst* liegt. Er selbst, der Jeschuah Str.'s, müsste doch offenbar die Messiasidee seiner Zeit getheilt haben. Wie konnte er sich für den Messias halten? Aber, sagt Str., er hielt sich nicht selbst dafür, Andere nöthigten ihm gleichsam diesen kühnen Gedanken auf. Nun sahen wir aber, dass diese „Anderen“ selbst schlechterdings nicht anders auf die Ansicht, Jesus sey der Messias, kommen konnten, als wenn ihnen, die stets Wunder von ihm verlangt haben sollen, Jesus seinerseits zuvor die Ansicht, als sey Wunderthätigkeit dem Messias nothwendig, benommen hatte. So müsste also doch von *ihm* das Streben ausgegangen seyn, sich um jeden Preiss dem Volk als Messias darzustellen.

Aber beides ist undenkbar. Weder kann Jeschuah, der die Ansichten seiner Zeit bis in das beschränkteste [2]) theilte, ohne Vermessenheit zu der Idee, er sey der Messias, von selbst gekommen seyn, noch ist es möglich, dass ein Mensch, der noch

---

1) Dies beweist zunächst soviel, dass bei *Zeitgenossen Jesu* sich Mythenbildung nicht will erklären lassen. Diese musste erst spät, etwa 80 nach Chr. begonnen haben. Darüber unten.

2) Vgl. die pag. 12, Anm. 2 aus Str. angeführten Stellen.

einigermassen Vernunft im Kopfe hat, einen Gedanken, der ihm anfangs verrückt und vermessen erschien, und vor dem er selbst „erschrack", bloss darum zuletzt geglaubt haben sollte, weil andere Leute ihm denselben immer und immer wieder vorsagten. Das ist nur bei höchster Eitelkeit denkbar.

Wie aber der von Str. für historisch angenommene Geschichtsrest *in sich selbst* an bedeutenderen Widersprüchen leidet, als alle die Widersprüche seyn würden, die nach seiner Meinung in den Evv. stattfänden, so ist derselbe auch *mit der weiteren Geschichte des Christenthums und der Kirche* schlechterdings unvereinbar. Schon Ullmann [3]) hat treffend nachgewiesen, dass gerade bei dem Widerstrebenden, was ein *gekreuzigter Messias* für alle damaligen Israeliten hatte und haben musste, sich das Faktum, dass *dennoch* eine christliche Gemeinde sich bildete und so mächtig bildete, nur aus der Gottheit Christi und der Historizität seiner Auferstehung erklären lasse. In der That, die ungeheure Umwälzung der Welt durch das Christenthum, den Löwenmuth seiner Bekenner, die Wahrhaftigkeit und Reinheit einer Gemeinde, welche — ein ganz Neues — mitten zwischen einem grundverdorbenen Judenthum und einem thöricht lasterhaften Heidenthum entsteht, wächst, sich behauptet, daraus erklären zu wollen, dass ein galiläischer Jude mit der passablen Idee, sittlich auf sein Volk wirken zu wollen, das Hirngespinnst verband, er sey der Messias, und dass seine Jünger Visionen hatten, „einen Unbekannten sahen", und eine metaphysische Idee, Jeschuah sey Gottes Sohn gewesen, zusammenkonstruirten — das geht über alle erdenkliche Schwindelei so himmelhoch hinaus, dass es schwer begreiflich wird, wie eine solche Ansicht anderswo als in Bedlam habe entstehen können! Wenn uns nun aber Str. glauben machen will, nicht jenes historische Wirken des Judenrabbiners, sondern die gelegentlich sich hiebei entwickelt habende Idee: *dass Gottheit und Menschheit an sich eins seyen,* habe jene Revolution hervorgebracht, so erinnern wir ihn, dass nach seinen eigenen Worten diese Idee ja noch nicht als *Idee* vorhanden war, sondern nur als *Vorstellung,* und zwar als eine jener vielfachen „supranaturalistischen" Vorstellungen, wie die Juden sie damals dutzendweise hatten. Würde eine solche *Vorstellung* so ungeheures zu leisten vermögen, warum hat sie es nicht in Hellas vermocht? denn die Vorstellung eines von einem Gott und einem Weibe gezeugten Mannes war dort schon lange vorhanden. Oder — weil doch ein monotheistischer

3) „Historisch oder mythisch? Beiträge etc." Hamburg 1838.

Gottesbegriff nöthig scheinen möchte — warum hat nicht jener Simon Magus, welcher die Idee einer Immanenz des göttlichen Wesens im Menschen *weit adäquater* aussprach, als alle App., warum hat nicht Buddha jene Wirkungen hervorgebracht, welche wir nun vielmehr in Folge des „kindischen" Glaubens, dass ein Rabbiner ohne Mannes Zuthun erzeugt sey, eintreten sehen?

2. Fragen wir nun nach der Möglichkeit jener von **Str.** angenommenen **Mythenbildung.** Dass in Zeiten, wo bereits eine gewisse Bildung herrscht, dennoch solange, als einem Volke kein historisches Bewusstseyn aufgegangen sey, noch immer Mythen sich bilden können, hat **Str.** (I, 37 und 73) ausgesprochen. Historisch aber nennt er ein solches Bewusstseyn, welches nicht nur an keine erdichteten, sondern überhaupt an gar keine Wunder glaubt (74). Hienach versteht es sich, dass dem Volke Israel bis unter Christum herab noch kein historisches Bewusstseyn aufgegangen war (freilich auch dem deutschen Volke nicht bis zum Ende des 18. Jahrhunderts). Ob nun die Behauptung eines so späten historischen Bewusstseyns in Israel richtig sey, wollen wir nicht näher erörtern, müssen aber sogleich das Consequens leugnen, dass in einem Volke, welches *in diesem Sinn allein* des histor. Bewusstseyns ermangelte, sonst aber Jahrhunderte innerer Bildung und auch äusserer Anregung durchlaufen, und mit den zwei gebildetsten Nationen des Alterthums in vielfache, engste Berührung gekommen war — in einem Volke, wo selbst jener Gegensatz eines negativen Rationalismus gegen den Supranaturalismus sich scharf erhoben hatte — dass also in einem solchen Volke noch Mythen, wie in dämmerndem Traume sich sollten haben bilden können. Bei solchen Völkern finden wir nur zweierlei; entweder *absichtliche* Mythenbildung, ausgehend von absichtlichen Sektenstiftern, wie die Mythen in einzelnen apokr. Evv. und bei Mohammed; solche Mythen zeichnen sich sogleich durch das Legendenhafte, Fabulöse und durch die sichtliche dogm. Absicht aus. Oder blosse vereinzelte *Anekdoten*, wie sie an den Namen eines grossen Mannes sich nach oder schon vor dessen Tod anknüpfen; solche Anekdoten schliessen sich an einzelne historische Züge seines Lebens oder Charakters an; nimmermehr aber spiegelt sich in ihnen eine allgemeine Idee des Volkes ab, die dasselbe etwa nur auf den Namen jenes Mannes als auf ein Substrat übertrüge. Gerade letzteres aber soll bei der Bildung des ev. Geschichtsstoffes stattgefunden haben. Eine im Volke fertige Idee — wie sich die Heidenchristen bei der Mythenbildung erhielten, erfahren wir nicht! — sey nach und nach in bewusst-

losem Takte und schönster Reinheit, in urkräftigem Bildungstrieb, auf ein Individuum, welches dazu Anlass bot, übertragen und ausgestaltet worden. Solch eine *instinktartige* Thätigkeit, wo ein Volk eine Fülle reicher und reiner Ahnungen besitzt, und an ihnen so fest hält, und in ihrer Gewissheit so glücklich ist, *dass ihm der Unterschied zwischen ihnen und der idealen Wirklichkeit noch nicht aufgegangen ist*, und es — das Volk in Masse und ohne Widerspruch — die Züge des Ideales in den Reflex der vergangenen Wirklichkeit *arglos* zu übertragen vermag, ist *nur im ersten Kindheitsalter eines Volkes,* nur dann denkbar, wenn das Volk auch über sich selbst und seine Volkseinheit eben erst zum Bewusstseyn erwacht [4]).

So schwinden wirklich die herrlichen, aus der Idee entsprossenen, eine Einheit von Gedanken darstellenden Mythen plötzlich (Str. I, pag. 72) wo es gilt, die Möglichkeit ihrer Entstehung denkbar zu machen, zu „einzelnen Anekdoten" und zu „Sagen" herab, und wir werden höflichst ersucht, uns die Entwicklung dieser Sagen „nicht gerade an denjenigen Orten Palästinas zu „denken, wo Jesus sich am längsten aufgehalten hatte." So wird uns der beste Theil Israels (Galiläa und Judäa) sogleich entzogen; an Heidenchristen dürfen wir auch nicht denken, da diese bekanntlich keine fertige Messiasidee hatten, die sie auf Jesum übertragen konnten; Samaria's Messiaserwartungen waren auch schwerlich nach Elisa's Wundern gebildet; so bleibt uns nur das transjordanische Land und die Diaspora.

Freilich noch ein grosser Landstrich. Und damit uns die Sache noch mehr einleuchte, so sagt Str. weiter: „Was aber „die Augenzeugen betrifft, so müsste, sofern die Apostel darun„ter verstanden seyn sollen, *diesen eine wahre Allgegenwart zuge„schrieben werden*, wenn sie an allen Orten und Enden, wo unhi„storische Sagen über Jesum aufkeimten und fortwucherten, zu „deren Ausjätung sollten zugegen gewesen seyn; Augenzeugen

---

4) So die altgermanischen Mythenkreise, so die ältesten Mythen Indiens. — Wie wach dagegen das Bewusstseyn der ersten Christengemeinden über den Unterschied von histor. Wahrheit und von Sage war, dafür ist uns der *Presbyter Johannes* (bei *Eus*. 3, 39 siehe die Stelle vollständig §. 130, 2) ein Zeugniss, wenn er von Markus sagt: *ὥςε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

„im weiteren Sinne dagegen, welche Jesum nicht ununterbrochen „gesehen hatten, *mussten wohl sehr geneigt seyn*, die Lücken ihrer „Kenntniss von seinem Lebensgang durch mythische Vorstellun-„gen auszufüllen.“

Viel Worte, wenig Sinn! Nur zwei Klassen von Augenzeugen kann sich Str. denken, die Jünger, die Jesum allenthalben begleiteten, und andere Leute, die ihn zuweilen einmal gesehen hatten, so, wie man einen gewöhnlichen Menschen eben einmal sieht, und die hernach die Lücken zwischen je zwei solchen Gelegenheiten sehr gerne mit irgend etwas ausgefüllt hätten, und deshalb alles glaubten, was man ihnen erzählte, ja auch das wunderbarste, obgleich sie Jesum nie hatten ein Wunder thun sehen. — Wo lebten nur diese Leute? — In der Diaspora? Unmöglich. In Peräa? — Müsste gerade in Gadara und der Dekapolis gewesen seyn, dem einzigen Punkte Peräas, den Jesus berührte. Bleibt uns aber Gadara allein als Lokal der Mythenbildung übrig, so liegt der Gedanke nahe, die ganze Mythen-Masse und Hypothese möchte nichts anderes seyn als die wiederauferstandene Menge jener Teufel, die ja schon damals in Schweine gefahren waren. — Doch diesen unanständigen Scherz bei Seite, und angenommen, die Mythen hätten sich *gegen* Str.'s *frühere Behauptung* dennoch in *Galiläa* gebildet, so bleibt es allerdings schwierig zu fassen, wie die guten Leute, die den Rabbiner dann und wann gesehen, Dinge wie z. B. die Speisung am See gutwillig sollten geglaubt haben, wenn am See selber keine Seele je etwas davon gesehen oder auch nur vom Grossvater her vernommen hatte. So werden wir mit unserer Mythenmöglichkeit wieder in eine *sehr späte* Zeit hinabgewiesen.

Doch weiter! Wie es mit den Leuten stehe, die den Rabbi Jeschuah nur „das eine oder andere Mal gesehen hatten“ und dabei so gütig waren, alles gute und schöne über ihn zu glauben, haben wir gesehen. Wie steht es nun aber mit der anderen Klasse von Augenzeugen, denen, die immer um Jesum waren, d. i. *zunächst* (aber nicht *allein*) den *Jüngern?* „Diesen müsste eine „wahre Allgegenwart zugeschrieben werden“, wenn sie überall zur Ausjätung der Mythen hätten zugegen seyn sollen. Das sieht beinahe gescheut aus, ist es aber nicht. *Herr Dr.* Str. *scheint nämlich hier eine unabhängig vom Einflusse der App. erwachsene, und zu ihren Zeiten bereits fertige grosse, durch alle Welt zerstreute Christengemeinde vorauszusetzen.* Sonst wüsste ich nicht, wie eine solche reiche, vielgestaltige Mythenbildung hätte vor sich gehen, sich

modificiren, umgestalten, assimiliren und fixiren können, ohne dass der Kreis dieser Wucherpflanzen jemals mit der Gegenwart und dem Einfluss eines Ap. zusammenstiess, ohne dass je ein Ap. dagegen Einsprache that. Ja gesetzt es gab eine solche sich selbst überlassene Diaspora von Christen, so mussten diese, sollten sie nicht ganz von allen apostolischen Gemeinden abreissen, doch irgendwie mit anderen Christen zusammenkommen; es musste sich hier die Differenz einer Gemeinde, welche an den schlichten Rabbiner Jeschuah, und einer anderen, welche an den wunderthätigen Jesus glaubte, auf's grellste herausstellen — und dann sollten die App. nicht alles aufgeboten haben, den Mythen-Unsinn, der ihnen doch wahrlich als krasse Lüge erscheinen musste, zu bekämpfen? Dann sollte es nicht einen primitiven Lebenskampf der Kirche gegeben haben, von welchem uns gleichwohl die Geschichte nichts meldet? — Str. beliebt aber die *enge Einheit und Verbindung der Gemeinden im ersten Jahrh.*, eine Einheit, die durch die paulin. Briefe als historisch begründet ist, gar weislich zu ignoriren. Dass die Gemeinden unter apost. Einflusse gestiftet wurden, dass sie durch Handreichung verbunden waren, dass bei dem Weltverkehr jener Zeit und in Palästina vollends bei dem jüd. Kriege ein fortwährendes Reisen und gegenseitiges Besuchen von Christen aus verschiedenen Gemeinden stattfinden musste, das wird wohlweislich ignorirt. „Die App. waren nicht allgegenwärtig.“ Waren sie auch nicht allgegenwärtig, so haben sie doch wenigstens nicht geschlafen! Hätte es auch wirklich Kreise in der ersten Kirche gegeben, welche von den App. unabhängig waren, und wo Mythen „keimen und fortwuchern“ konnten, so müssen wir doch denken, dass die App. ihrerseits auch Gemeinden hatten, die unter ihrem Einflusse standen, und wo die ungefärbte, nicht durch Mythen verunstaltete Lehre sich ausbreitete. Früher oder später mussten dann — wohl an vielen Orten — jene beiden Kreise, der mythenbildende und der apostolische, zusammenstossen, und jener bereits oben geschilderte Kampf sich entspinnen.

Da wir nun von einem solchen Kampfe keine historische Spur haben, so bleibt uns nichts übrig, als zum drittenmale uns in späte Zeiten hinabzuwenden. Erst als alle App. abgestorben waren, und auch ausser ihnen die übrigen Augenzeugen des Lebens Jesu, und weiter die wichtigsten apostolischen Gehülfen — dann erst konnte etwa Mythenbildung beginnen. Und selbst dann nicht! Denn nun musste die ungefälschte Lehre bereits so fest gewurzelt haben, dass wo eine Gemeinde mit mythischen Berichten

hervortrat, sie den Widerspruch der gesammten übrigen Gemeinden zu erfahren hatte, welche ihre apostolische Ueberlieferung dem neuen Gefasel würden mit Ernst entgegengesetzt haben. *Ist in den Zeiten der App. die* Entstehung *der Mythen nicht denkbar*, *so ist es nachher ihre* Aufnahme *ebensowenig.*

Wären es *gleichgültige Vorfälle* gewesen, die man sich von Jeschuah zu erzählen pflegte, nun gut, so liesse sich begreifen, wie dies der Aufmerksamkeit der App. und apost. Gemeinden entging. Aber von einem Manne, der nie die blasse Probe eines Wunders gegeben, viele Dutzende der merkwürdigsten *Wundergeschichten* aufzubringen — das ist undenkbar; undenkbar, wie man darauf verfallen konnte, undenkbar, wie Andere es ohne Widerspruch hinnahmen.

„Nein", wird Str. sagen, „der bei den App. selbst auftauchende Glauben an Christi Auferstehung bildete die Brücke vom historischen Gedächtniss zu der dogmatischen Erfindung. An die Auferstehung schlossen sich erst kleinere Wunder, dann immer grössere an." — Wiewohl es mir bei meiner etwas trägen Fassungskraft nicht recht klar werden will, wie zwölf und mehr Menschen zu gleicher Zeit ein und dieselbe „subjektive Vision" haben sollten, wiewohl ich weiterhin nicht einsehe, wie „der Anblick eines Unbekannten" so magisch auf die Kopfnerven der armen Jünger gewirkt haben solle, dass sie dachten: „Weil wir diesen Mann nicht kennen, muss Jesus wohl auferstanden seyn" oder vollends: „Weil dieses Mannes Gestalt uns unbekannt ist, „so muss es wohl der auferstandene Jesus seyn, dessen Gestalt „uns — — bekannt ist"! — wiewohl mir also die Str.'sche Auferstehung nicht so ganz klar werden will, so könnte ich mir, wenn ich meiner Vernunft nun einmal Gewalt anthun wollte, doch zur Noth hiebei einen Schimmer von Möglichkeit denken. Dagegen, wie ein App. dazu sollte gekommen seyn, es ohne Widerspruch hinzunehmen oder gar zu bejahen, wenn ein Anderer erzählte, Jeschuah sey zu den zwölf Jüngern über den See gewandelt, oder Jeschuah habe mit den Jüngern am See gesessen, und mit ihrer Beihülfe fünftausend Mann gespeisst — wie das ein Ap., wenn er noch seine gesunden Sinne hatte, von sich selbst glauben konnte, was ihm nie begegnet war, das soll mir ein Anderer erklären! Es bleibt dabei, zu Lebzeiten der App. ist bei der engen Gemeindeverbindung die *Bildung* der Mythen unmöglich, und nach ihrem Tode die *Aufnahme* derselben.

Str., der uns p. 80 u. 85 gar schön erklärt, wie der Mensch zu dem Wahne komme, alles was in der Welt geschieht, von

einer Wirkung Gottes abzuleiten, — Str. hat nun in der obenangeführten Stelle pag. 72 *nur zwei Klassen von Augenzeugen* angenommen, a) die App. a) die Leute, die Jesum nur ein oder zwei Male gesehen hatten, und „wohl sehr geneigt waren", alle Lückenbüsser, die sie hörten, zu glauben. Er hat aber vergessen c) alle die vielen Leute, die den Rabbi Jeschuah wohl hundertmal, aber kein Wunder von ihm gesehen hatten, und die, *weil sie ihm feind waren*, nicht im mindesten geneigt waren, sich die herrlichsten Thaten, die er gethan haben sollte, vorlügen zu lassen. Vergessen hat der scharfsinnige Mann, rein vergessen hat er die ganze Masse des die Christen blutig hassenden Judenvolkes, dieses Volkes, welches in Palästina nicht allein, sondern in der ganzen *οἰκουμένῃ* neben den Christen lebte, aus dessen zerstreuten Gemeinden die christlichen Gemeinden entstanden waren, das die Christen allenthalben als Kontrolleur begleitete. Diese Juden würden wohl zu diesen Mythen geschwiegen haben! Sie würden stille geschwiegen haben zu den Wundererzählungen der Christen, wenn sie wussten, dass Jeschuah nie ein Wunder gethan hatte! — Wie *wirkliche* Mythen entstehen, und allein entstehen können, das hat uns Vilmar (Gesch. der deutschen Nationalliteratur I. S. 62 und 68 ff.) an dem Beispiel der altdeutschen Sage des 8ten Jahrhunderts unübertrefflich geschildert. „Die „Volkspoesie setzt einen Stoff voraus, welcher nicht erfunden noch „ersonnen, welcher vielmehr gegeben, mit den tiefsten Lebenskei„men des Volks innig verwachsen, welcher *erlebt*, von dem *ganzen* „*Volke* erlebt und erfahren ist." — Dieser Stoff muss sich „auf „die ältesten Verhältnisse, auf die *Ursprünge* des Volks, als das „wirklich und fast einzig *gemeinsame* der Nation beziehen. — Oder „warum hätten nur die Helden vor Troja eine Epopöe, warum „nicht Marathon, Salamis und Thermopylä? Warum nicht Karl „der Grosse, warum nur der dreihundert Jahre ältere Theodo„rich?" — Wo sich das Volksbewusstseyn zugleich „auf den „Zusammenhang mit den *Naturkräften* bezieht, welche als Perso„nen gefasst werden" (polytheistisch), da entsteht „der Mythus." Vergleiche man nun mit jenen Zeiten der natürlich und unwillkührlich sich bildenden Volkssagen und Mythen *die Zeit, in welcher der Apostel Paulus seine Briefe schrieb!* und urtheile man, ob hier von unschuldigen unwillkührlichen Mythen die Rede seyn könne! Von *gemachten Märchen* und *betrügerischen Anekdoten* müsste Str. reden!

Str. beruft sich (§. 91) nun darauf, dass in den apost. Briefen keine Berufung auf Wunder vorkomme. So wenig, als sich heutzutage ein Seelsorger in praktischen Angelegenheiten auf

einzelne Wunder Christi berufen wird. Wer fehlerhafte Erscheinungen im Gemeindeleben zu behandeln hat, wird sich auf das Wesen des Christenthums, auf das Wesen des Glaubens und der Liebe berufen, heute wie damals. Damals wie heute werden die christlichen Gemeinden, wenn sie in ihren *gewöhnlichen Gottesdiensten* ev. Geschichten hörten oder lasen, sich an den einzelnen Wundern und sonstigen Zügen aus Jesu Leben erbaut haben; wie aber die App. in ihren *Briefen* dazu gekommen seyn sollten, sich auf einzelne Wunder zu berufen, ist schwer abzusehen. Sollte Paulus die korinthischen Schismen mit Berufung darauf bekämpft haben, dass bei der Hochzeit zu Kana die Jünger einträchtig beisammensassen, oder die korinthischen Fleischessünden damit, dass Jesus zu dem geheilten Kranken gesagt, er solle nicht mehr sündigen, oder den kolossischen Engelsdienst damit, dass Magdalena nicht dem Engel, sondern dem Herrn zu Füssen gefallen sey? Wahrlich, die Bekämpfung jener Irrthümer aus dem Wesen des Glaubens, wie wir sie bei Paulus finden, war weiser! Die App. beriefen sich nur auf das, was missverstanden oder bezweifelt wurde; so auf das h. Abendmahl, so auf die Auferstehung. Dass sie sich nicht auf einzelne Wunder berufen, beweist also gerade umgekehrt, *dass dieselben nicht bezweifelt wurden*, ingleichen, *dass man ihrer sich nicht bediente, um vor den Juden Staat damit zu machen.*

Noch bleibt uns Str. die Erklärung schuldig, wie doch die *Heidenchristen*, deren es durch Paulus so viele gab, dazu gekommen seyn sollten, all jene Mythen, die sich *erst nach dem Ableben der App.* und zwar *nur unter Judenchristen* (weil nur aus einer vorhandenen Messiasidee) gebildet haben können, so gutwillig hinzunehmen, wenn sie von dem Ap. Paulus nie etwas dergleichen gehört hatten.

Wir sehen also, es geht Herrn Str. nicht besser, als dem Prinzen Tamino in der Zauberflöte. Wo er mit seiner Mythenhypsthese sich in den Tempel der geschichtlichen Wahrheit einzuschwärzen versucht, da rennt er den Kopf gegen die Wand, und ein barsches: „Zurück" tönt ihm entgegen. Auch will es ihm nicht gelingen, mit dem Zauberspiel der *Unbestimmtheit* uns wachhabende Hierophanten in Schlaf zu flöten. Er wird also sammt seiner Mythenhypothese wieder abziehen müssen zu der sternbesäeten Königin der Nacht.

3. Auch die Entstehung der ev. Schriften steht in allzukrassem Widerspruche mit der Str.'schen Hypothese. Von Mk. und Luk. dürfen wir zwar erst Abth. 2 nach geführter Untersu-

chung über deren Alter reden. Vom *Ev. Joh.*, das einer neuern Hypothese zufolge erst im zweiten Jahrhundert in die Kirche eingeschwärzt seyn soll, bemerken wir hier vorläufig, dass schon der Gnostiker *Herakleon* (nach Grabe spicil. I, 80 um 150, vgl. Hug Einl. I, p. 83) einen Kommentar über dasselbe schrieb in der Absicht, die Uebereinstimmung des valent. Systems mit jenem Ev. nachzuweisen; ein Beweis, dass das Ev. Joh. damals bereits solche Geltung hatte, dass die Gnostiker seine Kanonizität nicht mehr ableugnen, noch es für verfälscht zu erklären wagen konnten, sondern alles aufbieten mussten, den Inhalt desselben ihrem System anzupassen. Zu einer solchen Verbreitung eines Ev. gehörten mindestens vier Jahrzehende; sonach fiele jene *sekundäre* Mythenbildung, die in *Joh.* erscheinen soll, bereits vor das Jahr 110 n. Chr. Die *primäre* Mythenbildung, wie sie in den *Syn.* schlüsslich *zusammengefasst* wurde, müsste in das erste Jahrh. fallen. Da hat sie aber, wie wir sahen, einen gar schlechten Platz.

Noch schreiender ist der Widerspruch mit *Mt.* Nach der Erklärung, welche Str. selbst von Mt. 24 giebt, müsste der Autor des Ev. noch in der Ansicht befangen gewesen seyn, die Zerstörung Jerusalems und die Parusie Christi würden zusammenfallen. Nach 70 p. C. war eine solche Ansicht begreiflich nicht mehr möglich. *Wir* haben nun zwar jene Erklärung widerlegt; wir fanden, die Rede Jesu, wie sie Mt. 24 referirt werde, enthalte jenen bestimmten Irrthum keineswegs. Vielmehr fanden wir die ganz richtige Ansicht deutlich in jener Rede enthalten. Aber *unter welcher Form ist sie darin enthalten?* So, dass die Trennung der drei *Fragen* die Trennung in der Antwort erst klar macht. Die Antwort Jesu ist zwar richtig referirt, aber das bleibt wahr: ein Autor, welcher nach 70 p. C. geschrieben hätte, würde das *Auseinanderfallen* von Parusie und Zerstörung Jerusalems sicherlich nicht bloss durch die *Gedankenreihe* Mt. v. 24—28 angedeutet, sondern dieselbe deutlicher ausgesprochen haben. Es bleibt also wahr, dass die Rede Mt. 24 ganz die psychologischen Spuren eines Autors trägt, der zwar keineswegs ein bestimmtes Zusammenfallen jener beiden Momente erwartete, ebensowenig aber von dem von Jesu (seinem eigenen Referat nach) ausgesprochenen bestimmten Auseinanderfallen beider eine erfahrungsmässige Anschauung hatte.

War aber Mt. schon 37 Jahre nach Christi Tod geschrieben, wo kömmt dann die Zeit zur Mythenbildung hin?

4. Endlich müssen wir noch zwei andere Widersprüche in Str.'s Hypothese aufdecken. a) Das Daseyn einer Messiashoff-

nung und die Beschaffenheit derselben deducirt er nicht aus einer Betrachtung der a. t. Prophetie — diese soll gar nichts von einem Messias enthalten — sondern aus lauter Stellen der Evv. selbst. Warum sollen die Evv. in allem dem, was sie über die Messiaserwartung der Juden aussagen, glaubwürdig seyn, wenn sie sonst so durchaus unglaubwürdig sind? Wäre es nicht *konsequenter*, mit B. B. zu behaupten, auch die evang. Nachrichten über die damalige Messiashoffnung seyen *erfunden*, und es habe gar keine solche Messiashoffnung gegeben? — b) Die Mythen sollen unbewusst, unwillkührlich entstanden seyn. Und doch welche ungeheure *Reflexionsarbeit* setzt Str. bei der Entstehung jedes einzelnen Mythus voraus! Man vgl. z. B. I, 319. Die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel soll folgendermassen entstanden seyn. „War „bei den alttest. Heroen (1 Kön. 3, 23 ff., Susann. 45 ff.) der „Geist, welcher sie trieb, im zwölften Lebensjahre hervorgetreten, „so kann er, *dachte man*, bei Jesu auch nicht länger verborgen „gewesen seyn, und wenn Samuel und Daniel sich in jenem Alter „schon in ihrer späteren Eigenschaft als Seher und Regenten ge„zeigt hatten, so musste sich Jesus ebenso schon damals in sei„ner nachherigen Rolle (!) als Sohn Gottes und Lehrer der „Menschheit gezeigt haben u. s. w.“ Oder II, 22. „Wie ihm, „da die erwachsenen ihn verkannten, aus dem Munde der Kinder „Lob zubereitet war — —, *so musste es angemessen scheinen*, den, „welchen sein Volk nicht anerkennen wollte, von den Dämonen „anerkannt werden zu lassen.“ Vollends pag. 34. Weil nach Josephus ein Exorcist den ausgetriebenen Dämon in ein *nahestehendes* Wassergefäss habe fahron und dasselbe umwerfen lassen, so habe man Jesum die Gadarener Dämonen in eine Heerde Schweine, die man sich zur Vergrösserung des Wunders *ferne* dachte, treiben, und dann sie in's Wasser stürzen lassen. Vgl. p. 52, 74, 488 ff., 502 u. a. Immer soll erst eine vergleichende oder kombinirende Verstandesthätigkeit vorhergehen, ehe der Mythus zu Stande kömmt. Denkbar ist es zwar, dass auch unbewusste Geistesthätigkeit in unwillkührlicher Reminiscenz Rücksicht auf allbekannte Geschichten nehme; aber ein solch künstliches Zusammbringen verschiedener Züge aus verschiedenen a. t. Geschichten, ein solch geflissentliches Vergrössern, ein solches Rechnen, (wie z. B. II, 205 f.) ist nur bei *absichtlicher* Erfindung denkbar. Wo kömmt da die reine Mythenbildung hin? Müsste nicht Str. kensequenterweise mit B. B. ein geflissentliches *Komponiren* der Evv. annehmen?

§. 117.
Weisse's und Gfrörer's Hypothesen.

1. Mit der Mythenhypothese hat es also eine eigene Bewandtniss. Sie glänzt von weitem wie ein Zauberschloss, tritt man aber näher hinzu, und will die alabasternen Säulen und den goldenen Fries greifen und betasten, so behält man nichts in der Hand, als etwas Dunst. Anders bei Weisse. Seine Hypothese hat weder von ferne noch in der Nähe etwas bezauberndes; vielmehr wäre sie dem Messer ohne Griff zu vergleichen, wovon die Klinge verloren gegangen ist. Denn Weisse ist in einem gefährlichen Schwanken zwischen Schonung und Unbarmherzigkeit stehen geblieben; er macht zwar die Mode mit, in den Evangelien „fixe Ideen“ „unpassende Antworten“ „gedankenlose Erzählungen“ „seltsame Reden“ „Verworrenheiten“ „bis zur Unkenntlichkeit verstümmelte Reden Jesu“ „abentheuerliche und mährchenhafte Berichte“ u dgl. zu finden [1]; aber er macht diese Mode eben nur *mit.* Während Strauss sein Brecheisen gar schlau gerade an solche Steine setzt, deren Fall den ganzer Pilare nach sich ziehen muss, so ist Weisse zufrieden, hier und da einen Stein, der auf den Trümmern lose aufliegt, noch gelegentlich zur Erde zu werfen. Achtung vor dem Herrlichen, Göttlichen ist ihm nicht abzusprechen; gar gerne möchte er ein recht grosses Stück des Tempels stehen lassen; nur der hohe Chor des johanneischen Christus scheint ihm überflüssig; auch meint er, statt der steinernen Pilare der allmächtigen Wunderkräfte Christi möchte das ungehobelte Sparrwerk des thierischen Magnetismus zur Stütze des Gewölbes hinreichen. So ist er ebenso inkonsequent in seinem Stehenlassen, als im Niederreissen. Er möchte gerne destruktiv seyn; aber ein frommer Sinn, der unsre Achtung verdient, hält ihn davon ab; er möchte gerne schonen und stehen lassen, aber zu einem klaren dogmatischen Glauben kann er sich nicht hinaufschwingen; zweien gesunden Füssen: der Allmacht Gottes und der Gottheit Christi, zieht er die Krücken des Magnetismus und Somnambulismus vor.

Diese Halbheit ist nicht geeignet, Vertrauen zu erwecken. Auch in historischer Beziehung verfällt er der Halbheit. Denn mit der Leugnung der Traditionshypothese und Annahme der Abschreibe-Hypothese, welche letztere ihrem Grund und Wesen nach sich nur mit durchaus negativen Ansichten von der ev.

1) Vgl. I, pag. 120], 124, 310, 448, 464, II, 97, 177.

Geschichte einigen kann, verbindet er die Anerkennung der Authentie des *Mk.;* ja selbst vom *Joh.* lässt er einen guten Theil apostolischen Ursprunges seyn.

Was ist geschehen? — Es lebte einmal vor vielen hundert Jahren, zur Zeit des Kaisers Tiberius, in Palästina ein guter, frommer und reichbegabter Mensch, Jesus aus Nazareth, welcher unter andern die glückliche Gabe magnetischer Heilkraft besass. Dieser Mensch zog in Galiläa umher, sammelte sich Anhänger, wendete seine magnetische Kraft nicht selten zu Krankenheilungen an, z. B. zur Heilung zweier sogenannten Dämonischen in Gadara (I, 499) und so war es natürlich, dass er die Liebe des galiläischen Volkes sich erwarb, das in ihm nicht nur den Messias erkannte, sondern ihn auch gerne zum Könige gemacht hätte. Er aber, wiewohl er seinen Messiasberuf fühlte, war doch von politischen Ideen ferne. Vielmehr suchte er sittlich auf das Volk einzuwirken, und erzählte zu dem Ende besonders viele Parabeln. So schilderte er die segensreichen Folgen seiner Wirksamkeit unter dem Bilde des sich öffnenden Himmels (I, 474), so den festen Glauben, den die Menschen an Gottes Gnade haben müssten, mittels der Parabel von einem kananäischen Weibe, welches einen Juden so dringend und rührend um Hülfe gebeten, bis derselbe sie endlich erhört habe (I, 526); das Gericht, das über geistlich unfruchtbare Menschen ergehen würde, stellte er dem Volk unter dem Bilde eines unfruchtbaren Feigenbaumes dar, den jemand zur Strafe hatte verdorren lassen (I, 576). Die Belebung und Regeneration der Welt durch sein Wort verglich er mit einer Verwandlung von Wasser in Wein (II, 202). Aehnliche Parabeln handelten von einem Königischen oder Centurio (II, 218); auch hat Jesus einmal in irgendwelchem Sinn und Zusammenhang den Ausspruch gethan: Wem die Füsse gewaschen sind, der ist ganz rein.“ (II, 274) u. dgl. — Unter seinen Heilungen mag es ein besonderes Aufsehen gemacht haben, als er ein Mädchen, welches freilich weder todt noch auch nur scheintodt war (I, 503), aufweckte. Nach Jerusalem ist er nicht gekommen, ausser einmal bei einem Osterfeste (I, 421), wo man ihn denn auch gefangen nahm und kreuzigte. Laut gebetet hat er in der Nacht vor seiner Gefangennehmung nicht (II, 294); auch kann er, als er an's Kreuz geschlagen ward, nicht gesagt haben: „Vater vergieb ihnen“; denn wer sollte denn die Worte gehört und uns überliefert haben? (II, 179). Während der Kreuzigung

wollte es der Zufall, dass es „in Folge natürlicher Ereignisse" etwas dunkler ward, als gewöhnlich (I, 465). Nach seinem Tode nahm man ihn vom Kreuze herab, und begrub ihn. Sein materieller Leib ist auch im Grabe geblieben; aber sein magnetischer Nervengeist erschien Einmal (Mt. 28, 16 ff.) seinen Jüngern und fuhr dann sogleich gen Himmel (II, 320, 360, 378).

Wie bildete sich der in den Evv. vorliegende Geschichtsstoff? — Nach Jesu Tode beschäftigten sich seine Jünger lediglich damit, die von ihm vorgetragene Lehre, welche sie in der bekannten apostol. *regula fidei* zusammenfassten (woraus nachher das *symp. apost.* wurde) zu verkündigen (I, 19—24). Wer Jesus gewesen, was er gethan, wie er gelebt, welche Persönlichkeit sich in ihm aussprach, darüber sagten die Apostel den neugebildeten Gemeinden nichts, sondern verliessen sich hierin nach Act. 2, 22; 10, 37 f. ganz auf die allgemeine Wissenschaft des Zeitalters (I, 20). Nichtsdestoweniger wurden die einzelnen Züge aus Jesu Leben (wahrscheinlich hinter dem Rücken der Apostel!) alsbald weiter gebildet und vermehrt. Und das zwar hauptsächlich auf zweierlei Weise. — Einestheils gaben manche wirkliche Vorfälle aus Jesu Leben Anlass zu freier Mythenbildung. Weil er „Sohn Davids" im allgemeinen Sinne von „Messias" genannt worden war, so glaubte man, er sey wirklich ein leiblicher Nachkomme Davids gewesen, und so entstanden die Sagen über seine bethlehemitische Geburt (I, 169) [2]. Auch legte man Ideen, die man über ihn hatte, in freigebildeten Mythen symbolisch nieder. So drückte sich die Idee, dass auch heidnische Völker durch das Christenthum erleuchtet würden, in der Sage von den Magiern aus (I, 221), so die Idee, dass Prophetie und Gesetz in Jesu ihre Erfüllung fänden, in der Sage von der Verklärung (I, 538), so die Idee, dass Jesus alle Lockung zum Bösen überwunden habe, in der Sage von der Versuchung (II, 19). — Andrerseits aber geschah es, dass jene guten Leute der ersten christlichen Zeit, man weiss nicht recht wie, eine Menge der von Jesu gesprochenen Parabeln für Geschichten hielten, die ihm wirklich begegnet seyen. So erging es namentlich

---

2) Die Aussage des *Clem. Rom.* bei *Euseb.* 6, 14, dass die zwei Evv., welche Genealogieen enthalten, die ältesten seyen, hat nach Weisse I, 171, eigentlich den Sinn, dass die Genealogieen die ersten *mythischen* Bestandtheile waren, die in die Evv. kamen. Das also hat der gute Clemens sagen wollen!

mit den Parabeln vom Oeffnen des Himmels, vom kananäischen Weibe, vom verdorrten Feigenbaum, von der Verwandlung des Wassers in Wein, vom Königischen und Centurio (I, 474, 526, 576; II, 202, 218). Ja selbst jene einfache Sentenz, wem die Füsse gewaschen seyen, der sey ganz rein, gab Veranlassung zur Erfindung der Geschichte von der Fusswaschung (II, 274). Und es ist eigenthümlich, dass niemand unter den guten Leuten diesen Irrthum merkte. — Ferner kam nach Jesu Tode der Gebrauch auf (man weiss nicht mehr genau wie) die, welche der Gemeinde beitreten wollten, zu taufen. Dies gab Veranlassung zu der Ansicht, als habe Jesus selbst dies Taufen angeordnet (I, 412). Aehnlich ward ein von den Jüngern nach Jesu Tode gehaltenes Mahl, wobei ihnen die Nothwendigkeit, sein Werk fortzusetzen, zuerst einleuchtete, der Anlass zu der Sage von der Einsetzung des Abendmahles, und zweitens zu der „an die homerischen Götter erinnernden“ Sage von den emauntischen Jüngern (II, 425).

Wie sind die Evv. entstanden? — Nach des Papias Zeugniss schrieb der App. Matthäus eine aramäische Sammlung von Reden Jesu (I, 48). Nach desselben Papias Zeugniss schrieb Markus, ein Schüler des Petrus, dasjenige aus Jesu Leben nieder, was er den Petrus hatte erzählen hören (I, 29 ff.): unser *Mk.* Später verband man mit diesem *Mk.* jene Redesammlung des Matthäus, indem man letztere in's griechische übertrug, bei ersterem aber die Darstellung der einzelnen Vorfälle abkürzte (I, 48 ff.): unser *Mt.* Unabhängig hievon schrieb Lukanus, der Gefährte des Paulus, ebenfalls mit Benützung des Mk. und des aram. Mt. aber mit Hinzuziehung noch anderer Quellen sein Evangelium: unser *Luk.* (I, 55). So sind die *Syn.* entstanden, und so hat sich in sie, namentlich in *Mt.* und *Luk.*, viel von jenem mythischen Stoff eingeschlichen.

Inzwischen war Johannes nach Ephesus gekommen. Ihm drohte bei seinem überaus weichen Gemüthe „die Gestalt des Meisters „in ein Nebelbild zu verschwinden“ (I, 100). Deshalb verlegte er sich auf „auf Studien“ (114). Seine Absicht war hiebei keineswegs, die *Syn.* zu ergänzen (112), sondern er wollte nur „jenes Nebelbild mühsam festhalten“, damit es nicht ganz zerschwamm (110). Dabei suchte er, was sich auf Anlass der Reden Jesu in ihm gebildet hatte, in der Lehre Jesu selbst wiederzufinden (114). So machte er sich denn „Aufzeichnungen zu eigenem Gebrauch, „ohne Absicht der Veröffentlichung, welche unzusammenhängend un-„ter sich und halb in der Person Jesu oder auch des Täufers, halb

„in der eigenen des Apostels sprechend, sich gar nicht zur Ver-„öffentlichung eigneten“ (103). Soweit war nun alles gut. Schlimm aber wurde die Sache, als nach des alten Mannes Tode die ephesinischen Presbytern in des seligen Apostels Studierzimmer kamen und die unglückseligen Papiere fanden. Wären es gescheute Männer gewesen, so hätten sie nun wohl sogleich sehen müssen, dass dies weder eine Biographie noch eine Redesammlung seyn könne, wo ordnungslos alle zwei Zeilen ein anderer zu sprechen anfange. Weil aber überdies der Selige bei seinen Lebzeiten „auch in dem mündlichen Vortrage nicht leicht zu einer einfachen und treuen Erzählung wird gekommen seyn“ (von wegen seines zerfliessenden Naturells) die Presbytern also keine anderen als konfuse Reden Jesu aus seinem Munde hatten referiren hören [3]), so konnten sie das, was sie hier geschrieben fanden von dem, was ihnen jener mündlich als Rede Jesu referirt hatte, nicht unterscheiden, und es entstand die „Illusion“, auch in diesen Papieren Reden Jesu zu besitzen (I, 119). So kamen nun die getäuschten auf den Gedanken, besagte Aufzeichnungen „in „geschickterer Gestalt der Oeffentlichkeit oder auch nur einem „Kreise von Freunden zu übergeben“ (103). D. h. sie schrieben sich alle Sagen, die bei ihnen (ohne Zweifel hinter dem Rücken des Apostels!) über Jesu Wunder in Umlauf gekommen waren, auf, und fügten nun die in jenen Papieren vorgefundenen Reden mit merkwürdigem Ungeschick ein, indem sie (wie ihnen nun Weisse nachgewiesen hat) alles, was zusammengehörte, auseinanderrissen. Zu guter Letzt fügten sie noch die Versicherung bei, dass alles, was in dem Buche stehe, von Johannes selbst bezeugt sey.

Aus obiger — getreuer — Darstellung ersieht man nun schon, wie wenig diese Hypothese auf Anklang rechnen dürfe.

Billig fragt man doch, wie jener Mann aus Galiläa mit seinen etlichen magnetischen Heilungen und seiner Anzahl von Parabeln eine solche Umwälzung in der Weltgeschichte hervorbringen konnte. Ja selbst von seiner *Lehre,* die hiebei denn noch das meiste müsste gewirkt haben, läss uns Weisse wenig übrig. War er nicht Gottes Sohn, so konnte er es auch nicht lehren. Die johann. Reden sollen ja ohnehin als unächt hinwegfallen. Es bleibt als Kern der Lehre Jesu am Ende nur übrig, dass er sich für den von den Juden erwarteten Messias erklärt und eine reine Sittenlehre vor-

---

3) Der Leser wird hier gebeten, zu vergessen, dass nach I, 19 ff. die Referate aus Jesu Leben gar kein Objekt des apost. Vortrags bildeten.

getragen habe. Letzteres hatten auch Andere vor und nach ihm gethan; ersteres, die Anschliessung an ein jüdisches Partikulardogma, kann doch nicht so ungeheures geleistet haben. — Auch sieht man nicht ein, wodurch eigentlich der Anstoss, den der *gekreuzigte* Messias geben musste und gegeben hat, überwunden und paralysirt worden sey.

Ferner soll Jesus vor jenem Osterfeste, auf welchem er starb, nicht nach Jerusalem gekommen seyn (I, 421); es soll „eine fixe Idee“ des 4ten Evangeliums seyn, Jesum immer im Kampfe mit den Juden darzustellen (I, 120), und doch soll Jesus wirklich den Kreuzestod an jenem Feste erlitten haben. Wie reimen wir das zusammen? Erst eine „ungetrübte Wirksamkeit in Galiläa“ und dann plötzlich, sobald er sich in der Hauptstadt blicken lässt, ein Kriminalprocess, mit der unerhörtesten Wuth hinausgeführt! Was hatte denn der Mann, der in Galiläa magnetisirte und parabolisirte, den Synedristen gethan? Nie hatte er sie gesehen, nie getadelt, nie gestraft; sie hatten nur von ihm von ferne gehört, und nun, sowie er sich blicken lässt, packen sie ihn, ohne nur näher zuzusehen, wie es eigentlich mit seiner Sache stehe, und lassen ihn auf das allereiligste kreuzigen!

Die Bildung von Mythen wird bei Weisse in der That *historisch* erklärlicher, als bei Strauss, insofern jener nicht nöthig hat, alle Mythen aus einer Messiasidee sich herausspinnen zu lassen, welche, wenn sie vorhanden war, die Anerkennung der Person Jesu als des Messias hätte unmöglich machen müssen. Vielmehr hat Weisse in den magnetischen Heilungen doch einen historischen, objektiven Anknüpfungspunkt für Mythenbildung übrig gelassen, und es lässt sich weit eher denken, dass Leute, die Jesum manches wunderbare oder wunderbar scheinende hatten verrichten sehen, nun noch grösseres hinzudichteten, als dass Leute, die nie ein Wunder von ihm angeschaut oder gehört hatten, aus freien Stücken eine ganze Masse derselben ihm sollten zugeschrieben haben. Nur freilich verlieren nun auch bei Weisse die Mythen soviel an dogmatischem oder ästhetischen oder idealem Gehalt, als sie an realer Möglichkeit gewinnen, und sinken zu blossen Sagen herab. Wenn er aber andrerseits wieder bei seiner grossen Inkonsequenz andere Mythen geradezu zu ausgeführten bewussten symbolischen Darstellungen eines Gedankens macht, so fällt hier wiederum alle historische und psychologische Denkbarkeit weg. Denn wie kann ein Mensch dasjenige hintennach als Faktum weiter erzählen, was er zuvor durch verständiges Nachdenken ersonnen hat?

Vollends misslich steht es aber mit jenen Mythen, welche aus missverstandenen Parabeln entstanden seyn sollen. Es muss ohnehin ein beträchtliches Maass von Konfusion und Unverstand erforderlich seyn, um eine von jemanden erzählte Parabel für eine denselben betreffende Geschichte zu halten, und das um so mehr, als, wer eine Parabel erzählt, in der Regel nicht sich selbst, sondern irgend eine fingirte Person zum Subjekte derselben macht. Weiter aber drängt sich uns folgendes Dilemma auf. *Entweder* muss Jesus in jenen Parabeln bereits wunderbare Züge vorgebracht haben. Z. B. er erzählte: „Es war ein Mann, der war „zu einer Hochzeit geladen. Und da es an Wein gebrach, hiess „er steinerne Gefässe mit Wasser füllen, und hiess daraus schö„pfen, und siehe es war Wein. Also auch wird die Welt umge„wandelt durch meine Lehre.“ Oder: „Es sah einer einen Fei„genbaum, der keine Früchte hatte. Und er verfluchte densel„ben, und sprach: Verdorre. Da verdorrte der Feigenbaum. Also „wird es beim Gericht denen ergehen, welche keine Früchte der „Liebe bringen.“ Oder: „Es stand einer am Jordan; siehe da „öffnete sich der Himmel. Also wird der Himmel geöffnet durch „meine Predigt.“ Oder: „Es hatte ein Centurio einen kranken „Knecht. Und er kam und bat (wen denn?) [4]) dass er ihn ge„sund machte. Und er machte ihn gesund. Also mache ich gei„stig gesund, die an mich glauben.“ Alsdann erklärt sich zwar allenfalls wie aus *diesen* Parabeln, welche bereits wunderbare Züge enthielten, *diese* Geschichten durch Missverständniss entstehen konnten. Aber wer in aller Welt macht denn einen geistlichen Gedanken klar durch Vergleichung mit einem Vorfalle, der unmöglich ist und nie vorkömmt, der also selbst unklar ist! Wer wird denn sagen: „Gleichwie die Menschen aus Wasser „Wein machen, so mache ich aus verderbten Herzen, reine Her„zen“ u. dgl., wenn in der Wirklichkeit niemand aus Wasser Wein machen kann! Zu Gleichnissen gebraucht man Vorfälle. die täglich vorkommen, und in sich recht anschaulich sind (wie in allen wirklichen Parabeln), nicht aber solche, die in sich unmögliches enthalten. — *Oder* hat Christus in jenen Gleichnissen jene wunderbaren Züge noch nicht vorgebracht, wie kamen sie dann in die aus den Gleichnissen durch Missverstand gebildeten Geschichten? Hat Jesus gesagt: „Gleichwie die Menschen Was„ser in den Wein giessen, dass er milder werde, also gebe ich

---

4) Jesus konnte doch wahrlich nicht sagen: „er bat *mich*“, ohne geflissentlich zu falscher, zu geschichtlicher Auffassung zu veranlassen!

„euch meinen Geist, dass euer Herz voll Liebe werde“ — wie kam man denn darauf, dies Gleichniss, falls man es für wirkliche Geschichte hielt („Jesus habe einmal Wasser in Wein gegossen!!) so völlig umzubilden, dass eine *Verwandlung* von Wasser in Wein daraus wurde? Oder hatte Jesus gesagt: „Ein Mann hatte einen „unfruchtbaren Feigenbaum, und *hieb ihn um*. Also u. s. w.“ — wie kam man darauf, erstlich Jesum für den Mann zu halten, und sodann aus dem Umhauen ein wunderbares Verdorren zu machen? u. s. w. Alle Pointen der Wundergeschichten — nämlich eben die Wunder selbst — müsste die Sage erst frei hinzugedichtet haben zu einem Stoffe, der an sich noch nichts wunderbares enthielt, von welchem aber ebendeshalb um so unbegreiflicher ist, wie man ihn, statt ihn als eine Parabel zu erkennen, für einen Vorfall aus Jesu Leben halten konnte.

Noch ist uns Weisse eine Erklärung schuldig, wie jene mythenbildende Thätigkeit vor sich gehen und Interesse erregen konnte, wenn doch seiner Behauptung nach das Leben Jesu kein Objekt der Verkündigung war. Wahrscheinlich haben die App. lediglich jene „Regula fidei“ (welche aber noch sehr kurz gewesen seyn muss! denn der zweite Artikel des *Symb. Apost.* durfte doch wohl nicht *in extenso* darin stehen) den neuen Gemeinden auswendig lernen lassen, sich also begnügt zu sagen: „Glaubet, dass Jesus der von den Juden erwartete Messias war“ (denn das Dogma von Christi Gottheit soll ja erst späteres Erzeugniss seyn) und haben es dann der Privatkonversation der Gemeindeglieder überlassen, sich näheres zu erzählen von der Person und dem Leben dieses Mannes, haben auch nicht weiter Acht gegeben, ob wahres oder falsches den Inhalt dieser Erzählungen bildete. — In der That, die Annahme einer Verkündigung der blossen Lehre Christi und von Christo ohne Nachrichten von seinem Leben, seiner Persönlichkeit (vgl. dagegen Act. 20, 35) — sie ist eine köstliche Annahme!

Die Entstehung des Joh. aber ist und bleibt ein Kleinod in dem grünen Kabinet der Kritik. Nach vielen Jahrtausenden noch wird man sich wundern, was es im ersten Jahrhundert zu Ephesus für *dumme*, und im neunzehnten Säkulum in Deutschland für *gescheute* Männer gab! Eine Widerlegung dieses drolligen Einfalls ist unnöthig.

2. Gfrörer's Hypothese kann, wie schon oben (§. 6, Anm. 1) bemerkt, als eine Ausführung der Strauss'schen gelten, wiewohl die Grundzüge derselben sich, wie Gfrörer versichert, schon vor Bekanntwerden des Str.'schen L. J. datiren. Suchet

Weisse, um die Mythenbildung erklärlich zu machen, an die Stelle einer bloss idealen Messiashoffnung der Juden vielmehr eine Anzahl für wirklich geschehen erklärter magnetischer Heilungen zu setzen, so kehrt dagegen Gfrörer zu jener Messiashoffnung zurück, nur mit dem Unterschiede, dass er dieselbe nicht, wie Strauss, durch einen blossen Machtspruch postulirt, sondern ihr faktisches Vorhandenseyn wirklich zu beweisen sucht.

Einestheils nämlich sucht er in seiner Schrift Philo darzuthun, dass *Philo's Theosophie* mittels der Therapeuten und Essäer frühzeitig nach Palästina verpflanzt worden sey, wie denn auch, um nur ein Bespiel anzuführen, Gamaliel sonder Zweifel ein hellenischer Theosoph gewesen sey.

Anderntheils beweist er das Alter der *rabbinischen Theologie* aus dem Alter der rabbin. Bücher in seiner Schrift: das Jahrhundert des Heils. Wir haben hier den merkwürdigen Fall, dass man sich alle Mühe giebt, etlichen abgeschmackten Apokryphen ein recht hohes Alter zu vindiciren, nur um dann den Evv. Alter und Aechtheit oder histor. Glaubwürdigkeit absprechen zu können.

Auf welche Weise sich nun nach Gfrörer die einzelnen Züge der ev. Gesch. hieraus gebildet haben, wollen wir nur an einigen Beispielen klar machen.

Im jerusalemitischen Talmud wird erzählt: „Eines Tages „fing Rabbi Elieser an von den Werken des Wagens zu reden. „Rabbi Jochanan, sein Begleiter stieg eilends vom Esel, auf dem „er ritt, und sagte: Es ist nicht billig, dass ich die Ehre meines „Schöpfers höre und dabei auf einem Esel reite. Sie setzten sich „beide unter einen Baum, da fiel (zur Belohnung ihrer Demuth) „Feuer vom Himmel, und umgab sie.“ Aus diesen und ähnlichen Stellen folgt (Jahrh. d. H. pag. 223 ff.) „dass die Juden zu „Christi Zeit Feuer für das nothwendige Beiwerk jeder Offen- „barung Gottes hielten.“ Aus dieser Vorstellung entstand die Sage, Joh. d. T. habe verheissen, Christus werde mit Feuer taufen (p. 225).

In *Sanhedr. Jerusch.* pag. 20 heisse es (Gfr. J. d. H. pag. 235) das Deuteronomium sey zu Gott gegangen und habe gesagt: „O Herr, in mich hast du dein Gesetz niedergeschrieben“ und habe sich sodann beklagt, dass Salomo, indem er sich mehrere Weiber nahm, das Jod aus dem Worte נשים *Deut.* 17, 17 herausgenommen habe. Hierauf habe Gott dem Deuteronomium geantwortet: *Salomo et mille ei similes peribunt, sed vocula de te non peribit.*

Hieraus soll die Sage entstanden seyn, dass Jesus gesagt habe, es werde kein Jota vom Gesetz vergehen.

Der Targum Jonathan übersetzt in der Stelle Sach. 14, 21 das Wort כנעני mit *Kaufmann*. Daraus soll (vgl. oben p. 287) die Sage entstanden seyn, dass Christus die Wechsler aus dem Tempel getrieben habe.

Die ganze Trinitätslehre soll rabbin. Ursprungs seyn (p. 337 ff.). Stellen wie z. B. die Sach. 14, 4 geweissagte Spaltung des Oelbergs, seyen vom Messias und dessen Schwester, dem h. Geist, erklärt worden, welche beide 96 Meilen hoch und 24 Meilen breit seyen. Daraus bildete sich die christliche Lehre von der Dreieinigkeit. U. s. w. u. s. w.!

Die *Syn.* nun sollen sekundär seyn und mythische Züge enthalten; *Joh.* dagegen soll ächt seyn, und die im Joh. erzählten Wunder sucht Gfrörer durch „natürliche" Erklärungen zu beseitigen. Auch diese Hypothese bedarf der Widerlegung minder, als des Denkmals, das wir ihr, der bereits verschollenen, hier — aber ohne Rührung — setzen.

Zum Schlusse dieses §. können wir nicht umhin, unsern Lesern eine *Auswahl* kritischer Resultate von modernster Façon vorzulegen. 1. Alle Evv. mythisch und unächt. Strauss. 2. Der synopt. Christus der wahre; der johanneische ein Phantasma. Weisse. 3. Der johanneische Christus der wahre; der synoptische verwaschen. Gfrörer. 4. Im Ev. Joh. die Reden apostolischen Ursprungs, wiewohl unhistorisch, die Begebenheiten aber fingirt. Weisse. 5. Im Ev. Joh. Reden und Begebenheiten, soweit sie Jerusalem betreffen, ächt und historisch, soweit sie Galiläa betreffen, interpolirt. Schweizer. — Nun hat der Leser die Wahl.

§. 118.

Bruno Bauer.

Am Schlusse des zweiten Theiles seiner *Synopt.* kündigt er an, dass er die „Abrechnung zwischen Syn. und Joh." erst bei einer Bearbeitung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte geben würde, und die „Charakteristik der ev. Geschichtschreibung" erst im dritten Bande der *Synopt.* Einstweilen präludirt er zu diesem dritten Bande folgendermassen: „Einen Schluss her! Die Theologen geben ihn mir. Seht, „wie sie dastehen, wie der „theologische Hass aus ihren Augen glüht! Ha! greift ihr nach „dem Donner? Wohl, dass er euch elenden Sterblichen nicht

„gegeben ward! — Was sollen wir also mit ihnen zu guter Letzt „anfangen? Nun, nach den obigen Ausführungen sie fragen, wie „lange sie wohl meinen, dass ihr Jesuitismus sich halten könne, „und ob sie glauben, dass ihr Trug und ihre Lüge ewig dauern „werden? Wenn die Zeit gekommen ist, dass ihre Lüge die be- „wusste und gewollte werden muss, dann ist auch das Gericht „nicht mehr fern. B. B."

Ein „Rezept" in der Art, wie oben bei Strauss, zu geben, sind wir nicht gesonnen. Es würde mehr kläglich, als lächerlich ausfallen. Betrachten wir vielmehr sogleich B. B.'s Voraussetzungen.

Die erste, §. 119 ff. zu prüfende, ist die, *dass es keine Messiashoffnung unter den Juden gegeben.* Die zweite ist die, dass schlechterdings kein Schriftsteller irgend einen oder mehrere Vorfälle summarisch berichten könne, dass man deshalb überall jedes Wörtchen pressen müsse, dass z. B. in Kohlrausch's deutscher Geschichte I, pag. 215 die Worte: „die Sachsen, nachdem Otto „von Nordheim gestorben, und der unversöhnliche Bischoff Burk- „hard von Halberstadt von seinen eigenen Landsleuten getödtet „war, unterwarfen sich dem Kaiser", schlechterdings nichts anderes aussagen könnten, als dass unmittelbar nacheinander Otto gestorben, Bukko getödtet und die Unterwerfung der Sachsen erfolgt sey, dass mithin ein offner Widerspruch vorhanden sey gegen den *Saxo Annalista*, der den Tod Bukko's schon 1088, die Unterwerfung der Sachsen aber in den Anfang des folgenden Jahrhunderts setzt. — Namentlich setzt B. B. bei den Evsten eine zehnfach grössere Punktualität und Kleinlichkeit voraus, als sie je bei einem Protokollisten des Reichskammergerichtes vorgekommen seyn kann. Er thut, als sey es der Evsten einzige Sorge gewesen, von allen Bewegungen, Gesten, Wörtern und Lauten eine Art Daguerrotyp aufzunehmen. Eine freiere Betrachtung der ev. Geschichtschreibung lässt er nicht aufkommen. — Wie konstruirt er nun auf diesem Fundamente die Entstehung des ev. Geschichtsstoffes und der ev. Schriften?

a) Was ist geschehen? — Vor achtzehnhundert Jahren ist es geschehen, dass — *nichts geschah.* Dies ist wahrlich im Grunde der ganze Rest von Geschichte, den Br. Bauer uns übrig lässt. Denn weder Jesu Taufe, noch seine Wunder, noch auch nur eine einzige seiner Reden lässt er als historisch gelten. Und wenn er (*Joh.* p. 73) Jesu einen „heiligen Ernst" zuschreibt, um daraus zu beweisen, dass die Erzählung des Evsten, die seiner Meinung nach diesen heil. Ernst alterirt, unwahr sey, oder

wenn er (*Syn.* II, 264) Jesum in ähnlicher Absicht als einen Mann darstellt, der „seine Würde zu behaupten wusste", oder wenn er (p. 33) es uns zu insinuiren scheint, Jesus sey „ein Lehrer in der wirklichen Welt" gewesen, oder vollends wenn er (201) von „einem Charakter wie Jesus" spricht „einem Manne, der in aller „Ruhe und Bescheidenheit der Unendlichkeit seines Selbstbewusst-„seyns sicher war" u. dgl., so müssen wir ihn inständigst bitten, uns doch gefälligst wissen zu lassen, aus welcher neuen, uns noch ganz unbekannten histor. Quelle er diese, den bisher bekannten, von ihm untergrabenen Quellen widersprechenden Notizen über Jesu Leben geschöpft habe. Ja selbst gegen die einzelnen Begebenheiten, welche er in seinem *Joh.* als historisch stehen liess [1]), müssen wir — konsequenter als er — gerechte Zweifel erheben; denn woher sollte man wissen, dass gerade diese paar Züge historisch sind, da man schlechterdings keine glaubwürdige Quelle über Jesu Leben hat, und von demselben *sonst gar nichts* weiss. Es bleibt also dabei: *Es ist nichts geschehen.* Oder höchstens: *Es ist etwas geschehen; wir wissen aber nicht mehr, was?*

b) **Wie bildete sich hieraus der ev. Geschichtsstoff?** — Es entstand im Schoosse des Judenthums eine Gemeinde, und diese Gemeinde hatte ein religiöses Bewusstseyn, welches sich auf höchst merkwürdige Art spaltete und wieder in eine höhere Einheit zurücknahm (vgl. *Syn.* I, 25). Namentlich tauchte (pag. 104 f.) in dem Bewusstseyn der Gemeinde die Idee auf, das gealterte Judenthum und das ersterbende Heidenthum in eine höhere Einheit aufzulösen. So bildete sich der Gemeinde die Idee einer höchsten Einheit eines einigen Gottes mit den Menschen; diese Idee, noch in der Form der Vorstellung, war die des Messias, des mit *Gottheit* gesalbten *Menschen* [2]).

Wie nun diese Idee a) die Kraft hatte, sich selbst in den

1) Pag. 24: Jesus hat den Seinen die Nothwendigkeit seines Leidens erst spät eröffnet. Pag. 26: Joh. d. T. habe Jesu Messianität bezweifelt. Pag. 80. Jesus hat gesagt, er wolle den Tempel in 3 Tagen, d. h. in Kürze, wieder bauen. P. 101. Jesus hat mit einem Pharisäer über die Wiedergeburt geredet (warum ist dies ächt? Weil der Verf. des 4. Ev. „nicht so produktiv" war, um so etwas rein zu erfinden.)

2) So klar hat B. B. die Sache noch nicht einmal dargestellt. Wir fügen hier zusammen, was bei ihm vereinzelt und zerrissen hie und da sich vorfindet.

alttest. Schriften (wo noch nichts von ihr stand) wiederzuspiegeln und gelegentliche Aussprüche der sogen. Propheten auf den Messias zu deuten, so äusserte sie sich b) in einem psychologischen Processe dergestalt, dass sie auch auf jenen Jesus, von welchem wir nicht wissen, wer er war [3]), alle Momente der religiösen Idee, freilich in der Form der Vorstellung, übertrug.

Zunächst schrieb jemand das unter dem Namen *Mk.* bekannte Buch, eine schlichte, absichtslose Darstellung dessen, was man nunmehr wunderlicher Weise für wirkliche Lebensgeschichte Jesu hielt. Diesen *Mk.* nahm ein anderer zur Hand, in welchem nicht sowohl eine bewusste Reflexion, als ein konkreteres Maass von Ideen erwacht war. Ohne zu ahnen, dass er unhistorisches berichte, änderte er den Mk. gründlich um, fortwährend in dem süssen Wahne, das, was ihm innerlich als traumartige Gestaltung der Idee vorschwebte, sey gewiss alles wirklich geschehen. So entstand unser *Luk.* — Endlich kam ein dritter, fand beide Schriften vor, und suchte sie, die ihm so oft zu widersprechen schienen, zu vereinigen, indem er beide kompilirte und kombinirte, und dabei, was ihm nicht gut dünkte, willkührlich änderte. Obwohl in ihm schon ein grosses Maass Reflexion herrschte, so merkte er doch ebensowenig, als seine Vorgänger, dass das, was er so eben ersonnen hatte, nur subjektive Vorstellung, und nicht Geschichte sey. So entstand unser *Mt.*

Ueberhaupt sprachen jene drei Leute, *obgleich* sie lasen, schrieben, verglichen und hiebei denken mussten, doch nur bewusstlos aus, was in dem Bewusstseyn der Zeit lag (vgl. *Syn.* I, pag. 104). Mt. ist, als er z. B. die Geschichte von den Magiern schrieb, „nicht einmal durch Reflexion auf eine merkwürdige Be„wegung in der damaligen Welt zu seinem Bilde gekommen", sondern „hat, *ohne es zu wissen,* jene Bewegung (zwischen Hei„denthum und Christenthum) in ihrem wahren Sinn ergriffen und „zu ihrem Ziele gebracht." — Bewusstere Reflexion mit dogmatischer Absichtlichkeit findet sich dagegen bei dem 4. Evsten (vgl. *Syn.* I, 387 ff.). —

Bei dieser Hypothese fragen wir uns nun vor allem, fast schwindelnd vor Staunen: Wie ist es möglich, und wie war es vor 1800 Jahren möglich, dass ein Mensch, solange er noch bei Sinnen war, ganze Bücher schreiben oder abschreiben konnte voll Geschichten, die ihm niemand erzählt, die er nirgends gehört

3) B. B. wird (wiewohl er das nirgends sagt) doch wohl annehmen, er sey der historische Veranlasser jener Gemeinde gewesen.

hatte, die er vielmehr eben erst durch Verstandesthätigkeit producirte, und dennoch die Meinung hegen, diese „Bilder", die ihm da gekommen, seyen objektive Vorfälle? Endweder mussten diese Leute wirklich in einer Art von Traum befindlich gewesen seyn, etwa den ägyptischen Anachoreten ähnlich, welche, wenn der fast gleichzeitige Palladius kein Lügner ist, wirklich Luftreissen und Kämpfe mit thiergestaltigen Dämonen gehabt zu haben glaubten, indem sie in fieberhafter Erhitzung Traum und Wachen wirklich nicht mehr unterscheiden konnten. Bei Mk., dem ersten Evsten nach B. B., wäre so etwas noch einigermassen denkbar, wiewohl er einen langen Traum von lauter *anderen* Leuten, in welchem er selbst nicht vorkam, gehabt haben müsste. Wie es aber mit Luk. und Mt. gegangen seyn müsste, ist gar nicht abzusehen. Haben diese noch in wachem Zustande den Mk. zur Hand genommen, und sind erst nachher beim Abschreiben vom Halbtraume befallen worden, sodass sie nun andere Dinge abschrieben, als sie vorfanden? Oder haben sie schon geträumt, als sie den Mk. zur Hand nahmen? In beiden Fällen erklärt es sich nicht recht, wie z. B. Mt. „erst eine Zeile in Mk. lesen, dann in den Luk. hineinsehen und nun beides vergleichen" konnte, eine Operation, welche er nach B. B.'s Versicherung bei jedem Verse wiederholt haben soll. Gegen die ganze Annahme eines fieberhaften Traumes spricht aber allzusehr die fieberlos ruhige Haltung der Evv. Es ist doch ganz etwas anderes, wenn die Phönizierin Jesum für ihr Kind bittet, und auf seine Weigerung hin die Worte spricht: „Aber doch essen die Hündlein von den „Brosamen etc.", als wenn zu Makarius Söhne gebracht werden, die der Teufel in Esel und Kameele verhext hat!

Oder nehmen wir nun den entgegengesetzten Fall an, die Evsten wären in psychisch-gesundem, unverrücktem Zustande gewesen. Wie erklärt sich dann, dass sie subjektive Bilder für objektive Vorfälle hielten? wie vollends, dass die ganze Christenheit diese drei Libelle für Wahrheit und Geschichte hinnahm? Der Leser weiss das nicht zu erklären; im kömmt aber B. B. zu Hülfe, und belehrt ihn, dass in Folge eines Entwicklungsprocesses des „religiösen Geistes" jenes merkwürdige Phänomen habe eintreten müssen.

„Der religiöse Geist", so lauten die merkwürdigen Worte (*Syn.* I, 25 f.) „ist diejenige Zerspaltung des „Selbstbewusstseyn, „in welcher die wesentliche Bestimmtheit desselben dem Bewusst- „seyn als eine von ihm verschiedene Macht gegenübertritt. Vor „dieser Macht *muss sich natürlich das Selbstbewusstseyn verlieren* —

„denn es hat darin seinen eigenen Gehalt aus sich herausgewor-„fen und soweit es sich als Ich noch für sich behaupten kann, „fühlt es sich vor jener Macht als Nichts, sowie es dieselbe als „das Nichts seiner selbst betrachten muss. Dennoch kann das „Ich als Selbstbewusstseyn sich *nicht ganz verlieren*; in seinem *sub-„jektiven*, weltlichen und von sittlichen Zwecken erfüllten *Denken* „und Wollen behält es noch seine Freiheit und in diese Freiheit „wird auch das religiöse Bewusstseyn und die geschichtliche Ent-„wicklung desselben“ (*hocus pocus!* vgl. oben §. 6, Anm. 12) „un-„willkührlich hineingezogen. Beides, das religiöse Bewusstseyn „und das freie Selbstbewusstseyn treten somit in eine Berührung, „ja Durchdringung; ohne welche das erstere weder individuell le-„bendig noch einer *geschichtlichen Fortbildung*“ (diese war so eben als bereits geschehen vorausgesetzt!) „fähig seyn könnte. So wie „aber diese *Lebendigkeit und Fortbildung* nach ihrer ersten Beruhi-„gung (?) *Gegenstand der Betrachtung* werden, so werden sie *wieder* „*dem Selbstbewusstseyn entrissen*, sie treten dem Bewusstseyn „als fremde That gegenübes (hopp hopp!) und nothwendig „wird nun auch die Vermittlung, welche sie innerhalb des Selbst-„bewusstseyns als dessen eigene Bewegung gesetzt hatte, zu „einer *Maschinerie*, *deren Fäden in einer jenseitigen Welt geleitet wer-„den.*“

Hoffentlich wird es dem Leser nun ganz klar seyn, wie der religiöse Geist oder das Selbstbewusstseyn oder überhaupt die Seele aussieht. Nämlich ganz so, wie jenes papierne Spielzeug der Knaben, welches sich, je nachdem man an diesem oder an jenem Zipfel zieht, bald in ein Schiff, bald in einen Hut, bald in einen Vogel, bald in eine Schnupftabacksdose verwandelt.

Die ganze Stelle beweist nun allerdings *faktisch* soviel, dass jemand äusserlich noch den Gebrauch seiner fünf Sinne haben, und dennoch den baarsten Unsinn schreiben und allen Ernstes für Weisheit ausgeben könne. Allein in solchen Fällen verleugnet eben das Resultat seine Abstammung nicht; man sieht es demselben (wie z. B. der eben angeführten Stelle) alsdann sogleich an, dass es sinnlos sey. Den Evv. sieht man nichts dgl. an; sie sind so hübsch nüchtern und klar, dass es ganz so aussieht, als wären sie von Leuten verabfasst, welche bei ganz klarem Bewusstseyn waren [4]. —

---

4) Schon an der genannten Stelle (§. 6, Anm. 12) haben wir bemerkt, dass B. B. jene Möglichkeit, dass die Evsten ungeschehenes für geschehen hielten, jedesmal wieder auf andere Weise explicirt. Der Leser mag sich

Die B. B.'sche Hypothese leidet aber noch an einer anderen Schwierigkeit. Bei aller Reflexionsthätigkeit, welche Luk. und

---

nun eine dieser Explicationen wählen. — *Joh.* p. 19 heisst es: „Selbst „in den Berichten von Augenzeugen bilden sich unvermeidlich *Hypothe*-„*sen*, wenn die Substanz des Selbsterlebten, *die sich in der Wirklich*-„*keit durch viele einzelne zerstreuende Augenblicke durcharbeiten* „*muss*, und sich nicht immer zu Momenten erhebt, die die Totalität in „vollkommener Reinheit hervortreten lassen, zu solchen durchsichtigen „Augenblicken zusammengezogen werden soll. Der Augenzeuge *hält* sol-„che *selbstgebildete* Momente *für geschichtlich*, weil sie ihm die Ideen, „die er in der *Zerstreuung* ihrer einzelnen Erscheinungen erlebt hat, „wiederspiegeln, und er betrachtet sie mit demselben Glauben, wie der „spätere Geschichtschreiber seine Hypothesen." P. 39: „Tritt ein neues „Prinzip in der Speculation auf, so wirkt es in der Begeisterung so über-„mächtig, dass die *vernünftige* Macht des Empirischen und Geschichtli-„chen nicht immer rein und vollständig hervortreten kann." — Pag. 60: „Konnte nicht auch ein Augenzeuge unwillkührlich dazu gebracht werden, „nach einem *späteren Standpunkte* seines Bewusstseyns Erlebtes umzu-„bilden?" — Für alle drei Sätze liefert uns B. B. selbst die schlagend-sten Beispiele. Ueber seine *Zerstreutheit* vgl. oben §. 41, Anm. 9; fer-ner pag. 375 u. a. *Dass die Speculation alle Vernunft austreibe*, ersehen wir aus der oben angeführten Stelle (*Syn.* I, 25) am allerbesten. Dass endlich Jemand nach einem *späteren Standpunkte* nicht allein Er-lebtes sondern sogar Selbstgeschriebenes umbilden könne, davon haben wir ein höchst ergötzliches Beispiel: *Syn.* I, 388 f. In seinem *Joh.* hatte nämlich B. B. sich stets auf die Synopt., als auf diejenigen beru-fen, welche die Reden Jesu „in ihrer Ursprünglichkeit" überlieferten. Als er aber seine *Syn.* schrieb, fand er es der Mode und dem buchhändleri-schen Interesse angemessener, in der absoluten Destruktion ein Exempel zu statuiren, und auch von den Synopt. keine Sylbe als geschichtlich gelten zu lassen. Diesen krassen Widerspruch erkennt er nun keineswegs an, lindert ihn aber auch nicht mit dem Zugeständniss, er habe seitdem seine Ansicht geändert, sondern er giebt sich den Schein, als habe er schon wie er den *Joh.* schrieb, diese Ansicht gehegt, und habe die-selbe damals absichtlich nicht aussprechen *wollen!* „Wir liessen noch „den Schein bestehen, dass wir in der synopt. Darstellung die Reden „Jesu in ihrer geschichtlichen Ursprünglichkeit besitzen, und wir *mussten* „diesen Schein noch bestehen lassen, da erst die spätere Untersuchung „uns zeigen konnte, *in welchem Sinne jene Kategorie des Ursprüng*-„*lichen zu fassen sey*" (!) „Der Gegensatz ist jetzt ein vernünftiger „geworden." — Das ist der Mensch, der die Theologie über den Haufen werfen will! — Man sieht hier die alte Wahrheit bestätigt, dass ein jeder dasjenige bei Anderen voraussetzt, was in ihm selbst ist. Weil B. B. *sich nicht schämt*, eine spätere Ansicht als eine bereits früher

Mt., und namentlich der letztere, beim Abschreiben oder Kombiniren aufwendete, lassen sich nach B. B. die hiebei entstehenden Divergenzen doch nur durch die Annahme der *krassesten Dummheit von Seite der Evsten* erklären! Wir führen einige konkrete Beispiele an.

Syn. I, 142 ff. *Entstehung des Berichtes des Mt. über Joh. d. T.* „Mk. berichtet, Joh. habe in der Wüste getauft; mit der Schaar „der Andern sey auch Jesus gekommen und nachdem er die Taufe „empfangen, vom Geist in die Wüste getrieben worden. Hier ist „also der Widerspruch, dass Jesus aus der Wüste in die Wüste „geführt wird; aber die Härte, dass eine bestimmte Wüste, die „den Jordan nicht berührt, als die erste Lokalität genannt wird, „ist doch nicht vorhanden.“ Jenen Bericht des Mk. las Mt. und „es war für den reflektirenden (!) Mt. genug, um durch den „Schluss: also war es die Wüste Judäa, wo der Täufer sich auf„hielt, in seinen Bericht eine totale Verwirrung zu bringen.“ Nämlich „er sagt v. 2, dass der Täufer in der Wüste Judäa's „predigte.“ Nun „denkt er sich die Sache keineswegs so, als „habe der Täufer die Wüste *verlassen*, und sich nach den Ufern „des Jordan *begeben*“, sondern *„in demselben Augenblicke, wie er sich „den Täufer in der Wüste Juda dachte* (v. 4), *denkt er sich ihn an den „Ufern des Jordan.* Kurz, er hat seine erste Angabe *bald genug ver„gessen“!!!* „Er hat sich ihrer auch nachher noch nicht wieder „erinnert, wenn er sagt, dass Jesus vom Geist in die Wüste ge„führt wurde.“ — Offenbar, war *der* Matthäus, welcher v. 5 *vergessen* hatte, was er v. 2—4 geschrieben, ein — — Verrückter, und man muss sich nur wundern, wie er dennoch ein Buch schreiben konnte, welches die Leute 1700 Jahre lang für gescheut halten konnten! Aber wahrscheinlich waren diese Leute auch verrückt, und sind es noch, bis auf Einen — auf Einen — der — (vgl. oben pag. 252) — seine Geographie von Palästina nicht gelernt hat! Es kömmt aber in Irrenhäusern öfter vor, dass einer alle Welt für närrisch und sich allein für gescheut hält.

In ähnlicher Weise muss Luk. verrückt gewesen seyn, wenn er (*Syn.* I, 185) das, was er selbst cap. 1 geschrieben hatte, *rein vergass*, und Jesum erst bei der Taufe mit Joh. d. T. zusammentreffen liess.

Noch ein eklatantes Beispiel der Art findet sich *Syn.* II, 189.

---

gehegte zu erheucheln, so meint er, werden die Evsten auch wohl fähig gewesen seyn, spätere Phantasieen als ursprüngliche Erlebnisse darzustellen!

Mt. las in *Mk.* 6, 29 f. nach der *Angst des Herodes* von der *Rückkehr der Jünger.* Er selbst aber hatte keine *Abreise* der Jünger berichtet. Da „*war er sehr verlegen*, als er an diese Stelle des Urevan„gelium kam; er hatte die Abreise der Jünger nicht berichtet, er „hatte sie nicht berichten können; hier liest er aber dennoch von „einer Ankunft der Jünger — was war also zu thun? *Er hat sich* „*nicht lange besonnen*, konnte sich nicht einmal besinnen; denn in „seiner Verlegenheit *konnte er nicht einmal den Bericht scharf in's* „*Auge fassen;* die Elemente desselben — dass von Jüngern die „Rede ist, von dem Empfang einer Botschaft, von einer Ankunft „bei Jesus, von der Abstattung eines Berichts, das alles floss „ihm zusammen und so kommen nun die Jünger des Täufers, von „denen so eben die Rede war, nachdem sie ihrem Meister die „letzte Ehre erwiesen hatten, zu Jesus, melden ihm, was zu mel„den war, und dieser zieht sich in die Einsamkeit zurück." Hier erscheint uns allerdings jemand, der in *Verlegenheit* ist (wie er geschwind die Perikope verunglimpfen soll) und sich *nicht lange besinnt* (wie gewöhnlich), ja *nicht einmal den Bericht scharf in's Auge fasst* (sodass er gesehen hätte, dsas die Botschaft der Apostel von der Angst des Herodes bei Mk. etwas ganz anderes sey, als die der Johannisjünger von der Enthauptung des Täufers bei Mt.), sondern dem alles *zusammenfliesst.* Nur heisst dieser Jemand mit seinem Vornamen nicht Matthäus, sondern Bruno.

Wie sehr empfiehlt sich also auch von dieser Seite eine Hypothese, welche sich genöthigt sieht, bei den Verfassern unserer Evv. eine solch stupente Dummheit anzunehmen!

Weiteres haben wir zur Widerlegung dieser Hypothese nicht zu sagen nöthig. Sie empfiehlt sich ja selbst genugsam durch Form, wie durch Inhalt. Jedenfalls wird sie unter allen die *unschuldigste* bleiben, und noch manche Leser wird es erheitern zu sehen, welche Helden auf der Seite der Negative stehen, und welcher *ridiculus mus* am Ende aus dem Pomp und Schwall der enormsten Prätension und Aufblähung hervorgehe. Die Sache hat aber freilich auch eine sehr ernste Seite. Abgesehen, dass die Petulanz dieses Angriffes auf die Evv. manchen Schwachen ärgern, manchen Böswilligen zu eigener grösserer Frechheit verlocken möchte; abgesehen davon, dass es ein Skandalon für die Kirche bleibt, dass das Erscheinen solch einer Schrift möglich war, so bleibt es jedenfalls grauenerregend, einen Mann, der besseres erwarten liess, an einem Punkte angekommen zu sehen, wo ihm wirklich schon die vernünftige Besinnung zu schwinden beginnt, wo wirklich schon die tobende Leidenschaft die Stelle

ruhiger Gründe ersetzt, wo armselige Ignoranz mit wilden Invektiven wechselt, und einer ganzen Welt gegenüber eine Selbstgenügsamkeit und Selbstanpreissung sich breit macht, welche jeder auf den ersten Blick ihrer Absurdität wegen für Scherz hält, und wovon es sich hinterher herausstellt, dass sie dennoch ernstlich gemeint war!

Bis jetzt, sehen wir, ist es den Herren gar schlecht gelungen, unter der Voraussetzung der Unwirklichkeit der *ev. Geschichte* die Entstehung der *ev. Schriften* erklärlich zu machen. Es will sich kein Weg ausfindig machen lassen, wie der in den Evv. enthaltene Geschichtsstoff entstanden seyn könnte. Gegen die Annahme, dass dieser Stoff sich frei aus einer herrschenden Messiasidee entsponnen habe, spricht der Umstand, dass die Messiasidee, welche einen wunderthätigen Jesus schuf, sich der Anerkennung des histor. wunderlosen Jesus um so mehr widersetzen musste. Die Annahme, dass jener Stoff sich an wirkliche auffallende, übernatürliche Thaten Jesu anknüpfte, giebt einige Möglichkeit des Wunders schon selbst zu, verfällt also in die grösste Inkonsequenz. Alle Annahmen aber, wonach Jesus keine Wunder gethan haben sollte, und die (traditionelle oder schriftliche) Kunde, dass er Wunder gethan, dennoch sich allgemein in der Kirche verbreitet habe, scheitern an dem sittlichen Charakter der ersten christl. Gemeinden, welcher an Betrug zu denken nicht erlaubt; ohne Betrug aber konnten soviele Tausende nicht so getäuscht werden; man müsste ja annehmen, dass in jenen Zeiten die Leute noch nicht mit dem begabt gewesen wären, was man heutzutage *gesunden Menschenverstand* nennt, eine Annahme, die selbst einen Mangel desselben voraussetzt!

Anm. Der neue Hypothesenbau von Baur findet seine Widerlegung anderweitig, namentlich §. 125, 126, 138, 145—147.

Zweites Kapitel.

Die sichern historischen Data über die ev. Geschichte.

A. Data über die Erwartung eines Messias.

---

§. 119.

Bauer's Angriff auf die Messiashoffnung.

Die Voraussetzung B. B.'s, dass es zu Jesu Zeit noch gar keine Messiashoffnung unter den Juden gegeben habe, ist nun zu prüfen, und die *sicheren historischen Data*, welche für das Vorhandenseyn jener Hoffnung sprechen, zu sammeln. — B. B. geht in seiner Abhandlung über diesen Gegenstand (*Syn.* I, p. 391 ff.) sogleich von einer Konfusion aus, indem er selbst nicht recht weiss, was er eigentlich beweisen will. Pag. 392 stellt er als Frage auf: „ob die Anschauung des Messias schon vor der Zeit „Jesu *Reflexionsbegriff* geworden und als solcher zur Herrschaft „gelangt sey.“ Was er unter einem Reflexionsbegriff verstehe, sagt er uns pag. 394 und 404 f. Er versteht darunter ein *ausgebildetes „Dogma“ vom Messias*, in Betreff dessen das ganze Volk Israel bereits bis zu einem solchen Grade von Klarheit und Einheit gelangt wäre, dass man über „die einzelnen Stellen, welche „messianisch gefasst werden konnten und sollten“ einstimmig und im reinen war; er versteht darunter eine „messianische Dogmatik „oder Christologie“, welche so fest gewesen wäre, dass kein Schriftsteller nöthig hatte, auf das a. T. selbst zurückzugehen, sondern es genügte, sich auf die „Christologie“ zu berufen. Da nun aber — so sagt er uns p. 405 — die Evsten sich nicht auf „die Christologie“ sondern immer nur auf einzelne messianische Stellen des a. T. berufen, so muss es zu ihrer Zeit keine solche „Dogmatik“ gegeben haben. Wer gäbe ihm das nicht zu? Oder

wo hat jemand in der Welt einen solchen Unsinn, wie das Daseyn einer solchen Dogmatik behauptet? Die Mühe, diese selbsterfundene Chimäre zu widerlegen, hätte sich B. B. also ersparen können. Er hat es nicht gethan; er hat die Nullität jener „Christologie“, jenes „Reflexionsbegriffes“ bewiesen; aber plötzlich macht er einen Seitensprung, und redet (pag. 393) von einem Beweise, dass vor Jesu „der Gedanke des Messias“ noch nicht vorhanden gewesen sey. Also eine dunkle, unbestimmte, vielgestaltige Hoffnung auf einen Retter, welchen man sich bald mehr politisch, bald mehr prophetisch, welchen man sich bald in dieser, bald in jener Stelle geweissagt dachte, den man sich aber doch als *Eine bestimmte Person* vorstellte — diese *Hoffnung* ist einerlei mit jener *christologischen Dogmatik?* Und die Widerlegung der letzteren widerlegt auch schon die erstere? —!

B. B. geht nun so zu Werke. Er zeigt uns, dass weder in den LXX., noch in den Apokryphen, noch in der Zeit nach Daniel, noch in Philo, noch bei den Pharisäern und Sadducäern, noch im n. Test. eine Spur von Messiashoffnung sich finde. Dass sich im Buche Henoch, im Onkelos und im Jonathan ben Usiel eine ausgebildete Messiasidee finde, gesteht er zu, setzt aber nicht allein den Henoch, sondern auch die beiden Targumim in eine sehr späte Zeit, letztere nämlich in das 4te Jahrh. nach Christo, sodass auch sie für das Vorhandenseyn einer Messiashoffnung zu Jesu Zeiten nichts beweisen.

Soweit verhält er sich *negativ.* Nun liegt aber die Frage nahe, wie denn die Juden, wenn sie zu Jesu Zeit noch keine Messiasidee hatten, nachmals dazu gekommen seyn sollten. Auf diese Frage lesen wir die positive Antwort p. 407 ff., dass nämlich erst Jesus die Messiasidee (*das soll nach B. B. pag.* 409 *heissen:* die Idee „der Auflösung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch“!) aus sich entwickelte, die christliche Gemeinde diese Idee hierauf in Bildern verarbeitete, und diese Bilder auch im n. T. zu finden glaubte (pag. 393), und dass nun erst die von den Christen ausgearbeitete Messiasidee von den Juden hinübergenommen ward (wahrscheinlich aus Freundschaft?).

Wir werden in der Beurtheilung dieser sogen. Abhandlung unserem Grundsatze gemäss nicht den Einwürfen des Gegners folgen, sondern unseren eigenen positiven Weg gehen, nämlich das Daseyn einer Messiashoffnung sowohl in der Zeit vor Christo (der Zeit der Makkabäer) als nach Christo (in dem Targumim) als endlich zur Zeit Christi selbst (bei Josephus und im neuen Testamente) zu beweisen. — Die *Genesis* dieser Hoffnung in der

Entwicklung der alttest. Offenbarung und Weissagung nachzuweisen, würde ein Buch für sich allein erfordern, und gehört so wenig hieher, als die (mehr exegetisch dogmatische als kritische) Untersuchung, ob die n. t. Autoren sich auf die proph. Stellen des a. T., welche sie citiren, mit Recht oder Unrecht berufen haben.

§. 120.

Die Messiashoffnung in der Zeit vor und nach Christo.

B. B. versichert uns (396): „der Verfasser des ersten Buches „der Makkabäer weiss Nichts von einem Messias; nur das weiss „er, dass seiner Zeit *die prophetischen Offenbarungen* fehlen, welche „früheren Zeiten zu Theil geworden waren, und nur die Wieder-„kehr derselben, nichts weiter, hofft er von der Zukunft.“ In den ersten beiden von B. B. angeführten Stellen (1 Makk. 4, 46; 9, 27) liegt allerdings, dass man damals schon seit langer Zeit keine Propheten mehr hatte. Dass man aber von der Zukunft nichts als die Wiederkehr derselben erwartet habe, ist nicht wahr. In der dritten Stelle (1 Makk. 14, 41) heisst es vielmehr: Das jüdische Volk und ihre Priester beschlossen, dass Simon ihr Fürst und Hohepriester seyn sollte solange, bis ihnen Gott *einen zuverlässigen Propheten* (πιςὸς προφήτης) erweckte. Dass hiemit ein Prophet gemeint sey, welcher statt des Simon einen *göttlich autorisirten Herrscher* einsetzen sollte (ohne Zweifel dachte man an den Deut. 18 verheissenen Propheten) ist klar. Man hoffte die *verheissene Wiederaufrichtung des theokratischen Königthums* als ganz nahe. Diese war aber eben das *mess. Reich.* — Dass nun in dieser Stelle eben nur von dem *Propheten* und nicht sogleich von dem Messias (dem Könige) die Rede ist, beweist *gar nichts* gegen das Vorhandenseyn einer Messiashoffnung. Ein Prophet sollte ja nach Jes. 40 und Maleachi 4, 5 der schlüsslichen Errettung vorangehen. So *konnten* die Israeliten ihn *eben als Vorläufer des Königs* zunächst erwarten. Sie *konnten* das aber nicht nur; *sie haben es auch wirklich gethan.* Was sollte denn der πιςὸς προφήτης? Ihnen anstatt des Simon — *einen anderen Herrscher anzeigen!* Ja ist es irgend denkbar, dass die an ihren Propheten so fest hängenden Makkabäer [1]) jenen πιςὸς προφήτης *ohne Rücksicht auf Jesai und Mal.*, also anders, denn als nahen Vorläufer des vollen Heiles, erwartet haben sollten?

---

1) Vgl. hiemit auch *Sir.* 48, 10.

Dazu hat Bleek (S. 48 f.) mit Recht aufmerksam gemacht auf eine aus der Zeit des *Ant Epiph.* stammende Stelle in den *Orac. Sib.* III, 590 ff., deren Inhalt er in der *theol. Zeitschr. von Schleiermacher, De Wette und Lücke* I, S. 232 ff. näher dargestellt hat. Nach den verheerenden Kriegsthaten der Römer, heisst es dort, werde „Gott von der Sonne einen König senden, der die „ganze Erde von Krieg befreien und nach dem Gebot Gottes „einige tödten, mit andern durch festen Bund sich vereinigen „wird.“ Die Heiden werden sich gegen ihn schaaren und Zion belagern, aber durch ein schweres Gericht vernichtet werden; die Kinder Gottes werden in seinem Tempel wohnen.

So sehen wir also, wie im Verlaufe der a. t. Schriften und der makkab. Zeit allerdings eine ganz bestimmte Erwartung *einer bestimmten Messias-Person* sich stets klarer entwickelte. Wir könnten von hier sogleich zu den n. t. Schriften übergehen. Wir würden dann die Art der Messiashoffnung, wie sie in den Evv. ganz absichtslos und unverfänglich hie und da bei einzelnen Gelegenheiten zu Tage kömmt, vollkommen übereinstimmend finden mit den im a. T. vorhandenen Momenten jener Idee. Wie im a. T. ein *König aus Davids Geschlecht* als eigentlicher Retter dargestellt war, neben welchem aber auch noch ein Prophet (Deut.) ein Elias (Mal.) ein Knecht Gottes erschien, und wie die Identität dieser verschiedenen Personen mit dem Messias nur von dem geistlichen Auge derer *geahnt* werden konnte, welche, selbst nach himmlischem, nicht irdischem Troste verlangend, Leiden und Niedrigkeit für nicht unvereinbar mit der Messiaswürde hielten, wie dagegen jene Identität der grossen Masse verschlossen bleiben musste, so finden wir wirklich, dass das Volk, wie es im n. T. geschildert wird, „den Propheten“ (man dachte sich den Jeremias) und „den Elias“ von dem „Sohn Davids“ unterschied (Joh. 1, 20; Mt. 16, 14 u. s. w.). Nachdem Johannes d. T. sich den Propheten genannt hatte, der vor dem Herrn hergehen müsse, hielt das Volk Jesum für den Davidssohn selbst. Dass es unter dem Davidssohn, dem Messias, einen politischen König verstand, erhellt aus Vorfällen wie Joh. 6, 15; Mt. 21 u. par. und die Art, wie Jesus sich der niedrigeren Volksklassen annahm (z. B. Mt. 20, 31) bestätigte diese nur in ihrer freudigen Gewissheit, an ihm den rechten Helfer und König gefunden zu haben. Und so hatte Jesus stets nöthig, Aufsehen zu vermeiden, damit nicht das Volk seine falsche, politische Messiasidee in seine richtige Ueberzeugung, dass Jesus der Messias sey, hineinmische, und durch politische Umwälzung sein Werk störe. Ebenhiedurch

konnte es nun geschehen, dass Viele in ihm noch nicht den Messias selbst, sondern den wiedererstandenen Täufer oder „den Propheten" zu sehen glaubten (Mt. 16, 14) besonders mochte dies bei Leuten aus vornehmeren oder vornehm sich dünkenden Klassen der Fall seyn, die an Jesu Armuth Anstoss nahmen. Aus Joh. 16, 14 vgl. mit v. 15 sehen wir ja auch, wie *unklar* die Vorstellungen über die Identität „des Propheten" mit dem „Messias" waren. Denn hier scheint das Volk jene Identität vorausgesetzt, oder doch von der Meinung, Jesus sey „der Prophet", rasch und leicht zu der, dass er der Messias sey, übergegangen zu seyn. Das *Synedrium* unterscheidet (*Joh.* 1, 20) den „Messias", den „προφήτης" (*Deut.* 18), und den „Elias" (*Jes.* 40; *Mal.* 45); *Philippus* dagegen erkennt (*Joh.* 1, 44) die Identität des *Deut.* 18 verheissenen Propheten mit dem Messias. — Die *Gottheit* aber des Messias, so deutlich sie Jes. 9, 6 (vgl. 10, 21) und Mich. 5, 1 [2]) geweissagt war, blieb den *Juden* fremd; sie dachten sich den Messias als einen *Menschen*. Υἱὸς τοῦ θεοῦ war, wie schon Olshausen gründlich gezeigt hat, kein Epitheton des Messias im Munde der Juden. Vgl. Matth. 22, 42 f.; Joh. 10, 33; Matth. 26, 63 [3]); Luk. 22, 70. Es war gerade das *Schiboleth* zwischen Jesu Anhängern und den Juden, dass die ersteren ihn Sohn Gottes nannten, welcher Ausdruck den letzteren unausweichlich eine Blasphemie zu enthalten schien (Mt. 6, 14; 16, 16; 26, 63; Mk. 14, 61; Joh. 6, 69; 11, 27; 20, 31; vgl. 9, 35; 1, 50.) Nur die Dämonen kennen ihn als den *υἱὸς τ. θ.;* (Mt. 8, 21; Luk. 4, 41; Mt. 4, 3 u. s. w.) dem Täufer aber wird die Gottheit Christi *geoffenbart* (Joh. 1), und Nathanael *ahnt* dieselbe (Joh. 1, 50.) Der im n. T. gelegentlich und unabsichtlich geschilderte Zustand entsprach also genau den Entwicklungskeimen, welche im a. T. bereits vorlagen. Was dort noch un-

---

2) „Der, dessen Ausgänge von jeher gewesen sind" ist der, der von den Tagen der Vorzeit ausgezogen ist, sein Volk aus Aegypten zu führen, Jehovah.

3) Die Meinung des Hohenpriesters könnte eine doppelte seyn. a) Er könnte „Sohn Gottes" im Sinn eines *epitheton naturale* des Messias brauchen, und die Gotteslästerung nur darin finden, dass Jesus sich für den Messias erkläre. b) Er kann, wie das aus V. 64 schon ohnehin das wahrscheinlichere ist, die Gotteslästerung darin finden, dass Jesus sich nicht bloss für den Messias, sondern überdies für den Sohn Gottes erklärt. V. 63 ist dann Suggestivfrage. — Für b entscheidet *α*) dass man auf die Aussage Jesu, er sey der verheissene Davidssohn, der Messias, keine *Anklage* zu begründen gewagt hatte. *β*) Die Stellen Mt. 22, 42; Joh. 10, 33.

bestimmt gelassen war, war es auch hier. An eine Str.'sche Messiasidee ist nicht zu denken; die Erwartung *Einer* Messias-Person war aber vorhanden.

Wir wollen jedoch, wie gesagt, hierauf noch kein Gewicht legen. Wir wollen vielmehr von der makkabäischen Zeit einen Sprung machen auf die Art des jüdischen Messiasbegriffes, wie er in den Jahrhunderten nach Christo namentlich in den *Targumim* auftritt, um zu sehen, ob, wie B. B. meint, die daselbst sich findende ausgebildete Messiasidee von den Christen erfunden und erst nach erfolgter Ausbildung zu den Juden übergegangen seyn könne. —

1. Als die ältesten unter den auf uns gekommenen *Targumim* erweisen sich, von allen äusseren Zeugnissen der Gemara abgesehen, rein aus inneren Gründen: *Onkelos* über den Pentateuch, und *Jonathan* über die Propheten. Onkelos zeichnet sich aus durch reinen, dem Stil Esra's und Daniels fast gleichen Stil, durch Wörtlichkeit der Uebersetzung und durch völlige Freiheit von den Fabeln und Zusätzen, womit die übrigen Targumim überladen sind. Von den wichtigsten Stellen, in denen sich bei ihm ein fixer Messiasbegriff ausspricht, wollen wir nur folgende anführen: zu Num. 24, 17: *„Quando surget rex ex Israel et ungetur* Messias *ex Israel."* Zu Gen. 49, 10: עד דייתי מלכא משיחא דדיליה היא מלכותא.

Noch ausgebildeter, aber bereits auch verzerrter erscheint die Messiaserwartung im *Jonathan ben Usiel.* Hier tritt der Messias schlechterdings als ein weltlicher König, kämpfend und siegend, auf; viele Stellen des a. T., *selbst diejenigen, in welchen der Erlöser nicht als Messias, sondern als leidender Knecht Gottes geschildert ist*, bezieht Jonathan geradezu auf den Messias, giebt sich aber alsdann die grösste Mühe, alle Prädicate des Leidens zu elidiren, dem Messias nur die der Herrlichkeit zuzuschreiben, die des Leidens aber auf das Volk Israel oder die Heiden zu beziehen. Hier sehen wir, (ganz abgesehen von den äusseren Nachrichten über Jonathans Alter) dass zu der Zeit, als das Streben eintrat, die Beziehung von Jes. 11 auf *Jesus* unmöglich zu machen, bereits die Beziehung der Stelle auf den *Messias* sehr fest gestanden haben müsse. Sonst würde man ja in der gegen die Christen polemischen Deutung sich die Arbeit sehr haben erleichtern können. Man durfte ja nur sagen: „dieser leidende Knecht Gottes ist „nicht der Messias." Liess man die Beziehung auf den Messias *fallen*, so hatte man nicht nöthig, alle einzelnen Züge in der Schilderung desselben mühsam zu *verdrehen*. So aber, wie wir

die Sache vorfinden, stand sie ganz anders. Die Juden gaben sich wirklich die Mühe, alle Jes. 53 vom Knecht Gottes ausgesagten Züge des Leidens künstlich wegzuschaffen, und dachten nicht daran, die ganze Stelle *un-messianisch* zu erklären. Ein Beweis, dass zur Zeit des Beginnens einer polemischen Beziehung zwischen Juden und Christen Jes. 40 ff. von den ersteren schon messianisch erklärt wurde.

2. Dass in den *späteren Targumim* die Messiasidee allgemein herrsche, ist unbezweifelt. Der *Targ. Hieros.* paraphrasirt die Stelle *Gen.* 49, 10 wörtlich, wie Onkelos. V. 11 übersetzt derselbe und *Pseudojonathan: Quam pulcher est rex Messiae, qui surrecturus est e domo Judae.* Ein Targum paraphrasirt *Coheleth* 7, 25: רן יום דייתי מלכא משיחא, ein anderer 1 *Reg.* 4, 33 בעלמא הדין ובעלמא דאתי המשיחא. *Pseudojonathan* vollends übersetzt *Ex.* 17, 16: (אלהיב) ישיצי עמלק יתהון לחלתי דריא מדרא דעלמא דין ומדרא דמשיחא ומדרא דעלמא דאתי *Ex.* 40, 11: *Et sanctificabis ipsam propter Josuam servum tuum, doctorem synedrii populi tui, cujus manu dividenda est terra Israelis, et Messiam filium Ephraim* [2]), *qui ex eo proditurus est, cujus opera vincet domus Israel Gog una cum foederatis ejus in fine dierum.* Zu Deut. 30, 4: *Si fuerint dispersiones vestrae in fines coelorum, inde congregabit vos* Verbum Jehovae (מימרא דיי) *per manus* Eliae sacerdotis magni *et inde adducet vos per manum* regis Messiae. Zu Gen. 49, 1: *Postquam manifestata est illi gloria divinae majestatis, finis, quo venturus erat* rex Messias *absconditus fuit ab eo.* Zu Ex. 40, 9: *Et sanctificabis ipsum propter coronam regni domus Juda et* regis Messiae, *qui futuro tempore redemturus est Israel in fine dierum.* U. s. w. U. s. w.

3. So entsteht nun die wichtige Frage nach dem Alter des *Onkelos* und des *Jonathan ben Usiel.* Die Nachrichten des Talmud über beide sind sehr unsicher und schwankend, und verlaufen sich in's Fabelhafte. Onkelos wird (vgl. Eichhorn Einl. in's a. T. I, cap. 3, §. 222) in der babyl. Gemara viermal erwähnt, a) als Zeitgenosse Gamaliels, b) als Sohn des Kalonymos zur Zeit Hadrians, c) als Proselyt, d) als Proselyt und Targumist des Pentateuch. Die Kritiker (besonders Eichhorn und B. B.) fragen nun mit Recht, was wahrscheinlicher sey, dass der Tal-

2) Polemik gegen die Christen. Vergl. einen Targ. zu *Cant.* 4, 5: *Duo salvatores tui, salvaturi te, Messias filius David et Messias filius Ephraim, similes sunt Mosi et Aaroni.* Ebenso zu 7, 3. Auf alle Weise suchte man der Nothwendigkeit, in Jesu den Messias anzuerkennen, los zu werden. Dagegen der Messiasbegriff an sich selbst stand fest.

mud einen gefeierten Namen aus älterer in jüngere, oder aus jüngerer in ältere Zeit versetze? welche Nachricht mithin zuverlässiger sey, die, welche den Onkelos in Gamaliels, oder vielmehr die, welche ihn in Hadrians Zeit versetze? — Allein der Nerv dieses Beweises *leidet* durch einen Umstand, womit Eichh. u. B. B. ihn vielmehr zu stützen glauben. Der jerusalemitische Talmud berichtet von dem griechisben Uebersetzer *Aquila* eine Anekdote bei seiner Bekehrung zum Judenthum, welche der babylonische von *Onkelos* berichtet, .Eichhorn schliesst nun zwar hieraus, Onkelos möge ein babyl. Jude gewesen seyn [3]), man werde aber bald nach seinem Tode in Babylon *vergessen haben* (!!), wer er gewesen, und so habe man, als man im jerus Talmud die Fabel von dem hohen Alter des *Aquila* las, bei der Namensähnlichkeit (ארנקלוס und עקילס) beide verwechselt, und im jerus. Talmud aufgenommen? [4]). Mit mehr Wahrscheinlichkeit folgern wir: Onkelos sey *kein* babyl. Jude, sondern überhaupt den Verfassern der babyl. Gemara *unbekannt* gewesen, und *deshalb* hätten sie ihn mit dem im jerus. Talmud vorkommenden *Aquila* verwechselt. Auch wir erkennen also die drei letzten Nachrichten der babyl. Gemara für fabelhaft an. Ob in der ersten, welche den *Onkelos* zum Zeitgenossen Gamaliels macht, sich nicht doch eine wahre Tradition erhalten habe, wollen wir nicht entscheiden. Wir begnügen uns zu bemerken, dass wie die talmudischen Nachrichten keine *sichre* Spur von einem früheren Alter des Onkelos (zur Zeit Gamaliels) enthalten, sie ebensowenig irgend etwas verlässiges von einem jüngeren Alter desselben berichten.

Hier haben also rein innere Gründe zu entscheiden. Die reine, der des Daniel fast vollkommen gleiche Sprache, die Ge-

---

3) Die besondern Gründe Eichhorn's hiefür sind nichtssagend. Der dem Daniel ähnliche Dialekt ist auch dem Palästinenser Esra ähnlich, und erklärt sich bei der Annahme hohen Alters ebensogut, als bei der Annahme babylonischen Ursprungs. Jüdische Fabeln einzumengen war nicht „Lieblingsgewohnheit der *paläst.* Juden" allein, sondern, wie die bab. Gemara beweist, auch der *babylonischen;* die Freiheit des Onkelos von solchen Fabeln spricht also nicht für babylonische Abfassung, sondern lediglich für hohes Alter. Dass *Origenes* und *Hieron.* den Onkelos nicht erwähnen, ist sehr begreiflich. Wozu sollten sie es thun? Sie hatten die auch von den Juden gebrauchten, ihnen weit geläufigeren LXX, woraus sie die Juden widerlegen konnten.

4) Vgl. hierüber Winer de Onkeloso, pag. 8 sq. Diese wichtige Schrift, worin Eichhorn so schlagend widerlegt ist, scheint B. B. gar nicht zu kennen.

nauigkeit der Uebersetzung, die Freiheit von allen Fabeln und Zusätzen und endlich die Unbefangenheit, womit einzelne Stellen messianisch gedeutet werden ohne alle Polemik gegen die Christen, sprechen nun allerdings dafür, dass der Targum schon *vor* oder *zu* Christi Zeit entstanden sey. Hiefür spricht denn auch das überaus hohe Ansehen, welches dieser Targum genoss. Er galt nicht, wie die übrigen, als ein *Commentar* zum a. T.; er galt recht eigentlich als *Uebersetzung* und als *heiliges Buch* selbst, wie man denn auch über ihn, ebenso wie über den hebr. Text des a. T., eine *Masora* verfertigte (Eichh. §. 225 a.)

Eichhorn leugnet (§. 213) den Satz, dass nach dem Verlöschen der hebr. Sprache eine ostaramäische Uebersetzung nothwendig gewesen sey. Denn man habe ja die LXX gehabt und allgemein gebraucht. Die Beweise, welche Eichh. (§. 166) hiefür beibringt, beziehen sich aber nur auf die Zeit Christi und des Josephus. Damals war allerdings (vgl. Hug. Einl. ins n. T. II. §. 10) die griechische Sprache allgemein verbreitet in Palästina. Ob sie dies auch schon früher gewesen? Ob die Juden sich so leicht zum Aufgeben der durch Daniel und Esra geheiligten ostaram. Sprache entschlossen? — So würden wir mit dem Onkelos am Ende in eine noch weit frühere Zeit, als die Christi, hinaufgewiesen [5]).

Endlich hat auch Gfrörer (Jahrh. d. H. p. 55 f.) Stellen beigebracht, welche allerdings beweisen, dass er *vor der Zerstörung Jerusalems* schrieb. Denn — seiner Gewohnheit entgegen vom hebr. Texte abweichend und Zusätze machend — lässt er den Jakob Gen. 49, 27 die Fortdauer des Tempeldienstes weissagen; ähnliches findet sich Deut. 33, 18 f., während der *Targ. Jerus.*, der

5) Die Entstehung der Targumim hat man sich ohne Zweifel folgendermassen zu denken. Als die Juden mehr und mehr das hebr. nicht mehr verstanden, wurde bei den Synagogenvorlesungen nöthig, das hebr. gelesene nachher zu interpretiren. Dies geschah anfangs gewiss nur mündlich; aber allmählich bildete sich eine stereotype Interpretationsweise, die man schriftlich fixirte, oder aber die *besten* Interpretationen der *berühmtesten* Rabbinen wurden aufgezeichnet als *Hülfsmittel* für die vulgären Vorleser. So erklärt sich a) wie es kommt, dass verschiedene Targumim theilweise wörtlich übereinstimmen, theilweise divergiren, b) wie es kommt, dass man anfangs nur die Interpretation, späterhin aber auch die Erklärungen und Erläuterungen notirte, sodass die beiden alten Targumim des Onkelos und Jonathan ben Usiel mehr des Ansehen von *Uebersetzungen*, die jüngeren mehr das von *Commentaren* (in Form von Periphrasen) haben

hier dem Onkelos wörtlich folgt, gerade jene Worte wiederum auslässt.

So lässt sich also ein hohes Alter des Onkelos mit ziemlicher Sicherheit darthun. Nichts schlimmer steht es mit Jonathan ben Usiel. Ueber ihn haben wir zwei Klassen von äusseren Nachrichten. Nach der einen war er ein Schüler Hillels, lebte also zur Zeit Christi, nach anderen Nachrichten lebte er schon zur Zeit Haggai, Sacharja und Maleachi, und diese diktirten ihm seine Paraphrase. Nach dem obigen Canon nun, dass es wahrscheinlicher sey, ein gefeierter Mann werde von der Sage aus späterer Zeit in eine frühere versetzt, als umgekehrt, erscheint uns die letztere Nachricht als verherrlichende Fabel, und die erstere allein als glaubwürdig.

Nun haben wir aber *bestimmte Beweise* für das Alter des Jonathan, Beweise, welche B. B. seiner Gewohnheit nach *ignorirt* hat. Mit Recht nämlich hat Gfrörer (Jahrh. d. H. 39 ff.) darauf aufmerksam gemacht, dass 1 Sam. 2 bei Jonathan der Hanna eine Weissagung in den Mund gelegt wird, welche von Sanherib an bis herab zum Untergang der Seleuciden alle Judäa betreffenden wichtigen Katastrophen aufzählt, und mit der Verheissung eines glücklichen Zustandes für Jesusalem abschliesst. Ein nach Jerusalems Zerstörung schreibender Paraphrast würde so nicht haben reden können; er würde, wollte er nicht geradezu mit dem Jammer Jerusalems schliessen, entweder diesen mit erwähnt haben, darnach aber noch eine neue Befreiung haben weissagen lassen, oder er würde überhaupt die Erwähnung der speciellen Schicksale seines Volkes vermieden haben. Bei Jer. 2, 3 und Ezech. 36, 38 bedient sich Jonathan, um die dort geweissagte Herrlichkeit Israels zu schildern, zweier Gleichnisse; er vergleicht die, die Israel Schaden thun, mit solchen, welche die Erstlingsfrüchte dem Tempel vorenthalten; Israel selbst vergleicht er mit einer festlich geschmückten Schaar, die zum Passah nach Jerusalem ziehe. Nach 70 p. C. würde sich ein Paraphrast weder des einen, noch des andern Gleichnisses bedient haben. Zu Hab. 3, 17 erwähnt Jonathan keine andere Schuld der Römer gegen die Juden, als die, dass sie den Census (קָסְרִמָא) eintreiben.

Hienach wird also das vorchristliche Alter auch des *Jonathan* oder wenigstens die Gleichzeitigkeit desselben mit Christo[6]) schwer

---

6) Für letztere spricht keineswegs die stillschweigende Polemik gegen den leidenden Messias Jes. 53. Die Beseitigung des leidenden Messias setzt

geleugnet werden können, und so hätten wir in *Onkelos* [1]) und *Jonathan* zwei bedeutende Dokumente dafür, dass man zur Zeit Jesu *eine bestimmte Messias-Person*, einen davidischen König und politischen Retter erwartet hat.

4. Aber selbst hievon wollen wir absehen. Halten wir uns nur an die in den *späteren* Targumim auftretende Messiasidee, und fragen wir: *Setzt diese voraus, dass das jüdische Volk schon vor der Trennung der Christen von den Juden eine Messiashoffnung haben musste?* oder *ist die Hypothese* B. B.'s *haltbar, dass die Juden den ganzen Begriff eines Messias erst von den Christen sollten herübergenommen haben?*

a) Hier verweisen wir als Vorspiel sogleich auf Einen Umstand. Zwar sehen wir, wie schon in *Ps.* 110 der *vollkommene König* in himmlischem Lichte, auf Gottes Thron erscheint: die erste Spur einer Ahnung, dass der Erlöser mehr als blosser Mensch seyn müsse. Auch Jes. 7—11 und Mich. 4—5 wird der verheissene zweite David auf merkwürdige Weise mit Jehovah identificirt, und auch im *Maleachi* fliesst die Ankunft des Bundes-

---

keine Polemik gegen Christen voraus, denn die Juden *hatten schon*, als Jesus auftrat, eine Messiasidee, der das Moment des Leidens fremd war. Um so bestimmter spricht für ersteres, das *vorchristliche Alter*, der Umstand, dass *Jonath.* Jes. 53, 14 von einem Bau des Tempels durch Herodes nichts gewusst, sondern dieser Bau von dem Messias erwartet wird. In der That konnte jenes Streben, die Züge des Leidens aus dem Messiasbilde hinwegzuschaffen, auch lediglich aus der politischen Färbung, welche die Messiasidee bei der Masse des Volkes hatte, hervorgehen. In jedem Falle beweist *Jonath.* zu Jes. 53, dass es zu Christi Zeit eine Messiashoffnung gab. a) Nimmt man an, Jonathan sey *nachchristlich*, so sehen wir hier (wie oben gezeigt wurde), dass man trotz dem Streben, keinen *leidenden* Messias aufzunehmen, dennoch die Stelle Jes. 53 *nicht anders, als messianisch zu deuten wagte*, dass also diese Deutung, deren Unterlassung so bequem gewesen wäre, schon sehr fest gestanden haben muss, als jenes polemische Streben aufkam. b) Nimmt man an, Jonathan sey schon vor dem 18ten Jahr Her. d. Gr. (vor dem Tempelbau) geschrieben, nun so ist ja ohnehin das Daseyn einer Messiashoffnung mit zugegeben, da eben in Jonathan eine solche sich bereits ziemlich ausgebildet vorfindet.

7) Hat schon *Jonathan* zu Christi Zeit so viele Fabeln und Zusätze, so spricht auch dies dafür, den von allem dgl. so sehr rein gehaltenen *Onkelos* in noch frühere Zeiten zu setzen. — Soll man sich überhaupt die Menge der Rabbiner in jenen Jahrhunderten ganz unbeschäftigt, oder lediglich mit Jurisprudenz und Gesetzesdeuterei beschäftigt denken? Das Uebersetzen der heil. Bücher in die geläufigste Sprache soll man wie Eis gemieden haben?

engels mit der Jehovah's selbst zusammen. Dennoch waren zu einer klaren Erkenntniss von der *Gottheit* des Messias keine Data vorhanden.

In der christlichen Gemeinde finden wir nun von Anfang an die bestimmteste Ansicht über die (metaphysische) Gottheit Christi. Vgl. Röm. 1, 4; 8, 32; 15, 6; 1 Cor. 1, 9; 10, 4; Phil. 2, 6 etc. etc., eine Ansicht, die wahrlich ihren Ursprung aus der Luft genommen haben muss, wenn sie ihn nicht in Vorfällen und Reden, wie Mt. 16, 16; Joh. 8, 53 und 58 hatte.

Anders bei den Juden. In *Sirach* und der *Weisheit* finden wir zuerst jene Theorie von dem *Worte* in Gott, was anfangs als die Gott immanente, persönlich noch nicht von ihm verschiedene Weisheit erscheint, die nur erst dichterisch personificirt wird. Diese Idee zieht sich nun in nachweisbarer Kette durch die Targumim fort. Noch ganz unpersönlich ist der מימרא דיי hie und da bei *Onkelos* (vgl. z. B. *Num.* 23, 21. *Verbum Jehovae adjuvat illos, et Schechinah regis illorum est inter eos*, wo Parallelisirung mit der Schechinah. Deut. 33, 27. במימריה אתעבד עלמא *per verbum ejus (Dei) creatus est mundus*, ganz wie Ps. 33, 6). Personificirt wird "er bereits Gen 3, 8: ושמעו ית קל מימרא דיי אלהים מתהלך בגנתא — — , hier wird der מימר also angeredet. Vgl. Gen. 20, 3: ואמר אדם מימר יה קל מימריך שמעית מן קדם יי לות אבימלך und Num. 23, 26 מימרא דיי אלההון ביניהון. Immer mehr als Person tritt das Wort Gottes auf in den späteren Targumim. Mit *Jonath.* Jes. 42, 1 (הא עבדי משיחא אקרביניה בחירי דאתרעי ביה מימרב) vgl. *Targ. Jerus.* Gen. 3, 22; wo das Wort Gottes redend auftritt, und sagt: הא אדם דבריח יחיה יחידי בגו עלמי היך מה דאנא יחידי בשמי מרומא, *Targ. Pseudojon.* Deut. 1, 29 f.: *Sermo Dei vestri, qui anteit vos, pugnabit pro vobis,* Gen. 28, 10 wo der מימר mit Gott sich unterredet. Auch zu dem *Messias* wurde das *Wort* in ein Verhältniss gesetzt (vgl. die Stelle *Jon.* Jes. 42, 1, ferner *Targ. Hieros.* Gen. 49, 18. *Non redemtionem Gideonis exspectat anima mea, quae est temporalis, nec redemtionem Simsonis, quae est redemtio terrae, sed redemtionem, quam dixisti per verbum tuum venturam esse populo tuo* (דאמרת במימרך למיתי לעמך בני ישראל) aber selbst in den jüngsten Targumim erscheint dies eben bloss als ein *Verhältniss,* nicht als eine *Einigung;* das Wort *regiert* den Messias; es wirkt *durch* ihn; nicht ist er selbst das Wort. Vgl. *Pseudojon.* zu Deut. 30, 4. *Si fuerint dispersiones vestrae in fines coelorum, inde congregabit vos Verbum Jehovae* per manus *Eliae — — et inde adducet vos* per manum *regis Messiae.*

Wir sehen also: die Ausbildung der jüdischen Messiasidee

ging von den Zeiten der Weisheit Salomonis an bis in die spätesten Zeiten *ihren eigenen Gang.* Die christliche Messiasidee wurde *nicht* herübergenommen, oder es müsste nur ein Stück derselben herübergenommen, das höchste an ihr aber bei Seite gelassen worden seyn.

b) Haben wir gesehen, dass in der *Wirklichkeit* eine Herübernahme der christlichen Messiasidee von Seite der Juden nicht stattgefunden habe, so fragen wir nun überhaupt nach der *Möglichkeit* einer solchen Herübernahme. Wir müssen nun die Ansicht B. B.'s, wie die Juden zu ihrer nachherigen targumistischen Messiasidee gekommen seyn sollten, darstellen, bitten aber sogleich im voraus den geneigten Leser, alle seine Denkkraft hübsch zusammenzunehmen; er wird sie brauchen können!

Bis zur Zeit der Kaiser Tiberius, Claudius, Nero herab erwarteten die Juden nichts weiter von der Zukunft, als „die Wie„derkehr der früheren prophetischen Offenbarungen" (p. 396) und dass (p. 398) der מימר דיי kommen, dem Volk „als Führer dienen", und einen „Kriegshelden" erwecken werde. Nun stand ein Mann auf, der, nichts weniger als ein Kriegsheld, nur „eine neue Anschauung" auf's Tapet brachte, die Anschauung nämlich, dass Gott und die Menschen verbunden werden sollten, und welcher zur Strafe für seine Anschauung — welche man also ohne Zweifel als eine gottlose betrachtete — den Kreuzestod starb (p. 409). Die Anhänger dieses Mannes, um ihrer gottlosen Anschauung willen von den Juden glühend gehasst und allenthalben verfolgt, sammelten sich in eine weit verbreitete Gemeinde, und hatten neue Anschauungen. Es kamen ihnen allerlei Bilder vor von dem, was Jesus gethan habe, und ob er gleich nichts von dem allen gethan *hatte,* meinten sie es doch. Auch suchten sie im a. T., und fanden nun in allen möglichen Prophetenstellen den Stifter ihrer Gemeinde geschildert, und alle diese Anschauungen sammelten und vereinigten sich ihnen zum Bilde des „Messias (pag. 393). — Jetzt möchte irgend ein Schwachkopf denken: Wenn die Juden so sahen und hörten, wie die Christen schon im a. T. einen „Messias" geweissagt fanden, so werden sie, die nie etwas dergleichen darin gefunden hatten, wohl alles aufgeboten haben, um diese Behauptung zu widerlegen, und nachzuweisen, wie alle jene a. t. Stellen ganz anders erklärt werden müssten, sie werden auch in der Folge sich gegen nichts so sehr gestemmt und gesperrt haben, als gegen eine Messiasidee; eher werden sie Stellen in Daniel, Micha und Sacharja, die dafür zu sprechen schienen, auf alle Weise verdreht haben. Aber nichts weniger

war der Fall! Die Juden machten es, wie kleine Buben, die auf ein Spielzeug anderer neidisch sind. „Haben die Christen einen Messiasbegriff" sprachen sie, „so wollen wir auch einen haben. Das ist etwas gar schönes!" Flugs erklärten sie selbst alle möglichen Stellen des a. T., auch solche, wo von einem Messias auch keine Spur war, messianisch; nur darin unterschieden sie sich von den Christen, dass ihr Messias noch viel prächtiger seyn sollte, und nicht leiden dürfen. Ei, meint der im Denken noch ungeübte Leser, so werden sie wohl Stellen, wie *Jes.* 40 ff., wo weder der Name *Messias*, noch der *Sohn Davids*, vorkam, auf ihren Messias zu beziehen sich wohl gehütet haben? Nichts weniger, antwortet unser denkkräftiger Kritikus; gerade diese Stellen bezogen sie mit aller Gewalt auf den Messias, nur um hernach das Vergnügen zu haben, jeden einzelnen Zug in denselben wiederum mit aller Gewalt künstlich umzudrehen und umzudeuten.

Was denkt nun der bescheidene Leser? — Entweder, denkt er, fehlt *mir's* an Verstand, oder - - Doch wir unterbrechen ihn mit dem kurzen Summarium, dass seitdem die Schreibekunst erfunden ist, ein solcher Nonsense, wie der von B. B. aufgestellte, noch nicht zu Papier gebracht worden sey. Hatten die Juden zu Jesu Zeit noch keine Erwartung einer bestimmten Messiasperson, so gehörte diese Erwartung zu den dogmatischen Differenzpunkten zwischen ihnen und den Christen; solche Punkte aber nimmt man nicht herüber, sondern sucht sie im Gegentheil auch dem Widerpart abzustreiten. Da dies nun nicht geschehen ist, da wir vielmehr die Juden ihre Erwartung einer bestimmten Messiasperson mit den Christen theilen und sie nur über die Attribute dieses Messias von ihnen abweichen sehen, so folgt, dass die Erwartung einer bestimmten Messiasperson vor der Trennung beider schon vorhanden gewesen seyn müsse.

So setzt auch die Messiashoffnung der Juden in den Zeiten *nach* Christo eine frühere Messiashoffnung voraus. *Onkelos* aber und *Jonathan* sind, wie wir sahen, aller Wahrscheinlichkeit nach bereits Dokumente aus der Zeit Christi selbst.

§. 121.

Die Messiashoffnung zur Zeit Christi.

„Wir haben aber noch andere Dokumente, deren Alter nicht wahrscheinlich, sondern gewiss ist. Auf *Philo* freilich dürfen wir uns nicht berufen; das hat uns B. B. (398) verwehrt. „Einmal zwar spricht er (Philo) nach Num. 24, 7, LXX, von einem Manne,

der als Feldherr und Krieger aufstehen und grosse Völker besiegen wird." (*De praem.* Opp. II, 423). Aber, fährt B. B. fort, „einmal! was heisst das bei einem Schriftsteller, der so schreib„selig ist, wie er." Wir denken, wer Einmal eine Hoffnung ausspricht, der spricht sie eben doch aus; man wird vielleicht nicht beweisen können, dass eine solche nur einmal ausgesprochene Hoffnung sein ganzes Leben erfüllt und durchdrungen habe; dass aber eine solche Hoffnung darum, weil sie nur Einmal ausgesprochen wurde, gar nicht existirt habe, wird man wahrlich noch schwerer beweisen können! Jene Hoffnung aber eines aus Israel kommenden Siegers — was ist sie anders, als die gewöhnliche politische Messiasidee der Juden? Aber, fährt B. B. fort, „dies einemal gebraucht er Worte der h. Schrift, ja er bemerkt „sogar, dass er Worte einer Weissagung anführe [1]". Was thut das? Genug, dass er überhaupt sein Augenmerk auf diese Weissagung richtete. Hatte ja doch ganz Israel seine Messiashoffnung aus dem a. T., und nicht in früheren Zeiten hatte es dieselbe daraus geschöpft, sondern immer neu schöpfte es an der Quelle.

Aber es kann uns ja überhaupt nicht wundern, wenn jener platonisirende Jude, der selbst Vergangenes so oft seiner historischen Realität entkleidete und in allegorische Gebilde auflöste, um so weniger Trieb und Neigung verspürte, die Specialweissagungen von dem zukünftigen Heile anders als spiritualistisch zu fassen, und alles Specielle daran für blosse Einkleidung von Ideen zu halten. In welcher Weise er sich die Rettung Israels dachte, lehrt gerade die zweite von B. B. angeführte Stelle (*de exsecr.* Opp. II, 436), wo er sagt, eine menschliche Gestalt, die jedoch nur den Israeliten sichtbar seyn würde (also ein göttliches, dem מלאך יי des Pentateuch ähnliches Wesen, vielleicht, wie B. B. meint, der λόγος des Philo) werde das Volk aus der Zerstreuung zurückführen [2]). — Selbst dann also, wenn der spiritualistische Philo *gar keine* messianische Stelle enthielte, selbst dann würde dies schlechterdings noch nicht beweisen, dass die *Juden überhaupt* zu Jesu Zeit eine solche Hoffnung nicht gehegt hätten.

Aber wir meinen, wie gesagt, nicht *Philo*, wenn wir von sicheren Zeugnissen für eine Messiashoffnung aus der Zeit Jesu

---

1) Ἐξελεύσεται ἄνθρωπός, φησιν ὁ χρησμός, κλ.

2) So hatte *Philo*, während die paläst. Juden rein einen *Menschen*, den Sohn Davids erwarteten, vielmehr eine (einseitige) Ahnung von der *Gottheit* des zu erwartenden Retters. Dort Keime des nachherigen Ebionismus, hier des Doketismus.

reden. Sondern uns liegt ein anderer Autor im Sinn, freilich ein obscurer Name, und manchen neueren Gelehrten wohl völlig unbekannt. Unsere Leser erinnern sich vielleicht einmal etwas von einem gewissen Josephus gehört zu haben, welcher unter andern den von ihm selbst mitgemachten jüdisch-römischen Krieg beschrieben, auch die früheren Geschichten seines Volkes aufgezeichnet habe. Unsre Leser denken vielleicht sogar, wer, wie B. B., eine Abhandlung über die Messiashoffnung schreibe, der werde sich gewiss vor allem in jenem *Josephus* umgesehen haben. Da sind aber unsre Leser in einer grossen Täuschung befangen. Der hässliche Josephus wird in B. B.'s schöner Abhandlung ganz — ignorirt; sein unreiner Name kömmt nicht über die geweihten Lippen; er ist im Reiche der Wissenschaft, wie einst Polignac im Reiche der Franzosen, bürgerlich todt.

Hat B. B. wirklich nichts von Josephus gewusst? — Nicht möglich; denn er hat ja mehrmals fremde Citate aus demselben abgeschrieben. Hält er ihn etwa für unächt? — Das wäre zwar ein eminenter Fortschritt in der Kritik; wir nehmen aber fürerst darauf noch keine Rücksicht, bis er es uns in einigen dicken Bänden wird bewiesen haben. Oder hatte er sonst einen Grund, den jüdischen Herodot in Acht und Aberacht zu erklären? — Allerdings? Wir werden diesen Grund sogleich vernehmen.

Der gegen die absolute Wissenschaft rebellische Josephus erkühnt sich nämlich gottloserweise, die deutlichsten Beweise für das Daseyn einer sehr bestimmten, politischen Messiashoffnung zu seiner Zeit beizubringen. Wir wollen diese Beweise einzeln hören.

Nicht ohne Bedeutung erscheint es uns schon, wenn *Joseph.* (ant. 20, 5, 1) von Theudas erzählt: *προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας διοδον ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥαδίαν, καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν.* Denn hier versprach Theudas nicht sowohl, den Elias (2 Kön. 2, 8), als den Moses und Josua nachzuahmen. Wollte er es diesen beiden gleichthun, und fand er hiefür Glauben (*πολλοὺς ἠπάτησεν*) so folgt ja, dass der damaligen Generation der Gedanke nicht so ferne lag, „der Prophet", der zweite Moses werde auftreten.

Die Kraft dieser Folgerung wird verstärkt durch die *Menge* der Betrüger, welche sich damals jeder für den erwarteten Stifter des neuen Bundes ausgaben. Vgl. *ant.* 20, 8, 6. *Οἱ δὲ γόητες καὶ ἀπατεῶνες ἄνθρωποι τὸν ὄχλον ἔπειθον αὐτοῖς εἰς τὴν ἐρημίαν ἕπεσθαι· δείξειν γὰρ ἔφασαν ἐναργῆ τέρατα καὶ σημεῖα, κατὰ τὴν τοῦ*

θεοῦ πρόνοιαν γενόμενα [3]) καὶ πολλοὶ πισθέντες τῆς ἀφροσύνης τιμωρίας ὑπέσχον. — — ἀφικνεῖται δέ τις ἐξ *Αἰγύπτου* κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα, προφήτης εἶναι λέγων, καὶ συμβουλεύων τῷ δημοτικῷ πλήθει σὺν αὐτῷ πρὸς τὸ προσαγορευόμενον Ἐλαιῶν ἔρχεσθαι — — θέλειν γὰρ ἔφασκεν αὐτοῖς ἐκεῖθεν ἐπιδεῖξαι ὡς κελεύσαντος αὐτοῦ πίπτοι τὰ τῶν Ἱεροσολύμων τείχη. Ein dritter Josua, grösser als der erste, weil er nicht Jericho's, sondern Jerusalem's Mauern stürzte; grösser, als der zweite, weil wunderthätig und berechtigt einzureissen, was zu dessen Zeiten gebaut war.

Vgl. hiemit *bell. jud.* 2, 13, 4. Nach Schilderung der Sicarier führt hier Josephus fort: συνέςη δὲ πρὸς τούτοις ςῖφος ἕτερον πονηρῶν χειρὶ μὲν καθαρώτερον, ταῖς γνώμαις δὲ ἀσεβέστερον, ὅπερ οὐδὲν ἧττον τῶν σφαγέων τὴν εὐδαιμονίαν τῆς πόλεως ἐλυμήνατο· πλάνοι γὰρ ἄνθρωποι καὶ ἀπατεῶνες, προσχήματι θειασμοῦ νεωτερισμοὺς καὶ μεταβολὰς πραγματευόμενοι, δαιμονᾷν τὸ πλῆθος ἐνέπειθον, καὶ προῆγον εἰς τὴν ἐρημίαν (wieder die Nachahmung Mosis) ὡς ἐκεῖ τοῦ θεοῦ δείξαντος αὐτοῖς σημεῖα ἐλευθερίας.

Und ebendaselbst 5: μείζονι δὲ ταύτης πληγῇ Ἰουδαίους ἐκάκωσεν *Αἰγύπτιος* ψευδοπροφήτης -- ἄνθρωπος γόης, καὶ προφήτου πίςιν ἐπιθεὶς αὐτῷ. Er habe Jerusalems sich bemächtigen wollen καὶ τοῦ δημοῦ τυραννεῖν. So sehen wir also bei all diesen Leuten keinesweges bloss die Prätension, *gewöhnliche Propheten* zu seyn, sondern sie alle geben vor, dass sie, mit dem Geiste Gottes erfüllt (προσχήματι θειασμοῦ) und wunderkräftig das Volk *politisch* befreien würden (σημεῖα ἐλευθερίας). In ihnen allen ist die bestimmte Verbindung von *Herrschaft* und *Prophetengabe*. Sie alle wollen es *Mosi* dem Gesetzgeber *gleichthun*. Und sie alle *finden Glauben*. — Wenn in diesen Faktis nicht der Beweis liegt, dass man damals eine dem Moses an Ansehn und theokratischer Stellung gleiche Person erwartet hat, was soll denn dann noch beweiskräftig seyn?

Zum Ueberfluss aber sagt uns *Josephus* an drei anderen Stellen noch geradezu und ausdrücklich, welches die im Volke herrschende Idee gewesen, woraus jene Fakta entsprangen. Auch

---

3) Hudson: *quae Dei cura et providentia evenirent.* Oder ist mit πρόνοια die Vorhersicht Gottes gemeint, die in der Prophetie sich ausgesprochen hatte? Sodass es hiesse: *quae secundum praescientiam Dei (prophetiam) eventura erant.*

zeigt er uns, aus welcher Quelle jene Idee, jene Hoffnung geflossen sey. Wir müssen uns hier, ehe wir diese Stellen betrachten, an jenen Orakelspruch B. B.'s erinnern, dass der messianische Inhalt der Danielischen Weissagung in der Folgezeit völlig in's Dunkel zurückgesunken und unbekannt geblieben sey. Hiemit vergleichen wir nun Stellen wie die folgende, welche freilich kein Orakelspruch eines wissenschaftlichen Kritikers, sondern nur die empirische Erfahrung eines alten Juden ist. *Joseph.* sagt ant. 10, 11, 7: *τὰ γὰρ βίβλια ὅσα* (*ὁ Δανιῆλος*) *δὴ συγγραψάμενος καταλέλοιπεν, ἀναγινώσκεται παρ' ἡμῖν ἔτι καὶ νῦν* (selbst noch nach Jerusalems Zerstörung) — *καὶ τῶν προφητῶν τὰ χείρω προλεγόντων καὶ διὰ τοῦτο δυςχεραινομένων ὑπὸ τῶν βασιλέων καὶ τοῦ πλῆθους, Δανιῆλος ἀγαθῶν ἐγίνετο προφήτης αὐτοῖς, ὡς ἀπὸ μὲν τῆς εὐφημίας τῶν προλεγομένων εὔνοιαν ἐπισπᾶσθαι παρὰ πάντων, ἀπὸ δὲ τοῦ τέλους αὐτῶν* [4]) *ἀληθείας πίςιν καὶ δόξαν ὁμοῦ θεότητος παρὰ τοῖς ὄχλοις ἀποφέρεσθαι.* Also wurde Daniel gelesen, wurde bis auf des Josephus Zeit gerne, wurde viel gelesen; das Volk klammerte sich mit seinen Hoffnungen an Daniels frohe Weissagungen an; selbst nach Jerusalems Untergang hielt es noch fest an ihm — und dies Volk soll keinen bestimmten Messias erwartet haben? Uebersah es vielleicht gerade diejenigen Stellen in Daniel, welche von einem Messias reden? Wir wollen sehen.

Antiq. 10, 10, 4 referirt *Josephus* das Dan. 2 beschriebene Traumgesicht Nebukadnezar's von der Figur mit goldenem Haupt, silberner Brust u. s. w. Sodann referirt er die Erklärung der vier Theile des Gesichtes, ziemlich unklar, vom babylonischen Reich, zweien Reichen, die das babylonische zerstören, einem Eroberer aus dem Occident (Alexander) und einer *ἄλλη ἰσχὺς ὁμοία σιδήρῳ φύσιν.* Hierauf fährt er fort: *ἐδήλου δὲ καὶ περὶ τοῦ λίθου* (Dan. 2, 34) *Δανιῆλος τῷ βασιλεῖ· ἀλλ' ἐμοὶ μὲν οὐκ ἔδοξε τοῦτο ἱςορεῖν, τὰ παρέλθοντα καὶ τὰ γεγεννημένα συγγράφειν οὐ τὰ μέλλοντα ὀφείλοντι.* Warum schweigt er von dem Steine? Warum anders, als weil er, wie das ganze Volk, diesen Stein vom Messias, dem von Gott gegebenen Retter israelitscher Abkunft erklärte, und weil er sich vor den Römern scheute, diese Erklärung öffentlich auszusprechen! Oder ist dies vielleicht Hypothese? Auch dies wollen wir sehen.

Die Stelle *bell. jud.* 6, 5, 4 bildet nämlich den Schlussstein unserer Beweisführung. Hier sagt *Josephus*: *τὸ δὲ ἐπᾶραν αὐτοὺς*

---

4) Hudson richtig: *ex eventuum autem certitudine.*

(τοὺς Ἰουδαίους) *μάλιϛα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον* (Daniel!) *ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης. τοῦτο οἱ μὲν ὡς οἰκεῖον*[5]) *ἐπέλαβον, καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν (interpretationem)* — — *ἐδήλου δ'* (dies *δὲ* correspondirt dem *οἱ μὲν*) *ἄρα περὶ τὴν τοῦ Οὐεσπασιανοῦ τὸ λόγιον ἡγεμονίαν.* Hier ist wirklich Josephus so artig, den *χρησμός* auf Vespasian zu deuten (worin er wohl keinen andern Israeliten zum Vorgänger gehabt haben wird!) von allen Anderen sagt er, dass sie die prophetischen Stellen (und namentlich diejenigen, *welche eine bestimmte Zeitangabe enthielten,* also die des *Daniel)* von einem bestimmten von Gott aus ihrer Mitte zu erweckenden Retter, Sieger und Herrscher verstanden haben.

Nun ist es uns vollkommen klar, warum Herr B. B. den *Josephus* so überaus weislich ignorirt hat. Ja, die neuere Wissenschaft hat es weit gebracht in der Gründlichkeit und Ehrlichkeit! Wir Unwissenschaftlichen aber sehen nun die Kette der jüdischen Messiashoffnung vom Pentateuch an bis auf die letzten Targumim herab völlig geschlossen. Glied hängt enge an Glied. Die im a. T. durch Gottes Weisheit belassene Dunkelheit a) über die Identität des zu schliesslicher Herrlichkeit gelangenden Davidssohnes mit dem leidenden Knechte Gottes und dem Propheten und dem Bundesengel, mithin auch b) über die Trennung der ersten und zweiten Ankunft des Messias, und endlich c) über die *Gottheit* des vollkommenen Königs — diese Dunkelheit war der Anlass, dass zwar die geistlich gesinnten in Jesu den Messias, und im Messias den Propheten und den Knecht Gottes erkannten, dass aber der grössere, fleischlich gesinnte Theil des Volkes einen lediglich politischen Messias erwartete, Jesum verwarf, durch sein Vertrauen auf vorgebliche Messiasse politischer Art sich den politischen Untergang zuzog und nun die politische Messiashoffnung erst recht in's lächerliche und abgeschmackte ausbildete[6]).

---

5) Hudson: *sibi proprium.* Vielleicht auch: *passend.*

6) Ueber die Messiashoffnung der *Samaritaner* brauchen wir nicht weiter zu reden. Sie, die den Juden alles nachmachten, konnten von Anbeginn an auch hierin nicht zurückstehen. Erwarteten Jene Rettung und politische Verherrlichung, so erwarteten es auch diese. Dass sie auch in späteren Zeiten noch die Messiashoffnung der Juden theilten, beweisen die von

B. Data über Jesu Person und Leben.

§. 122.

Die Data der apost. Briefe.

Schon §. 117 wurde Weisse's Ansicht beleuchtet, wonach die App. bei der Stiftung neuer Gemeinden lediglich das Dogma von Jesu, dass er der Messias gewesen und für unsre Sünden gestorben und auferstanden sey, verkündigt hätten, nicht aber die von Jesu selbst verkündigten Lehren, nicht seine Thaten, seine Wunder referirt hätten. Schon dort deuteten wir an, wie sonderbar es gewesen seyn müsse, einen Mann als Mittelpunkt alles Heiles ja aller Geschichte darzustellen, ohne nur irgendwie näher zu berichten, wer und wie dieser Mann gewesen, wie er gelebt, was er gethan habe. Es war ja nach Weisse's Ansicht ein blosser leerer *Name*, der den neugebildeten Gemeinden vorgelegt ward als Substrat eines von dem Charakter und der Persönlichkeit dieses Mannes ganz unabhängigen Dogmas.

Und welches Dogma's? Wir wollen nicht daran erinnern, dass die neuere Kritik, wie sie einerseits das Conkrete aus Jesu Leben beseitigte, so auch andrerseits eben jenes Dogma, welches denn allein als Objekt der ap. Predigt übrig gewesen wäre, in Frage gezogen hat, und dasselbe erst später nach und nach sich im Bewusstseyn der Gemeinde entwickeln liess, dass also als Objekt der apost. Predigt der leere Satz übrigbleiben würde: *Gottheit und Menschheit seyen in einem Individuum, einem gewissen (unbekannten) Jesus, in unmittelbare Einheit getreten,* ein Satz, der, so wie er war, der *Vorstellung* angehörig, erst des 19ten Jahrhunderts bedurfte, um zur fruchtbaren *Idee* zu werden, von dem es also um so unbegreiflicher bleibt, wie er so ungeheure Veränderungen hervorrufen konnte, da ja, wie schon oben bemerkt, *dieselbe* Idee, *ebenfalls* in Form der Vorstellung, schon längst im Heidenthum in der Lehre von den Halbgöttern u. dgl. vorhanden war.

Schnurrer (Repert. für bibl. und morgenländ. Literatur IX, p. 27) von de Sacy (Eichhorn's Repert. XIII p. 265) und von Bruns (ibid. p. 281) mitgetheilten Briefe. Dem davidischen Messias setzten sie einen ephraimitischen gegenüber (Eichh. Rep. XIII, 264; IX, 40.) Dies mag Veranlassung gewesen seyn, dass der Targ. *cant.* 4, 5 von *zwei* Messiassen, einem Davididen und einem Ephraimiden sprach.

Wir wollen nicht Gift mit Gift vertreiben. An etwas anderes zu erinnern sey erlaubt. Wir bemerken erstlich (was nur noch negativ ist) dass man *auch unter der Voraussetzung, dass die App. den Gemeinden die Geschichte des Lebens Jesu verkündigten*, dennoch nicht mit Weisse die Forderung stellen darf: alsdann müssten sich in den *ap. Briefen* Abschnitte aus Jesu Leben erzählt finden. Denn jene Verkündigung und Darstellung der den zu bildenden Gemeinden noch unbekannten Person Jesu hatte ja offenbar ihre Stelle in den Zeitmomenten, wo eben eine Gemeinde gesammelt werden sollte, wo also die Apostel oder sonstigen Boten persönlich zugegen waren; die Briefe dagegen sind an bereits gesammelte Gemeinden geschrieben, in welchen die Kenntniss der Person und des Lebens Jesu also schon vorhanden war; die Briefe sind hervorgerufen durch Missstände in den Gemeinden, und bezwecken deren Beseitigung. Diese Beseitigung wiederum musste aus dem Mittelpunkte des christlichen Glaubens und Lebens heraus geschehen, nicht durch *gesetzliche* Erinnerung an etwaige vereinzelte *Befehle*, die Jesus gegeben hatte. Zur Berufung auf einzelne Vorgänge aus Jesu Leben war kein Anlass vorhanden.

Zweitens aber (und das ist ein positives Moment) finden wir selbst bei der flüchtigsten Ansicht der app. Briefe, wie die App. keineswegs ein von Jesu Persönlichkeit unabhängiges *Dogma* aufstellen, dergleichen die neuere Kritik es behauptet; sondern vielmehr stets auf die, bei ihren Lesern als bekannt vorausgesetzte, konkrete Persönlichkeit Jesu recurriren. Wo finden wir, dass z. B. Paulus, wenn er zur Keuschheit oder sonst zur Heiligung ermahnt, auf die „Einheit von Gottheit und Menschheit“ provocirte? Redet er nicht immer von „Christo“, der in uns *lebendig werden, Gestalt gewinnen* soll, von Christo, mit dem wir uns, der Sünde absterbend, in den Tod sollen begraben lassen, um dann mit ihm zu leben, von Christo, mit dem wir auferwecket und in das himmlische Wesen versetzt sind? Dieser conkrete Christus, diese konkrete Person, die gekreuziget war, und auferstanden und ihm, dem Apostel, erschienen ist, und die einst von allen Gläubigen gesehen werden soll — sie ist es, auf die alles subjektive Glaubensleben stetig unmittelbar bezogen wird. Es ist *nicht* ein Gedanke, *nicht* eine Idee, welcher jener unbekannte Jesus Weisse's nur zum Substrate diente; es ist die lebendig vor den Augen der Gemeinden stehende *Person*, an die der Ap. nur zu *erinnern* braucht, um hiemit schon den Quell aller conkreten Heiligung bezeichnet zu haben. Es ist mit einem Worte „nicht der Menschen Weisheit“, aus der das neue Leben quillt, sondern

die in Jesu von Nazareth persönlich erschienene, den Lesern persönlich bekannte „Kraft Gottes", die in ihnen wirket. Man lese nur den *Brief an Philemon*, um sich zu überzeugen, ob der „Christus" der App. bloss ein transscendentes Substrat einer Idee, oder ob er die konkrete Person Jesu sey.

Wie aber konnten nun die Leser jene Briefe verstehen, wenn sie das Leben und Wesen dieser Person nicht kannten? — Aus dem bisherigen ergiebt sich nur soviel, dass das Leben Jesu von den App. den Gemeinden muss verkündiget worden seyn (womit die Möglichkeit einer ungestörten Mythenbildung zum guten Theile hinwegfällt.)

Ob nun aber das Leben Jesu, wie es wirklich verlief und von den App. gepredigt ward, dasselbe war, wie wir es in den Evv. erzählt finden, dies ist eine andere Frage. Einzelne Vorfälle aus Jesu Leben finden wir in den Briefen nicht, dürfen sie auch nicht zu finden erwarten [1]). Dagegen berechtigt uns der ap. Lehrtypus zu einer höchstwichtigen Schlussfolgerung anderer Art. Was die neuere Kritik nämlich anstössig findet an der in den Evv. enthaltenen Geschichte Jesu, das ist doch bekanntlich Jesu „übernatürliches Wesen." Wohl denn: so entsteht die Frage, ob die App. in ihren Briefen Jesum als „übernatürlich" oder nicht dargestellt haben. Mit der Erinnerung dass keine einzelnen Wunder Jesu in den Briefen erzählt werden, ist ja offenbar gar nichts ausgerichtet, sobald das Bild, welches die App. von des Erlösers Person entwerfen, im allgemeinen das eines Menschen ist, der, in irgend einer Weise über das „natürliche" hinaus gehend, uns als ein zum Wunderthun *befähigter* erscheinen muss. Dabei darf nicht unberücksichtigt bleiben das wichtige Zugeständniss Baur's (*Paulus* S. 90): dass das Bild, das sich Paulus von Christo machte, sich auf eine genaue Kunde des wirklichen Lebens Jesu gründete.

Stellen die App. Jesum als einen Menschen dar, wie alle

---

1) Doch fehlt nicht ganz die Berufung auf solche Aussprüche, welche wir in den Evv. als *Worte Christi* wiederfinden. 1 Thess. 5, 2 beruft sich der Ap. für *seine* Lehre auf ein Diktum, wovon er sagt ἀκριβῶς οἴδατε, und welches er offenbar *seiner* Lehre als einen Beleg *höherer* Autorität zu Grunde legen will. Es findet sich dies Diktum als Wort Christi Mt. 24, 42. — 2 Thess. 2, 9 ff. stellt er über den Zustand der Welt bis zur Wiederkunft Christi Sätze auf, die mit den Worten Jesu Mt. 24, 4—14 (vgl. §. 102) wesentlich genau übereinkommen. — Vgl. ferner Röm. 2, 16 mit Matth. 24, 30; 25, 31. Auch Thiersch Versuch S. 91. — Hebr. 7, 14 also vor der Zerstörung Jerusalems, ist Jesu Abstammung aus dem Stamme Juda als allgemein bekanntes Faktum vorausgesetzt.

Menschen sind, ausgezeichnet durch seinen *Charakter* und sein *Thun*, nicht aber durch seine *Natur*: wohl, dann müssen wir der neg. Kritik Recht geben. Haben dagegen die App. Jesum als einen seiner *Natur* nach von allen Anderen verschiedenen gehalten, haben sie mit der sichersten, nüchternsten moralischen Ueberzeugung seine *Präexistenz* einerseits, und seine *reale Auferstehung und Himmelfahrt* andrerseits behauptet: was haben dann die Gegner gewonnen? Wer sich einmal diese beiden Thatsachen zuzugestehen genöthiget sieht, der hat hiemit allen materialistischen Grund und Boden und alle Berechtigung, die Wundermöglichkeit überhaupt zu leugnen, verloren und verscherzt [2]). Ja wir müssen sogar weiter fragen: Wie konnten die App. zu einer solchen Ansicht von Jesu *Natur* kommen, wenn er ein *gewöhnliches* Leben geführt, wenn nicht die *Uebernatürlichkeit*, die sie seiner Person zuschrieben, in seinem Leben sich faktisch geoffenbart hatte?

Es ist jetzt also nicht die Frage, ob einzelne von Jesu verrichtete Wunder von den App. erzählt wurden, sondern ob ihnen der *ganze Jesus* als ein übernatürlicher erschienen sey. Wer dies zugiebt, der kann billigerweise an dem in den Evv. erzählten Leben Jesu keinen weiteren Anstoss nehmen.

Fragen wir also nach der ap. Lehre von Jesu Präexistenz. Erst kürzlich zwar hat es noch Schwegler [3]) offen ausgesprochen: „die App. sahen in Christo die real gewordene Erlösung, nicht den real gewordenen Logos; die Idee der Präexistenz lag der apost. Zeit ferne.“ Und da Schwegler's Schrift von einer theol. Facultät gekrönt worden, mithin gewiss sehr gründlich ist, so haben wir hier zu einem ernsten Kampf uns zu rüsten. Dennoch kann es uns nicht erschrecksn, wenn Schwegler zum Beweis, dass die App. keine Präexistenz gelehrt hätten, sich auf eine Stelle des abgeschmackten Briefs Barnabä (cap. 5) beruft. Noch leichter wird es uns aber um's Herz, wenn wir sehen, wie er die „paulinische Christologie, die zum Anknüpfungspunkt aller weiteren Versuche gemacht zu werden verdient“, selbst gar nicht näher untersucht und entwickelt, sondern dies Geschäft ganz uns überlassen hat.

---

2) Dass in der apost. Zeit aber Wunder vorkamen, ist durch die Stelle eines, selbst von Baur für ächt anerkannten Briefes: 1 Cor. 12, 9 beglaubigt.

3) Ueber den Montanismus und die christ. Kirche des zweiten Jahrhunderts (Tübingen 1841) Buch 2, Abschn. 2, I. p. 156. Ebenso v. Baur in seiner „Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes.“

Wenn nun Paulus, so sehr er die wahre Menschheit Christi behauptet (Gal. 4, 4) dennoch Christo die Fülle des göttlichen Wesens zuschreibt [4]), so ist schon dies bedeutungsvoll genug. Denn wie konnte der Jude, der Schöpfer und Geschöpf so streng trennte, zu einer solchen Lehre von einer Vereinigung der Gottheit mit einem bestimmten, histor. Individuum kommen, wenn nicht durch *überzeugende Fakta* bewogen? — Wenn nun aber Paulus vollends 1 Cor. 1, 2 die Christen geradezu als *ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριςοῦ* (קראים בשם) bezeichnet [5]), wenn er 1 Cor. 8, 6 von Christo sagt: *δι' οὗ τὰ πάντα*, wenn er das Weltall, wie es „aus Gott" entstanden ist, so „durch Christum" entstanden seyn lässt (vgl. Billroth und Olshausen z. d. St. und Röm. 11, 36), Christum also in eine ewige Beziehung zum Weltall setzt — wenn derselbe 1 Cor. 10, 4 Christum den die Israeliten begleitenden Fels nennt, wenn er Col. 1, 16 mit dürren Worten sagt, Christus sey *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* und *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ τῆς γῆς κλ.* soll man da nicht glauben, jener Mann mit seiner Behaup- „tung dass die Idee der Präexistenz der apostol. Zeit ferne lag" sey in Besitz eines ganz anderen n. t. Textes, als wir Christen? — Aber Paulus dachte sich Jesum vor seiner Menschwerdung vielleicht *unpersönlich*, vielleicht als blosse Weisheit in Gott, als eine Art von *λόγος ἐνδιαθετός*? Doch wohl kaum; wenigstens sagt er 2 Cor. 8, 9: *ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν*, und was anderes kann er sich hiebei gedacht haben, als ein Aufgeben einer zuvor besessenen und genossenen Herrlichkeit — denn hätte der Sohn vor seiner Menschwerdung als unpersönliche Idee existirt, wie konnte das Aufgeben der Herrlichkeit als *That*, als *Gnadenthat* gerühmt werden? Genau dasselbe finden wir Phil. 2.

---

4) *Θεὸς ἦν ἐν Χριςῷ* 2 Cor. 5, 19. *Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* Col. 2, 9. Was die von Mayerhoff zuerst angefochtene Aechtheit des Col. Briefes betrifft, so vergleiche Twesten's Rez. jenes 1838 erschienenen Opus postumum, in der *Berliner Literaturzeit.* 1838; ferner, die Aufnahme des Col. Briefes in das Apostolicon des Marcion (*Epiph.* haer. 42), die Citationen der Stellen Col. 1, 16 u. 18 bei *Theodotus* (opp. Clem. Alex.) der Stelle 1, 16 bei *Theoph.* ad Autol. II, pag. 100 u. dgl. — Ferner 1 Tim. 3, 16 *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, um des Hebräerbriefs, dessen Abfassung vor dem Jahre 70 sich fast von selbst versteht, gar nicht zu gedenken.

5) Vgl. über den Lehrbegriff eines Lukas, wie er Kap. 6, 46 die Stelle Matht. 7, 21 umgestaltet hat.

Hier wird die *That*, der *Entschluss*, die μορφὴ θεοῦ mit der μορφῇ δούλου zu vertauschen, geradezu den Philippern als Beispiel dessen, was sie *thun* sollten, vorgestellt; ja in den Worten ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ geht der Apostel sogar geradezu von der Vorstellung aus, dass der Sohn vor seiner Menschwerdung *reflektirt* habe über sein zu vollziehendes Erlösungswerk, und dass das Objekt seiner Reflexion *sein Verhältniss zum Vater* gewesen sey. (Vgl. mein Dogma v. h. Abendm. I, S. 188 ff.) Paulus dachte sich also den Sohn nicht allein präexistirend, sondern schrieb ihm geradezu eine von der Person des Vaters unterschiedene und sich unterscheidende Persönlichkeit zu. So ferne lag der apostolischen Zeit die Idee der Präexistenz!

Wie kam Paulus zu dieser Lehre? Trägt er sie als eine neuentstandene vor? Leitet er sie aus Gründen ab? Tritt er etwa vollends mit ihr in Gegensatz zur Lehre der übrigen Apostel? Mindestens nicht der des *Petrus*. Denn Petrus sagt nicht allein, dass Christus προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου (von Ewigkeit zum Erlöser *bestimmt*) war, sondern er sagt auch, in den Propheten des a. T. sey τὸ πνεῦμα Χριστοῦ gewesen, (I, 1, 11) womit er offenbar nicht in moderner Weise einen dem christlichen Geiste analogen Geist meint, welche Abstraktion dem n. t. Sprachgebrauch „ferne liegt", sondern den von der Person Christi schon damals ausgegangenen und gegebenen Geist.

Dieselbe Ansicht hat *Johannes*, wenn er sagt (1 Joh. 3, 8) ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; denn hier nennt er den, den er 1, 2 die ζωὴ αἰώνιος ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα genannt hatte, den „Sohn", und wie er dort von der ζωή sagt, sie sey erschienen, so sagt er es hier vom υἱός, lässt also die ζωή nicht erst durch das φανεροῦσθαι zum υἱός werden, sondern lässt den (zuvor schon vorhandenen) *υἱός erscheinen.* So redet er cap 4, 2 davon, dass „Christus in das Fleisch *gekommen* sey", derselbe Lehrtypus wie 2 Cor. 8, 9. Vollends v. 9 sagt er ganz offen: τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον. Diesen Stellen den Sinn unterzuschieben, als habe Joh. sich ein unpersönliches, durch die Menschwerdung erst persönlich werdendes Wesen gedacht, ist wahrlich eine Künstelei, deren ein Apologet sich nicht schuldig machen dürfte.

Auch Petrus und Johannes also kennen eine Präexistenz Christi. Von einer Differenz der App. in dieser Beziehung, von Spannung und Discussion über einen so hochwichtigen Punkt findet sich nicht die leiseste Spur. Mit dem Tone der grössten Unbefangenheit und unbezweifeltsten Sicherheit trägt Paulus vor

Juden- und Heidenchristen diese Lehre vor. So erscheint sie denn auch nicht als neuentstandene, am wenigsten als Produkt seiner subjektiven Denkthätigkeit. Kaum ist es nöthig, hier an den Unterschied nur zu erinnern, den Paulus selbst zwischen den Resultaten seines Nachdenkens und den Offenbarungen Gottes stets macht. Wenn er also die Präexistenz Christi als volleste, zweifelloseste Gewissheit verkündigt hat (vgl. Col. 2, 2 u. 8!), so war er entweder ein Betrüger — wie stimmt das aber zu dem Geiste seiner Briefe? — oder er fand wirklich die Lehre als unbezweifelten Glauben aller Christen vor. Oder wie konnte Paulus so bestimmt jene Lehre aussprechen (als πληροφορία τῆς συνέσεως, als μυστήριον τοῦ θεοῦ), wenn keiner der Zwölfe etwas davon wusste? Wussten diese es aber (vgl. die Stellen aus 1 Petr. und 1 Joh.) — *woher* wussten sie es dann? Wären sie auch wirklich nur durch Schlüsse darauf gekommen (aber welch kühnes Beginnen, und wie ganz unähnlich ihrer Gewissenhaftigkeit und wie unangemessen der Festigkeit ihres Lehrtons! 1 Petr. 1, 5 u. 12 u. 23; 2, 2; 1 Joh. 1, 1 ff.; 2, 20 u. 22; 4, 1) so würde selbst hiebei vorausgesetzt werden müssen, dass die Person Jesu den Eindruck göttlicher, eigentlich-übermenschlicher Macht und Natur auf sie gemacht haben müsse. Es weist aber offenbar ihre wie des Apostels Paulus entschiedene Lehrweise darauf hin, dass sie von dem Herrn selbst solche Belehrungen, wie wir sie Joh. 8, 58; 17, 24 lesen, empfangen hatten.

Wir haben also hier das bestimmte geschichtliche Datum: Jesus hat sich für den ewig-persönlichen Sohn Gottes erklärt. Unsre Gegner haben nun die Wahl, ihn entweder für einen Schwärmer zu halten, oder anzuerkennen, dass unter dieser Voraussetzung die Wunder überhaupt nichts auffallendes mehr seyen. Namentlich wird die Geburt aus der Jungfrau sich als innerlich convenient einem Jeden erweisen, der nicht für alle naturphilosophische Ansicht völlig verschlossen ist. Die männliche Zeugungsthätigkeit ist die aktive, bestimmende; die weibliche die receptive. Wo das Heil in die Welt treten sollte, konnte der Mensch sich nicht produktiv, sondern nur receptiv dagegen verhalten. Mit der ethischen Hingabe des ganzen Wesens an Gott konnte sich die jungfräulich-reine Hingabe an Gottes wirkende Kraft, nicht aber der männliche Trieb, sein eignes Selbst zu reproduciren, unmittelbar einigen. Vollends konnte der bereits existirende Heiland doch wahrlich nicht erst erzeugt werden!!

Wir gehen über zu der ap. Lehre von Jesu Auferstehung und Himmelfahrt. Dass die App. nicht bloss die Person Jesu

als in den Himmel aufgenommen und von dort die Gläubigen geistig belebend dachten [6]), sondern auch von seiner Auferstehung auf das festeste überzeugt waren [7]) und ihn gen Himmel gefahren glaubten [8]) und als Richter sichtbar wiederzusehen erwarteten [9]), ist anerkannt [10]). Die Frage ist hier nur, ob diese Ansicht sich auf blosse *Visionen* gründete, oder auf den gehabten Anblick einer *realen Auferstehung* [11]), indem nur letztere ein Wunder gewesen wäre.

Ob nun wohl Paulus eine *Vision* als ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος τοῦ θεοῦ (Eph. 1, 19) genannt haben würde? Ob in einer *Vision* die δόξα τοῦ πατρός (Röm. 6, 4) sich manifestirte? Ob Paulus ein *visionäres* Auferstehn dem ἀποθανεῖν ἐφάπαξ so, wie es Röm. 6, 10 geschieht, entgegenstellen konnte? Ob überhaupt ein vernünftiger Mensch ein visionäres Erscheinen mit den Worten ἀνάστασις, ἐγερθῆναι bezeichnet haben wird? Wir glauben diese Fragen verneinen zu müssen. Stellt doch Paulus (1 Cor. 15) die bereits geschehene Auferstehung Christi als Bürgschaft für *unsere* dereinstige Auferstehung dar; diese wiederum aber denkt er sich als ein ζωοποιεῖσθαι der Entschlafenen (v. 22) und nicht als ein visionäres Nachtwandeln; er denkt sich dieselbe als ein Verklärtwerden des irdischen, verwesten Leibes in einen unverweslichen (vgl. besonders v. 51); ebenso also muss er sich Christi Auferstehung gedacht haben, d. h. als ein Hervorgehen desselbigen, zuvor verweslichen und wirklich getödteten, nun auferweckten und verklärten Leibes aus dem Grabe. Ja er muss sich dies nicht bloss *gedacht*, er muss es *gewusst* haben; und er *kann* es gewusst haben, sintemal „fünfhundert Brüder auf einmal" (1 Cor. 15, 6) doch nicht wohl mit einander die gleiche *subjektive Vision* werden gehabt haben!!

Wir haben hier wieder ein Dilemma. *Entweder* hatten die

---

6) 1 Cor. 2, 16; 2 Cor. 4, 11 und 14; Gal. 2, 20; Eph. 1, 10; Phil. 2, 9; Tit. 3, 6.

7) Röm. 6, 4; 1 Cor. 9, 1; 15, 3 ff.; Eph. 1, 20; 2 Tim. 2, 8; 1 Petr. 1, 4.

8) Eph. 1, 20; 4, 9.

9) 1 Cor. 1, 7; 4, 5; 15, 51; 2 Cor. 5, 10; Col. 3, 4; 1 Thess. 4, 13 ff.; 1 Petr. 1, 7; 4, 5.

10) Vgl. hierüber Bretschn. Dogm. I, §. 33; II, p. 226.

11) Im ersteren Falle blieb Jesu Leib im Grab und verwesete; im zweiten Falle war es der zuvor gekreuzigte, nun aus dem Grabe hervorgegangene und verklärte Leib, den die Jünger — nicht Augenblicke lang, sondern dauernd bis zu klarer Gewissheit — sahen.

App. nur Visionen gehabt, und keine hinreichenden Beweise für Jesu reale Auferstehung; aber welche Schwärmer waren sie dann, ein ἐγερθῆναι als ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος τοῦ θεοῦ mit solcher Bestimmtheit zu glauben und zu lehren! und wie stimmt dies wieder zu ihrem sonstigen Charakter! *Oder* Christus ist real auferstanden (und gen Himmel gefahren Eph. 1, 20; 4, 9). Hiemit ist dann aber wiederum jenes ganze System der Weltanschauung *in nuce* gegeben, wonach a) die sogenannte Materie, d. i. das Sichtbar-Endliche, nicht das an sich schlechte, bedeutungslose, sondern das Verklärungsfähige ist, und wonach b) die uns bekannten Naturgesetze zwar relativ, in Vergleich zu der Totalität des jetzigen Naturzustandes, vernünftig und nothwendig sind, der ganze Zustand aber ein durch die Sünde getrübter, unter der Herrschaft des Todes stehender ist, und es ein Reich höheren Lebens, höherer Gesetze giebt, das *Reich des Heiles,* das, wie es in Christi Person koncentrirt, Einmal hereintrat in einzelnen Akten und Manifestationen, als *Reich der* (einzelnen) *Wunder* erschien (deren Einheitspunkt die Person Christi, das absolute Wunder); das aber dereinst als der *allgemeine* Zustand der *verklärten Welt* sich im „neuen Himmel und der neuen Erde" darstellen wird.

Von diesem System aus aber erscheint die ganze Geschichte Jesu, wie wir sie in den Evangelien erzählt finden, als ohne Schwierigkeit und als vernünftig [12]).

C. Data über die erste Thätigkeit der Apostel.

---

§. 123.

Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte.

Eine Hauptquelle für die Geschichte der beginnenden apost. Thätigkeit bildet die Apostelgeschichte. Dass sie von demselben

---

12) Kaum ist es nöthig, noch an etliche ap. Stellen zu erinnern, die für einzelne Vorfälle des in den Evv. erzählten Lebens Jesu eine Bestätigung enthalten. — In Betreff der *davidischen* Abstammung vgl. 2 Tim. 2, 8, Hebr. 7, 11, in Betreff einer Lehrthätigkeit Christi 1 Cor. 1, 4 und 30; in Betreff der Einsetzung des h. Abendmahles 1 Cor. 11, 23 ff.; in Betreff des Verhörs vor Pontius Pilatus 1 Tim. 6, 13; endlich in Betreff des Kreuzestodes 1 Cor. 1, 23; 2, 2; (5, 7); Gal. 3, 13; 6, 14; Col. 2, 14 u. s. w. — Ueber die Aechtheit des hier einige Male angeführten Briefes 1 Tim. vgl. Matthies „Erklärung der Pastoralbriefe mit besonderer Beziehung auf „Authentie und Ort und Zeit der Abfassung."

Verfasser wie das dritte Ev. verabfasst sey, ist unbezweifelt [1]). Ob aber dieser Verfasser wirklich, wie die Tradition behauptet [2]), jener *Lukanus* gewesen sey, der ein Arzt (Col. 4, 14) und in der röm. Gefangenschaft Gehülfe des Paulus (Philem. 24) und der einzig übrige treue Gefährte dieses Apostels (2 Tim. 4, 11) war [3]), ist in Frage gestellt, und weiter fragt es sich, welche Glaub-

---

1) Vgl. hierüber De Wette *Einl. in's n. T.* §. 115, not. h. *Exeg. Handb.* Bd. 1, Th. 4, pag. 3 f. Mayerhoff *hist. krit. Einl. in die petrin. Schriften*, p. 23 ff. — Gründe sind abgesehen vom Proömium Act. 1, 1 vgl. mit Luc. 1, 1 ff. a) die sprachlichen Eigenthümlichkeiten; z. B. vgl. Act. 1, 10; 3, 4 u. 12; 6, 15; 7, 55; 10, 4; 11, 6; 13, 9; 14, 9; 23, 1 mit Luk. 4, 20; 22, 56. Ferner Act. 9, 27; 16, 19; 17, 19; 18, 17; 21, 30 und 33; 23, 19 mit Luk. 9, 47; 14, 4; 20, 20 und 26; 23, 26. Act. 18, 27 mit Luk. 2, 15; 8, 22 u. s. f. b) Aehnliche Ruhepunkte und Rekapitulationen, wie im Ev. Vgl. 2, 42; 4, 32; 5, 12 ff.; 9, 31; 11, 19 ff.; 12, 24; 14, 21 ff.; 18, 11; 19, 10 u. 20. c) Aehnliche Rückbeziehungen, wie im Ev. Vgl.

Act.	11, 16	mit	Act.	1, 5
—	11, 19	—	—	8, 1
—	12, 25	—	—	11, 30
—	15, 8	—	—	11, 47
—	15, 38	—	—	13, 13
—	16, 4	—	—	15, 23
—	18, 5	—	—	17, 15
—	19, 1	—	—	18, 23
—	21, 8	—	—	6, 5
—	21, 29	—	—	20, 4
—	22, 20	—	—	7, 58 und 8, 1.

2) *Iren.* haer. 3, 14, 1. Quoniam autem is *Lucas* inseparabilis fuit a Paulo et cooperarius ejus in evangelio, ipse fecit manifestum, non glorians, sed ab ipsa productus veritate: (darauf folgt Citation der Stellen act. 15, 39; 16, 8 ff.; 5, 13; 20, 6 u. 17 ff.) — *Clem. Al.* strom. V, p. 588, *καθὼς καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποςόλων ἀπομνημονεύει τὸν Παῦλον λέγοντα·* (folgt act. 17, 22). — *Tert.* de jej. c. 10, in eodem commentario Lucae tertia hora orationis demonstratur (vgl. Act. 2, 15). — Dass die Abfassung durch Lukas allgemein angenommen war, siehe bei *Euseb.* h. e. 3, 25. Der bei *Eus.* 4, 39 und *Aug.* de util. cred. 2, 7 und ep. 237 erwähnte Widerspruch der Manichäer und Severianer wird ebendaselbst als aus rein dogmat. Gründen hervorgegangen dargestellt.

3) Von ihm berichtet die Tradition weiter, er sey im syr. Antiochia geboren gewesen *Eus.* h. e. 3, 4. *Hier.* scr. eccl. s. v. „Lucas.“ Unsichrer ist die Nachricht, dass er einer der 70 Jünger gewesen *Orig.* dial. c. Marc. sect. 1, p. 8 ed. West.; tom. I, p. 806 ed. Rue. *Epiph.* haer. 31. *Theophyl.* prooem. ad ev. Luc.

würdigkeit seine Schrift namentlich in ihrer ersten Hälfte in Anspruch zu nehmen berechtigt sey.

Es tritt hier in Betreff beider Punkte eine dritte Frage auf: ob die in den Abschnitten 16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1 bis 28, 16 gebrauchte erste Person Pluralis auf den Verfasser des Buches selbst zu beziehen sey, oder ob dieser hier eine fremde (wie man glaubt von Timotheus oder Silas verfasste) Schrift (worin Tim. oder Silas von *sich* in der ersten Pers. spricht) unverändert in sein Werk aufgenommen habe.

Für die Entscheidung der ersten Frage ist die dieser dritten Frage natürlich von höchster Wichtigkeit. Redet der Verf. von sich selbst als einem Begleiter des Paulus, so war er dann natürlich kein anderer, als der Col. 4 und Philem. und 2 Tim. erwähnte Lukas, und es stimmt dann dies innere Zeugniss genau zusammen mit der Tradition. Hat der Verf. dagegen eine fremde Schrift nur aufgenommen, so kann dies ebenso gut von einem viel später lebenden, als von einem den App. gleichzeitigen Manne geschehen — es kann die Apostelgeschichte ebensogut von einem Mann aus dem zweiten Jahrhundert, als von jenem Lukanus geschrieben seyn.

Auch für die Entscheidung der zweiten Hauptfrage ist die der dritten nicht ohne Bedeutung. Zwar auch wenn der Verfasser eine Schrift des Timotheus aufnahm, bürgt dies nicht allein für die Glaubwürdigkeit des Inhaltes dieser aufgenommenen Stücke, sondern auch dafür, dass der Verf. überhaupt gute Quellen werde benützt haben [4]). Sichrer jedoch ist die Axiopistie des ganzen Buches verbürgt, wenn der Verf. in jenen Abschnitten von sich selber redet. Denn alsdann war er wirklich jener Lukanus, jener vertraute Gefährte des Apostel Paulus, der von ihm über alle, auch die Act. 1—12 erzählten Ereignisse die genaueste Kunde erhalten konnte.

Wir untersuchen nun nach der Reihe jene drei Probleme.

Zuvörderst also sehen wir uns nach äusseren Gründen für die Authentie um. Da lässt es sich nun doch sicherlich nicht leugnen, dass jenes Zeugniss des *Eusebius* von der *allgemeinen* Anerkennung der Authentie kein geringes Gewicht in die Wagschale legt. Wundern muss man sich nun um so mehr, wie De Wette (ex. Handb. I, IV, p. 5) das Buch für „*geraume* Zeit nach der Zerstörung Jerusalems“ geschrieben halten kann, da schon *Theodotus* in der den Werken des *Clem. Al.* beigedruckten

4) Vgl. oben Thl. I, pag. 41, Anm. 2.

Abhandlung dasselbe citirt [5]. Zwar kann diese Abhandlung, wiefern sie eine Polemik des theodotianischen Systems gegen das valentinianische enthält [6], nicht vor Ende des zweiten Jahrhunderts geschrieben seyn; allein zwei andere Umstände geben dennoch jenem Citat eine grosse Beweiskraft. *Erstlich* findet es sich in der Schrift eines Gnostikers. Die Anfänge der Trennung der Gnostiker von der Kirche gehen bis über den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinauf; sofort standen beide Gemeinschaften einander stets feindlich gegenüber, und es bleibt ein für allemal höchst unwahrscheinlich, dass ein erst später unter den Christen in Umlauf gekommenes Buch von gnostischen Sekten sollte acceptirt worden seyn. Hatten diese doch Plage genug, die Bücher, deren apostolischen Ursprung sie nun einmal nicht wegleugnen konnten, nach ihrem Sinne zu deuten; wie sollten sie ein ihrer Lehre so schnurstraks widersprechendes Buch, wie die Apostelgeschichte [7] in späterer Zeit freiwillig von den Christen herübernehmen? — *Zweitens* geht aus der Bezeichnung *οἱ ἀπόςολοι ἐν τοῖς πράξεσιν ἔφησαν* hervor, dass das Buch damals schon geraume Zeit existirt haben müsse. Denn diese Ausdrucksweise setzt voraus, dass der Name *πράξεις τῶν ἀποςόλων* damals schon ganz gewöhnlich war. Dieser zu dem Inhalte des Buches keineswegs passende Name (vgl. De Wette ex. Hdb. I, IV, p. 1) kann aber ebendeshalb erst einige Zeit nach der Abfassung und Verbreitung des Buches entstanden seyn.

Noch ein anderer Umstand nöthigt uns, das Buch in ein hohes Alter hinaufzurücken. Auch bei den *Ebioniten* nämlich finden wir es citirt [8]. Ja *Epiphanius* erzählt, dass die Ebioniten eine

5) *Πάλιν οἱ αὐτοὶ ἀπόςολοι ἐν ταῖς πράξεσιν ἔφησαν, ὡς ὁ μακάριος Στέφανός φησιν* (folgt Act. 7, 56).

6) Hug Einl. I, p. 52 ff.

7) Die Theodotianer behaupteten (vgl. Hug p. 57) die Gestaltung der Welt aus der der *λύπη* entsprungenen Materie durch den Demiurg; in der Apostelgeschichte dagegen finden sich Stellen, wie act. 11, 9; besonders 17, 24 f. *Ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων — — — — αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα· ἐποίησε δὲ ἐξ ἑνὸς αἵματος πᾶν ἔθνος κλ.* Die Theodotianer lehrten, die Väter des a. Bundes hätten den Samen der Gnosis durch *Engel* empfangen; in der Apostelgeschichte (7, 2) heisst es: *ὁ θεὸς τῆς δόξης ὤφθη τῷ πατρὶ ἡμῶν Ἀβραὰμ κλ.* U. s. w.

8) *Epiph.* haer. 30, 16. Nam et Paulum hic accusare non erubescunt, per conficta quaedam verba ex maleficio ac errore pseudapostolorum suorum.

Apostelgeschichte besässen, die sie ähnlich wie das Ev. Mt. verändert und verstümmelt hätten [9]). Nun wissen wir, wie die Sekte der Ebioniten entstanden ist [10]). Der jerusalemitische Heerd des apostolischen Judenchristenthums war durch Jerusalems Vernichtung zerstört: durch dies Ereigniss waren die Judenchristen genöthigt, ihre bisher noch von den App. mit Weisheit geduldete Beobachtung des Ceremonialgesetzes aufzugeben, und sich dem paulinischen Universalismus vollends anzuschliessen. Aber eine Schaar geflüchteter Judenchristen blieb in Pella zurück; streng am aramäischen und judaistischen überhaupt haltend, der inneren Bewegung der kirchlichen Entwicklung trotzend, lösten sie sich selbst als ein todtes Glied von dem organischen Leben der Gesammtgemeinde ab. Ihr gesetzliches Prinzip musste Ertödtung des specifisch christlichen Lebens zur Folge haben; so verfielen sie in Irrthümer, so am Geiste des Herrn verarmt, waren sie dem Geiste des Betruges und absichtlicher Fälschung preissgegeben, der sich denn vor allem (wie später gezeigt werden soll) in Verfälschung des für die übrige Kirche unwichtig gewordenen, von ihnen aber krampfhaft festgehaltenen aramäischen Evangeliums des Ap. Matthäus kund gab, das nur unter ihren Händen stufenweise [11]) bis zum abgeschmackten Ebioniten-Evangelium degenerirte. — Geht nun die stets schärfer gewordene Trennung der Ebioniten von der übrigen Kirche in ein so hohes Alter hinauf, haben die Ebioniten sich stets so streng gegen Anerkennung jeder hellenisirenden, paulinisirenden Schrift gesteift, und haben dieselben gleichwohl die Apostelgeschichte in Gebrauch gehabt, und durch Aenderung sich zurechtzulegen gesucht — woraus an-

---

Tarsensem quidem ipsum, velut etiam ipse confitetur, et non negat, dicentes, verum ex Graecis ipsum esse asserentes, occasione accepta ex loco ob veritatis studium ab ipso dicto, nempe: ***Tarsensis sum, non ignobilis urbis civis.*** (Vgl. Act. 21, 39).

9) Ibid. Actus vero apostolorum alios esse dicunt, in quibus multa habentur impietate eorum referta.

10) Engelh. Kirchengesch. I, §. 35. Gieseler Kirchengesch. I, §. 41.

11) *Papias* citirt noch unbefangen eine (bereits interpolirte) Geschichte aus dem *damaligen* Hebräerevangelium. *Hieronymus* erkannte in einem bei den Ebioniten vorgefundenen Exemplar des Hebr. ev. wenigstens noch als Kern den alten aram. Mt. wieder. Die Citate, die sich aus demselben bei *Epiph.* finden, tragen dagegen schon ziemlich das Gepräge einer apokryphischen Schrift. Vgl. §. 130, 3, E.

ders lässt sich dies erklären, als daraus, dass sie in den früheren Zeiten ihres Entstehens dies Buch schon überkommen hatten, und seine Autorität nicht mehr ableugnen konnten [12])?

Wir sehen uns also mit den Actis in ein hohes Zeitalter durch äussere Gründe hinaufgewiesen. Nun können wir zum Schlusse auch noch darauf aufmerksam machen, wie in dem Inhalte des Buches die Tradition, dass jener Lukas es geschrieben, sich bewahrheitet. Lukas, der Begleiter des Paulus, war Arzt. Der Verfasser des dritten Ev. und der Apostelgeschichte verräth durch *technisch medicinische Termini* seine ärztliche Bildung [13]). — Auch die Dedikation an einen Mann, dem er das Epitheton *κράτιστος* beilegt (Luk. 1, 3) der also [14]) ein angesehener Beamter gewesen seyn muss, lässt darauf schliessen, dass das Buch nicht im Dunkel, sondern am hellen Tageslichte und bald in weiteren Kreisen sich verbreitet haben wird, und Unwissenheit und Irrthum über seinen Ursprung weniger möglich waren. Doch soll hierauf, sowie auf das plötzliche Abbrechen der Erzählung bei der ersten Gefangenschaft in Rom (63) kein Gewicht gelegt werden [15]).

§. 124.

Fortsetzung.

Wir haben nun zur zweiten Hauptfrage: nach der **inneren** Glaubwürdigkeit des Buches, überzugehen. Hier drängt sich uns vor allem die Nothwendigkeit einer Untersuchung auf, die bisher noch nicht geführt worden ist. Die Apostelgeschichte enthält *petrin.* und *paulin.* Reden. Falls diese ächt sind, so sollte man erwarten, in den petrinischen Reden denselben Stil, Charakter

---

12) „So haben sie" (könnte man fragen) „doch auch wohl das *Ev.* Luk. mit überkommen? Aber warum findet sich hievon keine Spur bei ihnen?" — Das Ev. Luk. ward durch ihr Hebräerev. leicht überflüssig und bei fortgesetzter Entwicklung eines von der Kirche getrennten Eigenlebens verdrängt; der Geschichte der App. dagegen hatten sie kein aram. Buch entgegenzusetzen; hier musste durch Verstümmelung geholfen werden.

13) Luk. 4, 38; 13, 11. Vgl. den speciellen Nachweis in Hug's Einl. II, §. 34, pag. 139, Anm. *).

14) Hug II, §. 35.

15) Dies Abbrechen könnte zwar wohl darin seinen Grund gehabt haben, dass wirklich jener Aufenthalt des Apostels in Rom eben das letzte zur Zeit der Abfassung vorgefallene war. Doch vgl. hierüber unten §. 138.

und Gedankengang wie 1 Petr. zu erwarten, in den paulinischen aber analoge Anklänge an die paulinischen Briefe.

Ehe wir uns zu der Untersuchung, ob dem wirklich so sey, anschicken, müssen wir doch zuvor die Frage stellen, welche dieser Reden aramäisch, welche griechisch gehalten worden seyen. Aramäisch gehalten scheinen nun unter den petrinischen Reden die folgenden: 10, 28 ff. (vgl. v. 35 *τὸν λόγον ὅν* = את דבר אשר oder אמרא די. Luk. muss indess bereits eine griech. Uebersetzung benützt haben, aus welcher die bei Luk. nie vorkommende Form *ἤμην* v. 30 stammte) 4, 8 und 5, 29 (weil im hohen Rathe). Griechisch dagegen die folgenden: cap. 2 (natürlich) cap. 3 (zwar im Tempel, doch enthält sie freie Citate mit wesentlichen Abweichungen von den LXX, Abweichungen, die sich ein Uebersetzer wohl kaum würde erlaubt haben. Sie stimmt im griech. Stil mit anderen sicherlich griechisch gehaltenen Reden des Petr. überein, z. B. im Mangel der Partikelverbindung v. 25, in der Redensart *ἐλάλησεν ὁ θεός*. Ganz gewiss ist, dass nicht erst Luk. sie übersetzt haben kann. Vgl. *ὥσπερ καὶ* wofür Luk. stets *καθὼς καὶ* hat; *καιροὶ ἀναψύξεως*, wofür Luk. andere Ausdrücke zu gebrauchen pflegt, Luk. 2, 25; 21, 24) cap. 11, 5 (wenigstens in keinem Fall erst von Luk. übersetzt, wegen *ὥσπερ καὶ* und wegen *ἤμην* v. 5, 12 und 17). Ueber die Rede 12, 11 lässt sich nichts sichres sagen.

Unter den paulinischen Reden ist nur die cap. 22 aramäisch gehalten (cf. cap. 21, 40). Die Rede 13, 16 könnte, weil an Juden gehalten, aramäischen Ursprunges seyn; dagegen sprechen aber die von den LXX abweichenden Citate, und einige *griech. Redensarten,* die sich sonst nur in paulinischen Briefen finden (z. B. *πληροῦν τὸν δρόμον*, die Verbindung mit *διὸ*, *ἀγνοεῖν*). Die übrigen Reden sind natürlich alle griech. gehalten.

Sehen wir nun diese Reden [1]) genauer an, so drängen sich uns folgende Wahrnehmungen auf. *a) Die petrinischen Reden haben manches Aehnliche untereinander* in Redensarten und Wendungen [2]),

---

1) Ueber die Rede des *Stephanus* vgl. die bereits öfter citirte Schrift von Luger, *über Zweck, Inhalt und Eigenthümlichkeit der Rede des Stephanus*, wo der evidenteste Beweis für die *genaue* Ueberlieferung dieser Rede geführt ist.

2) *Ἐλάλησεν ὁ θεὸς* 2, 31; 3, 21 und 24; 11, 14. *Μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψετε* 3, 19; 8, 22. *Διὰ στόματος* (*θεοῦ*, *τῶν προφητῶν*) 2, 16; 3, 18, vgl. 4, 25. *Ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω* (ein *ἅπ. εἰρ.*:) 2, 36. *Καὶ νῦν οἶδα ἀληθῶς* 3, 17; 10, 34; 12; 11.

wie in Gedanken und theol. Anschauungen [3]). *b) Sie haben Aehnlichkeiten mit* 1 *Petri* [4]). *c) Sie haben für ein und dieselben Ideen andere Ausdrücke, als Luk. und Paulus* [5]). Ebenso *haben d) die paulinischen Reden manches Aehnliche untereinander* in **Wörtern und Redensarten** [6]),

---

3) Jesus starb *τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ* 2, 23; 3, 18 und 20 und 24; 4, 28; 10, 42 vgl. auch 10, 41. Stets derselbe Gedanke, der sich bei Paulus nicht findet ausser in der einen, nur halb ähnlichen Stelle 17, 31. — Häufige Wiederkehr der Antithese, dass die Juden Jesum vernichtet zu haben glaubten, er aber gerade recht verherrlicht worden sey 2, 23 ff.; 3, 13 ff.; 5, 30; 6, 10; 10, 39 auch 4, 11. — Jesus *παῖς θεοῦ* genannt, was sich sonst nirgends, ausser in einem Citat aus Jes. 42, 1 bei Mt. 12, 18 findet. Vgl. act. 3, 26; 4, 27 und 30. — Gott *ἔχρισεν Ἰησοῦν*, 10, 38 vgl. das Gebet der App. 4, 27. — Ferner vgl. 2, 38 f. mit 3, 19 und 5, 31.

4) Mit der Anschauung, dass Jesus *τῇ ὡρισμένῃ κλ.* starb vgl. 1 Petr. 1, 2 und 20; 2, 4—6. Die Antithese zwischen dem Plan der Juden, Jesum zu vernichten, und seiner herrlichen Auferstehung findet sich 1 Petr. 1, 19 ff. wieder. — Die Stelle Ps. 118, 22 ist *nur* act. 4, 11 und Petr. 2, 7 (und von Christo selbst) citirt. Paulus benützt sie nie. Eph. 2, 20 ist kaum eine leise Anspielung, und jedenfalls in ganz anderer Weise, zu anderem Zweck. — Gott gab durch Christum Glauben, (Möglichkeit zu glauben) act. 5, 31; 1 Petr. 1, 21. — Christus gemacht zur Busse von den Sünden, Seligkeit aus der Busse, act. 3, 19; 5, 31; 1 Petr. 2, 21; 4, 1 ff. Dagegen bei Paulus die Busse getrennt von der Heiligung erscheint, als blosse Erkenntniss der Sündlichkeit. Vgl. act. 15, 9. Bei Petrus tritt Christus als konkrete Einheit, als einheitliche Quelle all unsers neuen Lebens hervor; bei Paulus treten dessen einzelne Momente als ordo salutis aus einander, und Christus ist auf jedes dieser Momente wieder in anderer Art bezogen.

5) *Ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ* ist bei Petrus (Act. 3, 16; 4, 12 und 30; 10, 43) der Glauben *an Jesum*, und *ὄνομα* erscheint hier fast in ähnlicher Bedeutung, wie in der ersten Bitte des U. V. Bei Paulus und Luk. dagegen ist der *Name Jesu* stets der von den Christen getragene und von ihnen vor der Welt bekannte Name, um dess willen sie leiden. Act. 21, 31; 26, 9. — *Ἀποκατάστασις* (3, 21) hat Mt. 17, 11; Act. 1, 6 eine andere Bedeutung. Wiederum stehn für denselben Gedanken, den Petr. mit *ἀποκ.* ausdrückt, sonst (Mt. 19, 28; Hebr. 9, 11) andere Worte.

6) *Ἄνδρες Ἰσραηλῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεὸν* 13, 16 und 26. — *Ἰδίᾳ γενεᾷ* „sein Zeitalter" 13, 36; 14, 16. — *Ὁ θεὸς ὃς ἐποίησε τὸν οὐρανὸν κλ.* 14, 15; 17, 24. — *πάντως*, „durchaus", 18, 21; 28, 4. — *Ἐγὼ γὰρ οἶδα* 20, 25 und 29. — *Μετὰ δακρύων* 20, 19 und 31. — *Πεπολίτευμαι τῷ θεῷ* 23, 1; 20, 19. Endlich der eigenthümliche Gebrauch

in Construktionen und Satzverbindungen [7]) und in theol. Anschauungen [8]); *e) sie stimmen mit den paulinischen Briefen überein* in **Wörtern und Redensarten** [9]), **in Construktionen** [10]), **in theol. Anschauungen** [11]).

---

von ὁδὸς, geradezu für *Religion* und zwar im schlechten Sinn, 14, 16; 22, 4; 24, 14 (vgl. 9, 2 bei Lukas). Dagegen bei Petrus (1 Petr. 2, 2 u. 15 u. 21) heisst ὁδὸς nicht *Religion*, sondern steht als eigentlicher Tropus in der Bedeutung *Weg*, als ὁδὸς τῆς ἀληθείας, τῆς δικαιοσύνης.

7) Anführung kleiner, prägnanter, stabil gewordener Sätze des Paulus durch ὅτι, 14, 22; 17, 3. — Das häufige καὶ νῦν, καὶ τανῦν 17, 30; 20, 22 und 25 und 32; 27, 22; 13, 10. Das einfache τανῦν ohne καὶ kömmt bei Petrus, und auch so nur einmal vor act. 4, 29. — Καὶ νῦν ἰδοὺ 13, 11; 20, 25 (ועתה הנה). — Καθαρός ἐγώ (Nachstellung des ἐγὼ ohne Copula) 20, 26; 18, 6. — Οὐδὲν ὑπεστειλάμην τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι 20, 20 und 27.

8) Vgl. 20, 26 mit 18, 6. — Anklage „um der Hoffnung auf Auferstehung willen" 24, 15; 23, 6; 26, 6 f.; 28, 20.

9) Κεχάρισαι im Sinn von *begnadigen* im Verhältniss Gottes zu den Menschen. Act. 26, 16; 27, 23 vgl. mit Röm. 8, 32; 2 Cor. 2, 7 und 10 und 12; 12, 13; Gal. 3, 18; Eph. 4, 32; Phil. 1, 29; Col. 2, 3; Philem. 22. (Sonst nur in menschlich-juridischem Sinn gebraucht Act. 3, 14; 15, 16 auch 25, 11.). — Ἀποβολὴ ψυχῆς als *Verlust des Lebens* Act. 27, 22 und Röm. 11, 15. — Ἀπρόσκοπος Act. 24, 16 und 1 Cor. 10, 32; Phil. 1, 10. — Πάντα *in allem* Act. 20, 35; 1 Cor. 10, 33; Eph. 4, 15. — Ἐποικοδομεῖν Act. 20, 31; 1 Cor. 3, 9; Eph. 3, 20 ff. — Gebrauch von πᾶς dem Paulus sehr geläufig (allein im Eph. br. 23mal.) Act. 13, 10; 20, 19; 23, 1. — Κατὰ πάντα Act. 17, 22; Col. 3, 20 und 22. — *Sterben:* πληροῦν, τελεῖν τὸν δρόμον Act. 13, 25; 20, 44; 2 Tim. 4, 7.

10) Das dem Paulus so geläufige διὸ, διότι (Act. 13, 35; 20, 31; 27, 34.) Zweifelhaft ist die Lesart 17, 31, wo indess das καθότι der vier codd. A, B, D, E immerhin deshalb einkorrigirt seyn könnte, weil *Luk.* sonst καθότι hat, Luk. 1, 7; 19, 19; Act. 2, 24.) — Μαρτυρεῖσθαι aktivisch gebraucht Act. 26, 22; 1 Thess. 2, 12.

11) Act. 13, 17 vgl. Röm. 9. — Τὸ σπέρμα κατ' ἐπαγγελίαν Act. 13, 23 und 32, ein rein paulin. Gedanke (Röm. 9.). Ganz anders Act. 2, 30. — Dass die ἐπαγγελία an den τεκνοῖς erfüllt wird Act. 13, 32; Gal. 4 f.; Röm. 9. — Dass David *für seine Zeit* Gott diente, und ähnliches, Act. 13, 36; 14, 16; vgl. Eph. 3, 5. — Ganz paulinisch ist Act. 13, 39. Vgl. Röm. 8, 3. — Ὁ θεὸς ζῶν Act. 14, 15; Röm. 9, 26; 2 Cor. 3, 3; 6, 16; 1 Thess. 1, 19; 1 Tim. 3, 15; 4, 10 u. a. — Die vorchristliche Zeit eine Zeit der ἀγνοία, Act. 13, 27; 27, 30; Röm. 2, 4; 10, 3. — Gott *übersah* die vor Christo begangenen Sünden Act. 17, 30; Röm. 3, 25 f. — Die Heiden *konnten* Gott erkennen Act. 17, 27; Röm. 1, 20. — Vgl. ferner Act. 17, 28 mit Röm. 11, 36. — Gott *dienen;* Religion als *Dienst*

f) Sie haben für gleiche Ideen andre Ausdrücke als Luk. Petr. und Stephanus [12].

Wir sehen also: es ist keineswegs wahr, dass „die Sprach-„eigenthümlichkeiten des Luk. sich auch durch die petrin. und „paulin. Reden durchziehen“ [13]**. Vielmehr finden wir in den pe-**

Act. 20, 19; 27, 23; 24, 14; 23, 1; auch 13, 36. Vgl. Röm. 6, 6; 7, 25; 12, 11; Gal. 4, 8; Tit. 3, 3, auch Röm. 1, 1; Phil. 1, 1; Tit. 1, 1. (Sonst nur Luk. 15, 29 aber nicht tropisch, und Mt. 6, 24.) — Mit Act. 20, 19 vgl. 2 Cor. 11, auch Hebr. 4, 15. — *Δεδεμένος τῷ πνεύματι* Act. 20, 22; 16, 6 und 9; 18, 9; Eph. 3, 1; 4, 1; Philem. 1. — Act. 20, 24 vgl. Phil. 3, 7 ff. — *Δοῦναι τὴν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις* Act. 20, 32; 26, 18; Gal. 3, 18; Eph. 1, 11 und 14, besonders Col. 1, 12. — Act. 20, 33 f. vgl. 1 Cor. 9, 4; 2 Cor. 11. — *Πάσῃ συνειδήσει ἀγαθῇ*, Bewusstseyn, das Seine gethan zu haben Act. 23, 1; Röm. 9, 1; 13, 5; 14, 1; 1 Cor. 10, 25; 2 Cor. 1, 12; 4, 2 und die Pastoralbriefe. (Dagegen bei Petrus 1 Petr. 3, 16 und 21; 2, 19 ist es das Bewusstseyn, objektiv mit Gott versöhnt zu seyn.) — Act. 24, 15 vgl. 1 Cor 15, 29. — Act. 24, 16, vgl. 1 Tim. 1, 18; 4, 7 (Hebr. 12, 11.) — *Ἀπὸ σκότους εἰς φῶς* Act. 26, 18; Röm. 8, 38; 2 Cor. 4, 14; Eph. 1, 18; 4, 18; 5, 8; Col. 1, 13; 1 Thess. 5, 4.

12) Die Rede cap. 13 ist im Ganzen der des Stephanus analog vgl. v. 17 u. 21 f. Um so wichtiger erscheinen die dennoch stattfindenden Diskrepanzen. *Ὡς τεσσαρακονταετῆ χρόνον* 13, 18 u. 21, anders als 7, 36 u. 23 u. 30. — *Ἤγειρε σωτῆρα* 13, 23 vgl. bei Petrus act. 2, 30. — 13, 24 cf. 10, 37. — 13, 25 weicht die Citation der Rede des Täufers ganz ab von Luk. 3, 16. — 13, 27 *ἀγνοεῖν* = *Verkennen* (was Verschuldung involvirt). Umgekehrt 3, 17 *ἀγνοεῖν* als Entschuldigung. — 13, 28 vgl. 3, 14 u. Luk. 23, 14. — 13, 29 stimmt nicht mit der Parallelstelle bei Luk., sondern mit Joh. 9, 28. Statt *μνημεῖον* hat Luk. (23, 53) *μνῆμα*. — 13, 17 vgl. mit der petrinischen Antithese. Petrus: *Ihr* habt ihn getödtet; *Gott* aber hat euer Thun zu nichte gemacht und ihn auferweckt. Paulus: Gerade dadurch, dass ihr ihn getödtet habt, habt *ihr* mitgeholfen, Gottes Erlösungsplan auszuführen. — 13, 35 wird Ps. 16, 10 anders citirt als in der petr. Rede 2, 27. — 13, 36 vgl. 2, 29. — 13, 46 (und Röm. 1, 16) mit Act. 2, 15. — 13, 26 und 46 ist, wie stets bei Paulus (1 Cor. 1, 8; II. 2, 17; Col. 3, 16. 1 Thess. 2, 13) *λόγος τοῦ θεοῦ* das Wort, *das* gepredigt wird, der *Inhalt* der Predigt. Dagegen bei Luk. (Act. 6, 7; 12, 24; 19, 20 auch 8, 21) synekdochisch = die *Sache* des Wortes Gottes, beinahe = *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Wieder anders bei Petrus. Hier (1 Petr. 1, 23 ff.) ist es weder die *Sache des Evangeliums*, noch das *Objekt der Predigt*, sondern das Wort qua *Gnadenmittel*. — Act. 26, 10 cf. 9, 1 ff.

13) Mayerhoff Einl. in die petr. Schriften 225 ff. De Wette Einl. §. 115, h. — Worin bestehen die gerühmten Spracheigenthümlichkeiten? Die Anrede *ἄνδρες Ἰσραηλῖται kann* ja der Natur der Sache nach keine Absonderlich-

trin. Reden bis in's feinste den sprachlichen Charakter, so wie den Lehrtypus des Petrus ausgeprägt, und in den paulin. Reden ebensosehr den des Paulus. Es fragt sich nun aber (und diese Frage hat man wirklich aufgeworfen) *ob denn jene Reden von den Zuhörern so wörtlich und genau behalten werden konnten.* Beim ersten Hinblick erscheint dies gewiss einem jeden als höchst unwahrscheinlich; zunächst erinnert man sich an die sonntäglichen Predigten, und denkt: Wie würde mir's gehen, wenn ich alle möglichen Predigten verschiedener Prediger seit zehn und mehr Jahren her noch wörtlich wissen sollte! Und bedenkt man nun auch,

keit eines einzelnen Ap. gewesen seyn. Pflegte man *einmal* die Israeliten so anzureden (vgl. ἄνδρες Ἀθηναῖοι bei den athenäischen Rednern) so wird man es wohl immer gethan haben. — Wörter wie ἀτενίζειν, ἱκανός, διέρχεσθαι, προςέχειν u. dgl., die man ebenfalls anführt, sind und bleiben eben auch blos einzelne Wörter, die der gesammten griech. Sprache angehörten, und in denen so wenig irgend eine Art besonderer Anschauungs- oder Denkweise sich ausspricht, dass man wahrlich nicht voraussetzen kann, es werde nur hie und da der Eine oder Andre sich ihrer bedient haben. Diese Wörter konnten sicherlich dem Paulus ebenso bekannt und geläufig seyn, wie dem Lukas. Möglich auch, dass Luk. beim Durchlesen seiner Quellen, worin solche im Grunde doch ganz gewöhnliche Ausdrücke sich fanden, sie sich unvermerkt aneignete und angewöhnte. — Weiter beruft man sich auf die gleiche Anwendung der Stelle Ps. 16, 8 in act. 2, 25 ff. und 13, 34 f. Die Anwendung ist aber keineswegs gleich, sondern gerade recht individuell verschieden. Paulus drängt seiner körnigen Weise gemäss in 40 Worte zusammen, was Petrus in 142 Worten auseinanderlegt. — Auf solche Gedanken aber, dass durch Jesu Leiden die Prophezeiungen erfüllt seyen (3, 18 bei Petr. und 13, 27 bei Paulus) oder dass die Verheissung zunächst den Juden gelte (2, 39 und 3, 25 bei Petr., 13, 26 bei Paulus) oder dass die App. μάρτυρες genannt werden (1, 8 u. 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39 u. 41 vgl. mit 31, 31) wird man sich doch nicht im Ernste berufen wollen als auf ein Zeugniss, dass Luk. den Petrus und Paulus stets ein und dasselbe sagen lasse! Jene Gedanken waren ja so objektiver Art, es waren — möchte ich sagen — solche Gemeinplätze, und so gar nicht einem individuellen Lehrtypus angehörend, dass man in aller Welt nicht begreifen kann, warum nicht wirklich alle möglichen App. dieselben gelegentlich sollten geäussert haben. — Wenn aber De Wette auch zwischen 3, 17 und 17, 30, sowie zwischen 10, 40 und 17, 31 Aehnlichkeiten sieht, so gestehe ich, dass ich solche nicht sehen kann. — Was bedeuten nun all jene Uebereinstimmungen in ein paar zufälligen, gleichgültigen Ausdrücken oder in objektiven, trivialen Gedanken gegen jene Anm. 2—12 nachgewiesenen, consequent alle Reden durchziehenden, ebenso offenkundigen als bis ins feinste sich erstreckenden individuellen Eigenthümlichkeiten?!

dass die in der Apostelgeschichte referirten apostolischen Reden jedenfalls um vieles kürzer waren, als unsere jetzigen Kanzelvorträge, und erinnert man sich an das weit stärkere, zähere Gedächtniss jener noch nicht so sehr durch Schreibseligkeit verwöhnten Zeit, so will doch selbst dies nicht zur Erklärung hinreichen. „Alle jene feinen paulinischen oder petrinischen Redeeigenthümlichkeiten sollten von den Zuhörern über Jahr und Tag behalten worden seyn? So wörtlich würden wir uns der kürzesten, vor Jahren vernommenen Rede nicht mehr erinnern". — Anzunehmen aber, dass jedesmal einer oder etliche der Zuhörer bei ihrer Nachhausekunft die Rede schnell zu Papier gebracht hätten, ist vollends misslich. So scheint es also mit unsrer behaupteten Glaubwürdigkeit sehr schlecht zu stehen, und all unsre Beobachtungen von Anm. 2 bis Anm. 12 scheinen umsonst gemacht zu seyn. Die allerhöchste Schwierigkeit aber bietet die Rede des Stephanus dar, falls sie wirklich alle jene. von **Luger** bemerkten so äussert feinen Beziehungen [14]) enthält, lauter Beziehungen

---

14) Stephanus war angeklagt der *Lästerung* des *Tempels* und *Gesetzes*. Er vertheidigt sich durch Darstellung der *wahren Bedeutung von Tempel und Gesetz*. Grundmomente a) das *Gesetz* sey nichts in sich abgeschlossenes, sondern ein zu der dem Abr. gegebenen Verheissung erst hinzugekommenes; ja es führe selbst eine neue Verheissung in sich, in deren Erfüllung er erst zur Vollendung komme. b) Der *Tempel* könne nicht ausschliesslich die heil. Stätte seyn; er sey eine unter einer *Reihe* von Stätten, die der Herr geheiligt habe, und schon dadurch sey jene bevorstehende *Vollendung* des Tempels, auf welche dann auch Salomo und die Propheten wiesen, vorgebildet gewesen. c) Weil die Juden besonders ärgerlich waren, dass der von ihnen verstossene Jesus der Vollender von Gesetz und Tempel seyn sollte, so zeigte Stephanus, von der Verwerfung Jesu könne kein Einwurf gegen ihn herübergenommen werden, da eine gleiche Verschmähung der Gesandten Gottes auf allen Offenbarungsstufen stattgefunden habe. d) Diese drei Grundmomente werden nicht *nach* einander behandelt, sondern in einander. Den Faden bildet die Geschichte Israels. Aber sie wird in einer solchen Weise erzählt, dass stets die Beispiele für a, b und c hervortreten. Zugleich wird e) der histor. Geschichtsfaden benützt, um zu zeigen, dass wie die Gesammtoffenbarung des Heiles Gottes in einer *wiederholten* That Gottes bestehe, nämlich in der auf das Gesetz erst folgenden Erlösung, so diese *Wiederholungsnatur* schon im a. T. im kleinen unzähligemal sich abspiegle, Vgl. v. 4 *κατῴκισεν*, *μετῴκισεν*. V. 5 Gott giebt dem Abr. kein Erbe, sondern seinem Samen *μετ' αὐτόν*. V. 7 *μετὰ ταῦτα*. V. 13 *Καὶ ἐν δευτέρῳ ἀνεγνωρίσθη*. V. 14 *μετεκαλέσατο* — *μετετέθησαν*. V. 18 *βασιλεὺς ἕτερος*, v. 26, *τῇ δ' ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ* etc. etc. Weiteres s. bei **Luger** selbst.

übrigens, die nicht sowohl für die Leser des Luk. Bedeutung hatten (also nicht erst von Luk. dem Stephanus werden in den Mund gelegt seyn) als vielmehr für Stephanus selbst und dessen Ankläger.

Aber gerade hier giebt uns eine Bemerkung von Luger (pag. 31 f.) den Schlüssel zur Lösung der Frage. „Unstreitig hatte „Saulus die Rede gehört. Wie musste den Eiferer für Gesetz „und Tempel, den Schriftgelehrten und Schüler der Pharisäer, „die Weisheit und der Geist erbittern, womit der Redner ihn, „dass er Gesetz und Tempel in ihrer Bedeutung verkenne, aus „der Schrift zu überzeugen *suchte!* Ja wohl gar zu überzeugen „*nahe war!* Erst so tritt die Wuth des Saulus in das rechte Licht. „Es war der hastige angstvolle Eifer des Herzens, welcher die „Möglichkeit, in der heiligsten Sache geirrt zu haben, *ahnt und* „*fürchtet.* — — — Aber wie musste ihm werden, als der, welcher „ihn vom Mutterleibe ausgesondert hatte und berufen durch seine „Gnade, — — ihm nun selber sichtbar sich offenbarte. Wie bedeutend musste ihm da erst die Rede jenes Märtyrers geworden „seyn — — wie mag auch die ganze eigenthümliche Art stephanischer Anschauung und Beweisführung sich ihm eingeprägt, „ja wie mag jedes Wort der Rede, wie es seiner Erinnerung „vorschwebte, ihm im hellsten Licht erschienen seyn! Auf diese „Weise erklärt sich auch eine wörtliche Ueberlieferung der Rede „vollkommen. Es scheint mir natürlich und der gesunden Vernunft durchaus gemäss, dass dem Paulus von einer für ihn so „einzig bedeutungsvollen Rede auch nicht ein Wort verloren „ging. — Darauf weist uns auch Luk. hin, indem er als erste „Rede des P. eine solche mittheilt, welche in der eigenthümlichen Erkenntniss des a. T. wurzelt, welche in der Rede des „Steph. sich darstellt. Vgl. auch den Vorwurf der Juden gegen „Paulus Act. 21, 27 ff.“

Sollte es nicht ähnlich auch anderen Hörern der einzelnen apost. Reden ergangen seyn? Das müssen wir bedenken, dass dies nicht Reden *gleichgültigen Inhaltes* waren, wie so viele Reden und Aussprüche, deren *wir* uns aus früheren Jahren nur noch halb erinnern, sondern solche Reden, deren *jede* für eine gewisse Zahl von Hörern zu einem wichtigen, ja zu dem wichtigsten *Ereigniss* ihres Lebens wurde. Gewiss erinnert sich jeder getaufte (wahrhaft bekehrte) Jude des Gespräches oder der Rede noch nach 20 Jahren *wörtlich genau*, die in ihm den letzten Umschwung, das Umschlagen, den Entschluss, die neue Epoche hervorrief. Ja jeder von uns wird wohl in seinem vergangenen Leben solche

Momente finden, wo Worte von *folgenreicher* Natur an ihn gerichtet wurden, mögen sie nun religiöse oder anderweitige Gegenstände betroffen haben, und *solche* Worte pflegt man nicht zu vergessen. Die Rede, die am Grabe des Vaters der Waise Trost zusprach, das Wort der Erweckung, das am Tage der Confirmation ein bis dahin todtes Herz mächtig aufrüttelte, der Zuspruch, der in einer verzweifelten Lage des Lebens zu einem neuen Entschlusse dich antrieb — solche Worte, solche Reden pflegen sich auf ewig dem Gedächtniss einzuprägen.

Aber wirklich bis auf einzelne Wörter und Ausdrücke genau sollen jene Reden behalten worden seyn? Das ist keineswegs nöthig anzunehmen. Doch steht soviel fest. Wer einer Predigt von Theremin und einer von Gossner sich erinnert, der erinnert sich nicht bloss des Inhaltes derselben, sondern beide Prediger selbst mit ihrer ganzen Eigenthümlichkeit stehen vor seinem Gedächtniss. Ebendarum wird ein solcher, wenn er die Gossner'sche Predigt in sich zurückruft, hiemit unwillkührlich auch an die Gossner'sche *Form und Ausdrucksweise* erinnert, an die herzliche, urkräftige, populaire Sprache, und ebenso, wer an Theremin's Predigt gedenkt, an die edle, gewählte, klassische Sprache. Er wird sich nicht glauben machen, Theremin habe den Gedanken, dass viele Christo den Eingang in die Herzen verwehren, so ausgedrückt: „Denkt euch einmal, es käme der König in einem „armen Bürgersmann sein Haus, und wollte ihm einen Besuch „machen. Was wäre das für eine Freude und Herrlichkeit! Nun „seht, zu jedem von euch will ein König, nicht so ein irdischer, „sondern der König Himmels und der Erden, und nicht in euer „Haus will er, sondern in euer Herz, und nicht für einen Augen„blick will er euch einen Besuch machen, sondern er will im„mer bei euch bleiben. Nun? Was ist denn? Habt ihr denn eine „Freude darüber? — Nein, 's ist grad, als wenn's der Niemand „gewesen wär'!" Auch wird er nicht glauben, Gossner habe vom Gebet folgendermassen geredet: „Ach, sprichst du, mein „Gebet ist nicht würdig vor den Augen des Herrn! Ich, der „Sünder, der Wurm im Staube, getrennt von Gottes Gemein„schaft, ich sollte vor sein Angesicht treten? Ich sollte es wa„gen, mit ungeweihten Lippen vor ihm zu reden? Die Armuth „und das Elend meines Innern sollte ich ausschütten vor den Au„gen des heiligen Gottes? Nein, ich kann nicht beten; denn „mein Gebet ist zu schlecht und gering, als dass der Ewige es „hören würde. — Meine Geliebten! Wer hat euch das gesagt?" Sondern vielmehr weiss er, dass *dies* die Art Theremin's und *jenes*

die Art Gossner's ist. So wussten auch jene Christen, die den Apostel Petrus, die den Apostel Paulus persönlich und genau kannten', *wie* beide zu reden, wie sie sich auszudrücken pflegten; und erinnerten sie sich nun ihrer Reden, so geschah dies *unwillkührlich* so, dass sie sich jeden Apostel in der Weise redend dachten, wie sie es wirklich von ihm gewohnt waren.

Die Beschaffenheit der *Reden* in der Apgsche ist also ein grosser Beleg für ihre Glaubwürdigkeit. Luk. muss diese Reden aus den besten Quellen sich verschafft haben, und zwar ohne Zweifel *schriftlich,* da wir in manchen, ursprünglich aramäisch gehaltenen Reden, gleichwohl *griechische* Eigenthümlichkeiten (z. B. ἡμῆν) stehend bemerken, welche dem Stil des Luk. fremd sind, und in denen wir die Hand eines vorherigen Uebersetzers deutlich erblicken. Gar zu gering darf man sich denn ohnedies auch die Schreibethätigkeit jener Stifter der Kirche nicht denken. Erinnern wir uns, dass Paulus (2 Tim. 4, 13) ausser τὰ βίβλια auch noch τὰς μεμβράνας in Troas zurückgelassen hatte, nun aber ein Bedürfniss nach diesen, gewiss nur aus Noth zurückgelassenen Manuscripten empfand. Enthielten diese Manuscripte (als selbstgeschriebene Papiere werden sie durch den Gegensatz von τὰ βίβλια charakterisirt) etwa Entwürfe, Meditationen von Reden? So fein gearbeitete Reden, wie die: Apsche 17, 22 ff., waren gewiss meditirt, wenn nicht concipirt. Genug dass es in keiner Weise etwas auffallendes hat, wenn Luk. sich von den einzelnen Städten, wo Petrus und Paulus gewirkt hatten, *schriftliche* Berichte über die Hauptsachen, namentlich über das erste Auftreten, zu verschaffen suchte.

Haben wir so für die Glaubwürdigkeit des Buches nach allen seinen Theilen das beste Vorurtheil, betrachten wir es als aus Berichten von Zeitgenossen und Augenzeugen mit Sorgfalt gearbeitet, so wollen uns das nun die neg. Kritiker doch deshalb nicht zugeben, weil sich *„unauflösliche Schwierigkeiten, übertriebene „Vorstellungen, Unrichtigkeiten, Zweifelhaftes, Ungenügendes, Wunderbares, „Unbekanntschaft mit jüdischer Sitte, und Widersprüche“* in der Apsche vorfänden. (De Wette p. 5). Vor allem fallen nun die *unauflöslichen Schwierigkeiten* (die Glossolalie und der Tod von Anania und Sapphira) mit dem *Wunderbaren* (8, 39; 12, 23) zusammen, und beides fällt für uns völlig hinweg. Für *übertriebene Vorstellungen* können wir es nicht halten, wenn (2, 45; 4, 34) die Gütergemeinschaft der in der ersten Liebe glühenden Gemeinde so beschrieben wird, als hätten — keineswegs Alle allen Besitz von Kleidern, Hausrath u. s. w. gemeinsam gemacht — sondern als hätten die

Vermögenden ihre Kapitalien, wenn sie *wollten* (5, 4), zur Bildung einer Casse behufs der Versorgung Aller, hingegeben. Als *Unrichtigkeit* wird es aufgeführt, dass Luk. 9, 19 sage, Paulus habe *sogleich* nach seiner Bekehrung in Damascus Christum gepredigt, da er doch nach Arabien gegangen sey (vgl. De Wette ex. H B. zu Act. 9, 19). Aber es ist klar, dass die Juden in Damascus nicht würden den Tod des Paulus (v. 23) beschlossen haben, wenn er nicht durch solche Predigt Veranlassung gegeben hätte. Man muss also doch, trotz *De Wette's* Gegenversicherung, die Reise nach Arabien *nach* der Flucht aus Damascus setzen. Aber, wendet dieser ein, dann müsste die Gal. 1, 17 erwähnte Rückkehr von Arabien nach Damaskus ebenfalls natürlich *nach* der Flucht geschehen seyn, „nach seiner Flucht aber ist P. „schwerlich nach Damaskus zurück gekehrt". Aus Furcht wahrscheinlich? aber die App. waren eben nicht so furchtsam, wie heutzutage vielleicht manche Leute seyn würden. Das, was die App. verkündigten, war eine so kräftige Wahrheit, dass sie dafür gern ihr Leben wagten. — *Zweifelhaft* soll die Act. 11, 30; 12, 25 erwähnte Reise seyn. Siehe darüber §. 128. *Ungenügend* findet De Wette, dass 9, 30 die aus 15, 23 u. 41 seiner Meinung nach folgende Lehrthätigkeit des Ap. in Cilicien nicht erwähnt wird. — *Gegen die jüd. Sitte* soll es seyn, dass (10, 28) Petrus das „gehen zu einem Heiden" für Verunreinigung erkläre. Es ist aber offenbar das κολλᾶσθαι nur ein allgemeiner Ausdruck für die specielle gegen Petrus aufgebrachte Klage (11, 3) dass er mit Heiden *gegessen habe*, was allerdings „gegen jüd. Sitte war." Pag. 81 erkennt dies De Wette selbst an! —

Auch die *Widersprüche* sind nicht weit her und längst genügend gelöst. a) Bei der Bekehrung Sauls fielen die Begleiter, vom Lichtglanz geblendet zur Erde, und hörten von dem weiteren nichts als einen donnerähnlichen Ton. Saulo aber erschien der Herr (vgl. 1 Cor. 15, 8) und redete mit ihm. Nun heisst es act. 9, 7: Die Männer hörten wohl den Ton (ἀκούοντες τῆς φωνῆς), sahen aber keine Person (μηδένα). Act. 22, 9 aber heisst es: Sie sahen zwar das Licht, hörten aber die Stimme τοῦ λαλοῦντός μοι (also die *Worte*) nicht. (Vgl. Joh. 12, 29). Welches beides also sehr richtig ist. b) 22, 17 und 9, 29 verträgt sich vollkommen. Der Herr selbst erlaubte und befahl dem Ap., der Gefahr zu entgehen.

Auch in den *Reden* soll sich Unangemessenes finden. a) Ueber 1, 18 ff. vgl. oben §. 106, 5. b) Act. 1, 22 soll falsch seyn, weil nach Joh. 3, 23 der Täufer auch nachdem Jesus sein Werk begonnen, noch taufte, mithin Jesus sein Werk

nicht *ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου* anfing!! Darüber ist nichts zu sagen, selbst das nicht, dass Jesus seine *öffentliche* Wirksamkeit nach der Joh. 4 erwähnten Reise begann. c) Act. 5, 36 erwähnt Gamaliel einen Pseudomessias *Theudas*, der aber nach *Jos.* ant. 20, 51 erst 12 Jahre nach dem Act. 5 erzählten Vorfall auftrat. Als ob der Theudas, welcher 400 Anhänger hatte, nicht (wie Origenes, Beza, Scaliger, Casaubonus, Bengel, Rosenmüller meinen) ein anderer gewesen seyn könnte, als der, welcher *„πείθει τὸν πλεῖϛον ὄχλον."* Oder als ob nicht (wie Baronius, Capellus, Michaelis, Jahn meinen) auch *Joseph.* einmal sich, wenn nicht in der Zeit, doch im Namen, geirrt haben könnte! Aber warum sollen nicht unter den vielen damals auftretenden Goeten Zwei von Einem Namen vorgekommen seyn? [15]) Man vergesse nur nicht die *grosse histor. Gelehrsamkeit und Genauigkeit*, die Luk. sonst an den Tag legt [16]). Wir sehen

---

15) Kamen doch *drei* Aufrührer, die *Judas* hiessen, vor: *Judas Ezechias* (*Jos.* b. j. 2, 4, 1) *Judas der Galiläer* und *Judas Jairi* (*Jos.* b. j. 7, 6, 5) und *fünf* die *Simon* hiessen, und *vier*, die *Eleazar* hiessen. Unter den Judas'en kamen zwei, unter den Simon'en drei gewaltsam um's Leben. Warum sollen nicht auch zwei Theudas, wenn sie beide Aufrührer waren, beide getödtet worden seyn? (Diesen *Thatsachen* gegenüber strahlt in bengalischem Feuer die aprioristische Weisheit des Hrn. E. Zeller, Jahrb. 1849, I, S. 66: „dass zwei Männer von gleichem Namen, zumal „einem nicht so sehr häufigen Namen" (??) „etwa 50 Jahre von einander „mit zwei ganz" (?!) „gleichartigen Unternehmungen aufgetreten und „beide in derselben Weise umgekommen seyn sollten, ist doch höchst un- „wahrscheinlich." — Ueber die ganze Frage vgl. den ausgezeichneten Aufsatz von Sonntag: *Theudas der Aufrührer* (*Ullm.* Stud. u. Krit. 1837, pag. 622 ff.) — *Joseph.* (ant. 17, 10, 4; b. j. 2, 4, 1 u. 3 vgl. ant. 17, 10, 6) spricht von *vielen* Aufrührern, die in dem von Gamaliel genannten Zeitpunkt aufgestanden seyen. (Hr. E. Zeller a. a. O. weiss freilich, dass *Jos.* jeden einzelnen Aufrührer „auf's gewissenhafteste ver- „zeichnet habe.") Sonntag hat es sehr wahrscheinlich gemacht, dass der *Theudas* des Gamaliel jener Sklave des Herodes war, der sich als Pseudomessias den Namen *Simon* gab, unter dem ihn *Josephus* aufführt, weil die Römer ihn nur unter diesem Namen kannten.

16) Vgl. das Resultat von §. 41. Weiteres siehe in Tholuck's lit. Anz. 1836, Nr. 38 — 42. — Unter andern vgl mit Act. 3, 6; 24, 1 die Stelle *Jos.* 20, 5, 2, mit Act. 12, 3 (Gefallsucht Herodis) *Jos.* 19, 7, 3; mit 12, 20 *Jos.* 15, 9, 6; 19, 18, 2, *Tac.* hist. 2, 80, mit 24, 24 *Jos.* 20, 7, mit 21, 38 *Jos.* b. j. 2, 13, 5 und ant. 20, 7, 6, mit 18, 12 *Dio Cass.* 53, 704, *Tac.* Ann. 1, 76; *Suet.* Claud. 25; *Senec.* ep 101. *Stat. Silv.* 2, 7, 32. Mit 13, 7 *Dio Cass.* 51, 4. Zu 28, 7: Malta gehörte zur Prätur von Sicilien, und wurde durch einen Legaten verwaltet. Man

also, gegen die Axiopistie der Apgsche ist nichts gegründetes aufzubringen.

§. 125.

(Forts. Angriffe Baur's.)

Nun hat aber neuerdings v. Baur in seinem *„Apostel Paulus“* S. 104 ff. die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte von einer neuen Seite her angegriffen, indem er nämlich zwischen Gal. 2 ff. und der Darstellung der apostolischen Verhältnisse bei Lukas mehrere schreiende Widersprüche entdeckt zu haben glaubt.

Leider hat er es nach seiner Weise nicht für nöthig erachtet, eine grammatische Interpretation der Stelle Gal. 2, 1 [1]) voranzu-

---

fand eine Münze mit der Inschrift: ***Prudens eques***, *πρῶτος Μελιταίων* u. s. w. u. s. w. So werden die speciellsten *gelegentlichen* Notizen, die Luk. giebt, durch Profanscribenten und Münzen bestätigt.

1) Baur hat die Grille, die Briefe Pauli an die Römer, Korinther und Galater für ächt zu halten (S. 248). In *seinem* Munde, in *seiner* Feder ist dies wirklich nichts weiter als eine Grille. Denn dass er mit denselben Argumenten, welche er gegen die Briefe an die Thessalonicher, Philipper, Kolosser, Philemon und gegen das Evangelium Johannis anwendet, auch jenen vier, von ihm in so gnädige Protektion genommenen Briefen die Aechtheit, wenn er wollte, absprechen könnte, ist für jeden Unbefangenen klar. Werden Zeugnisse des *Clem. Rom.*, wo Tübingen dieselben nicht brauchen kann, mit der Bemerkung beseitigt, dass der Brief des Clemens zwar gewiss von Clemens sei, ob aber von *dem* Clemens, der ein Apostelschüler gewesen, wisse man nicht: warum sollen dann Zeugnisse desselben Clemens einen höhern Werth haben, wenn sie für die Aechtheit des Römer- und der Korintherbriefe in die Schranken treten? Werden alte Anspielungen, die massenhaft für das Alter und die Aechtheit des johanneischen Evangeliums auftreten, mit der Bemerkung beseitigt, dass man doch nicht kriminell beweisen könne, ob wirklich die bestimmte Stelle zitirt sei, ob nicht vielmehr der ähnlich lautende Ausdruck umgekehrt aus dem sekundären Autor in das Johannesevangelium übergegangen sey: warum sollen die Citate gerade aus jenen vier paulinischen Favoritbriefen das Privilegium der Befreiung von derselben kriminellen Untersuchung haben? Doch Baur hat sich überhaupt nicht einmal die Mühe gegeben, einen ordentlichen Beweis für die Aechtheit jener vier Briefe zu führen; er begnügt sich mit der ganz kurzen Versicherung: „Gegen diese vier „Briefe ist nicht nur nie auch nur der geringste Verdacht der Unächtheit „erhoben worden“ (die Angriffe Semlers auf einen Theil des zweiten Korintherbriefs, und der Angriff Evansons auf die Aechtheit des Römerbriefs sind hier von dem Gelehrten entweder vergessen oder für kleiner als „der geringste Verdacht der Unächtheit“ angesehen worden), „sondern „sie tragen auch den Charakter paulinischer Originalität so unwidersprech- „lich an sich, dass sich gar nicht denken lässt, welches Recht je der kri-

schicken. Um so mehr ist dies für *uns*, die wir nicht gewohnt sind, auf Luft zu bauen, unerlässliche Pflicht.

Der Apostel Paulus bekämpft (auf seiner dritten Missionsreise, um das Jahr 55) *galatische Irrlehrer*, welche den dortigen Christen die Irrlehre (und nach Gal. 1, 6 nicht ohne Erfolg) geprediget hatten, dass man erst durch die Beschneidung (und die damit übernommene Verpflichtung der Erfüllung des mos. Gesetzes) Israelit werden müsse, ehe man am Messias und seinem Heile Theil haben könne. Diese Irrlehrer untergruben aber zugleich das Ansehen seiner apostolischen Autorität, und stellten ihn dar als einen Mann, der *nicht von Christo selbst*, *sondern erst mittelbar, nämlich von den Zwölfen, den Beruf eines Heilsverkündigers bekommen habe.* (Mit Gal. 1, 1 vgl. V. 16 f.)

Nach dem Eingang (1, 1—10) bekämft er in einem ersten Theile (1, 11—2, 14) diese letztere persönliche Verleumdung, und bahnt sich damit den Weg zur Bekämpfung jener ersteren Irrlehre selbst in einem zweiten Theil (2, 15 ff.) Nachdem er erzählt, dass er erst drei Jahre nach seiner Bekehrung zum erstenmale nach Jerusalem gekommen, und dort ausser Petrus keinen Apostel, *sondern* (εἰ μή V. 19 wie V. 7) nur den Nichtapostel Jakobus, den Bruder des Herrn, gesprochen habe, so fährt er Kap. 2, 1 fort:

„*Darauf nach* 14 *Jahren, ging ich wieder hinauf nach Jerusalem mit* „*Barnabas, auch Titus mitnehmend. Ich ging aber hin nach einer Offen-* „*barung, und legte ihnen das Evangelium dar, das ich predige unter den* „*Heiden; abgesondert aber* (legte ich es dar) *den in Autorität stehen-* „*den, auf dass ich nicht vergeblich laufe oder lief.*" (Eine Synkope

„tische Zweifel gegen sie geltend machen könnte." Da Baur die „paulinische Originalität" nirgends anders her kennen kann, als eben aus jenen vier Briefen selbst, indem nach ihm alle andern Briefe theils entschieden unächt, theils dem schweren Verdachte der Unächtheit unterworfen seyen, und vollends das Bild des Paulus in der Apostelgeschichte ein ganz verzerrtes sey, so ist es von seinem Standpunkte aus eigentlich sinnlos und ein plumper Zirkelschluss wenn er die „paulinische Originalität" jener vier Briefe als einen Beweis für die Aechtheit derselben anführt! Mit völlig gleichem Rechte können wir vier andere paulinische Briefe mit Ausschluss aller übrigen für ächt erklären, aus ihnen uns die Kennzeichen der „paulinischen Originalität" abstrahiren, und dann aus dieser ihrer paulinischen Originalität wieder auf ihre Aechtheit zurückschliessen. Für kleine Kinder ist ein solches Verfahren ganz passend. Würden *wir* es so machen, so würde in Tübingen sicher ein grosses Geschrei erhoben werden; am Neckar aber hat man Privilegien.

des Gedankens, anstatt: auf dass mir niemand Vorwürfe machen könnte, denen zufolge meine Wirksamkeit eine vergebliche wäre. Nämlich den Vorwurf, dass alle jene von Paulus getauften Heiden ungültig getauft und keine wirklichen Christen seyen.) *„Aber „auch nicht Titus, der mit mir war, ein geborner Heide, wurde gezwun-„gen sich beschneiden zu lassen. — Aber wegen der* querhereingedrungenen falschen Brüder, *welche eingedrungen waren, uns „unsre Freiheit zu verkundschaften,* (listig zu rauben), *die wir haben „in Christo Jesu, auf dass sie uns wieder zu Knechten machten — ihnen „wichen wir auch nicht eine Stunde lang, ihnen zu gehorchen, auf dass „die Wahrheit des Evangeliums euch verbleibe. Von Seiten derer aber,* „welche in Ansehen stehen etwas zu seyn *(welche es immer „seyn mochten, ist mir einerlei; denn Gott sieht nicht die Gestalt eines „Menschen an) — mir nämlich haben die Angesehenen nichts weiter auf-„erlegt; sondern im Gegentheil, sehend dass ich mit der Heilsbotschaft „unter den Unbeschnittenen betraut bin, wie Petrus mit der unter der „Beschneidung, und erkennend die mir verliehene Gnade, gaben Jakobus, „Kephas und Johannes, die das Ansehn als Säulen haben, mir und Bar-„nabas die rechte Hand der Gemeinschaft, dass wir zu den Heiden, sie „aber zur Beschneidung* (gehen sollten) *nur dass wir der Armen ge-„dächten.“*

Zuerst erwähnt Paulus sogleich vorläufig die für sich allein schon entscheidende Thatsache, dass es ja damals Niemanden eingefallen sey, den Titus zur Beschneidung zu zwingen [2]). Sodann beginnt er einen Gedanken, den er aber in anakoluthischer Form vollendet. Er beginnt: „*Wegen* der παρεισ. ψευδ. aber“ — unterbricht sich aber alsdann mit der lebhaften Wendung: „denen gab ich keinen Augenblick nach [3]).“ Wahrscheinlich

---

2) Wieseler (*Chron. des ap. Zeitalters* S. 193) hält das folgende διὰ δὲ für Einleitung eines *Gegensatzes*, sodass der Sinn wäre: Man hat den Titus zwar nicht zur Beschneidung *gezwungen*, ihm aber doch dazu *gerathen*; aber um der falschen Brüder willen gab ich darin nicht nach. — Allein ein solches δὲ wäre offenbar logisch nur dann gerechtfertigt, wenn zu der Negation οὐκ ἠναγκάσθη die Position: *man rieth ihm* hinzugesetzt worden wäre. Da dies nicht der Fall, so kann das δὲ nicht einen Gegensatz einleiten, sondern nur den Uebergang zu einem heterogenen Gedanken bilden. Und alsdann muss das οὐκ ἠναγκάσθη nothwendig *absolut* verstanden werden.

3) Nach Wieseler's Erklärung bleibt *dieser* Abschluss des anakoluthischen Satzes unbegreiflich. Man sollte statt dessen den Gedanken erwarten: „Wegen der παρ. ψευδ. gab ich den *Andern*, die zur Beschneidung des „Titus riethen, nicht nach.“

wollte er ursprünglich schreiben: „Wegen der *παρ. ψευδ.* aber redete ich, mühte ich mich“ u. dgl. — Wie er nun erzählt hat, dass die *παρ. ψευδ.* ihm und den Heidenchristen die Freiheit rauben und die Beschneidung aufnöthigen wollten (das ist ja offenbar der Sinn von V. 4), dass er *ihnen* aber *schlechterdings nicht* nachgegeben habe, so stellt er nun V. 6 die *δοκοῦντες* die in *Ansehn stehenden* (und so nennt er die Drei unter den Zwölfen, weil er sich ihrer gegen die galat. Irrlehrer als dreier auch von den Judenchristen und geradezu von ihnen anerkannter Autoritäten bedienen will) in *scharfen Gegensatz* gegen jene *ψευδαδελφοί*. *„Von Seiten der δοκοῦντες aber ward mir keine weitere Forderung auferlegt.“* Doch auch hier ist die Wiederaufnahme des Satzes nach der Parenthese der Form nach eine anakoluthische. Die Parenthese schiebt er aber ein, um jedem Schein zu begegnen, als ob er sich auf jene drei als auf übergeordnete, deren schützender Autorität *er* bedürfe, berufe.

Vier grosse Widersprüche will nun Baur zwischen der Erzählung der Apostelgeschichte und der des Galaterbriefes entdecken.

Die Form der Versammlung anlangend, so werde dieselbe in der Apostelgeschichte als eine „förmliche öffentliche Verhandlung“ dargestellt, an welcher nach V. 12 und 22 die ganze Gemeinde Theil genommen habe, während im Galaterbriefe der Apostel „von allem diesem nicht nur nichts weiss, sondern so„gar so spricht, wie wenn er einer solchen Vorstellung der Sa„che voraus widersprechen wollte.“ Diese Behauptung Baur's beruht aber einfach auf einer exegetischen Nachlässigkeit, worin wir ihn jedoch entschuldigen müssen, da Neander ihm hierin vorangegangen ist, wenn er sagt: „Paulus rede im Galaterbrief nur von seinen Privatverhandlungen (*κατ' ἰδίαν*).“ Hat Paulus es den Angesehenen (womit nach V. 6—9 die drei Apostel gemeint sind, abgesondert, *κατ' ἰδίαν* (d. h. nach Mt. 14, 13 u. 23; 17, 19; Mk. 4, 34; 6, 31; 7, 32; Act. 23, 19 nicht „insbesondere“ *praesertim*, sondern „in besonderem Gespräch“, *seorsim*) dargelegt, so ist doch wohl klar, *dass er es ausserdem auch noch den übrigen vorgelegt haben müsse.* Denn wenn ich sage: „als ich die Berliner Universität zu beziehen wünschte, ging ich nach Hause zu meinen Verwandten, und legte ihnen meinen Wunsch dar, abgesondert aber meinem Oheim, der Vatersstelle an mir vertrat“, so folgt doch wohl, erstlich, dass ich nicht *bloss* mit dem Oheim darüber sprach, mit den andern aber nicht,

und zweitens, dass ich auch nicht mit dem Oheim und den andern *zugleich* sprach, sondern dass wirklich *wenigstens zwei* Besprechungen stattgefunden haben müssen. Sehr deutlich weist also Paulus auf eine *öffentliche* Besprechung *neben* der Privatunterredung hin.

Auffallend ist, dass Baur S. 117 selbst auf den Einfall kömmt, es könne Jemand die Worte: „ich legte ihnen das Evangelium dar", auf die öffentliche Versammlung beziehen. „Nach der richtigen Auffassung der Stelle kann man" aber „nicht einmal soviel in den Worten finden." Man ist begierig, diese richtige Auffassung und ihre exegetische Begründung zu vernehmen. „Sie be„zeichnen keine besondere Verhandlung, sondern sie sind nur das „Unbestimmtere, wofür sogleich das Bestimmte κατ' ἰδίαν δὲ (!) „κλ. gesetzt wird." Man erwartet abermals, dies Verdikt nur mit einigen philologischen Spänen gerechtfertigt zu sehen. Aber anstatt dasselbe durch eine sprachliche Erklärung zu begründen, zieht es Hr. Prof. v. Baur vor, vielmehr die sprachliche Interpretation auf jenes allgemeine Gerede zu gründen und aus Salat Essig zu machen. „Man muss *daher*," fährt der Logiker unmittelbar fort, „die Stelle so nehmen: Ich reiste nach Jeru„salem, um mein Evangelium den Mitgliedern der dortigen Ge„meinde vorzulegen, *und zwar* wandte ich mich *speciell* an die vor„zugsweise Geltenden." Weiter kein Wort? Die Zeiten der Zopfgrammatik, wo man sagte: εἰς steht hier für ἐν, ἵνα für ὅτι u. s. w., schienen zwar vorüberzuseyn; aber das war Täuschung. Hier werden wir von dem Vertreter des neuesten Fortschrittes belehrt, dass δέ auch *und zwar* und κατ' ἰδίαν *speciell, praecipue,* heissen könne und hier sogar heissen „müsse" — warum? nur damit der Professor mit seinem von vorneherein feststehenden Verdikt Recht behalte. Diese Hudelexegese, die er so gar gerne anzuwenden beliebt, und wo er mit einigem vagen, waschhaften Raisonnement sich von der Pflicht ehrlicher, grammatischer Forschung loszukaufen meint, wird dem verdienten Schicksal nicht entgehen, in Kurzem der Spott und das Gelächter von Primanern zu werden.

Paulus erwähnt also wirklich die Apgsche. 15 beschriebene öffentliche Versammlung. Dass er allen Grund hatte, die Privatunterredung mitzutheilen, ist wohl klar; die galatischen Irrlehrer hätten ja sonst vorgeben können: in der öffentlichen Besprechung zwar habe man den Paulus geschont, aber nur, weil er sich's zuvor in der Privatunterredung habe gefallen lassen, gewisse Bedingungen einzugehen oder überhaupt der Autorität der δοκοῦντες

sich zu unterwerfen. Ebenso klar aber ist, dass *Lukas* für *seinen* Zweck nicht die mindeste Veranlassung hatte, die Privatunterredung zu berichten; ihm musste es genügen, die *Resultate*, wie sie in der Gemeindeversammlung erschienen, zu berichten. Es ist also auch ein leeres Gerede, wenn Baur nicht einsehen will, warum Paulus „nur von *Neben*verhandlungen gesprochen, die Hauptsache aber, die *eigentliche* Verhandlung, unerwähnt gelassen haben sollte." Die Kategorie von Neben- und eigentlicher Verhandlung passt ganz und gar nicht hieher. Die Unterredung der Apostel war keine Nebensache, kein *hors d'oeuvre*, sondern hierauf kam alles an, ob und wie die göttlich autorisirten *Führer* der Gemeinde vor die versammelte Gemeinde in Einigkeit hintreten und sich zu der Frage stellen würden. Ebenso wenig aber war darum die Gemeindeversammlung eine „Nebenverhandlung", sondern hier errang eben die einheitliche Ansicht der Apostel den Sieg über die gegentheilige Ansicht der Irrlehrer. Wir hoffen dies Hrn. Baur an einem Beispiel klar zu machen. Im Frühling 1845 unterredeten sich die Führer der radikalen Partei in Zürich über die Mittel und Wege, die damalige konservative Regierung der Sympathie des Volkes zu berauben, indem man die Ueberzeugung, dass der Bund kein Recht habe, die Jesuitenausweisung aus dem souveränen Kanton Luzern zu erzwingen, identifizirte mit der religiösen Sympathie mit jenem Orden. Man fand in jener Unterredung oder jenen Unterredungen, eine Volksversammlung werde das geeignetste Mittel seyn, jener Identifikation im Bewusstseyn des Volkes zum vollen Durchbruch zu verhelfen. Die Volksversammlung wurde zu Unterstrass bei Zürich wirklich gehalten und hatte den gewünschten Erfolg. Ein Schriftsteller nun, der die Begebenheiten einfach in ihrer Objektivität — und vollends so kurz und kompendiös wie Lukas die seinen — zu beschreiben beabsichtigt, wird die Volksversammlung und die dort von den radikalen Parteiführern gehaltenen Reden nebst deren Erfolg erzählen; es wird ihm aber nicht im Traume einfallen, die vorangegangenen geheimen Privatunterredungen mitzutheilen, obwohl diese nicht die Stelle von „Nebenverhandlungen" einnehmen, sondern in ihnen die wirkenden Faktoren jener öffentlichen Volksversammlung liegen. Wenn dagegen einer jener Parteiführer in Briefen oder Memoiren auf eine *persönliche Vertheidigung seiner* in Betreff seines persönlichen Antheils an der Sache einzugehen veranlasst wäre, so würde dieser die bereits bekannte Volksversammlung selbst nur kurz erwähnen, dagegen von jenen Privatunterredungen manches interessante Detail anzuführen nicht unterlassen.

Wir kommen zum zweiten Widerspruch *zwischen Apg.* 15 *und Gal.* 2. Auch das Wesen der Verhandlungen selber soll dort sich ganz anders herausstellen, wie hier. Aber schon der Bericht der *Apostelgeschichte* wird von Baur verdreht, wenn er S. 118 findet, die zwölf Apostel hätten nicht bloss die Ansichten der Irrlehrer nicht getheilt, sondern auch den von Paulus gemachten Antrag „auf die zuvorkommendste und anerkennendste Weise unterstützt." Das ist mehr gesagt, als Luk. sagt. Hier lesen wir vielmehr V. 6 f.: „Es kamen aber zusammen die Apostel und Aeltesten, „zu sehen, was in der Sache zu thun sey. *Als aber viel Streitens „war,* stand Petrus auf und sprach u. s. w." Selbst in dieser öffentlichen Versammlung also (wo, wenn schon nach V. 12 u. 22 auch die Gemeinde Theil nahm, doch nach V. 6 die Apostel und Presbyter *zunächst* es waren, welche die Berathungen vornahmen), selbst hier also, selbst nach der vorangegangenen Privatunterredung zwischen Paulus und den drei Hauptaposteln, gab es unter den andern Aposteln und Presbytern noch manche, denen es keineswegs so leicht wurde, sich in der Frage zurechtzufinden, und die aus ächter Pietät entsprungene und von Paulus selbst (1 Cor. 7, 18) gutgeheissene Beobachtung des von Gott gegebenen und von Gott noch nicht aufgehobenen Gesetzes und Tempelkultus seitens der Judenchristen auseinanderzuhalten von der als verdienstlich und als verpflichtend betrachteten Gesetzesbeobachtung, die die Irrlehrer den Heidenchristen als ein Joch auferlegen wollten (denn dass es sich auch Apg. 15, 10 dem Zusammenhange nach nur um *Heiden*christen handelt, sollte Baur so vernünftig seyn einzusehen[4]). Es gab unter den Aposteln und Aeltesten manche, die sich durch die frommscheinende Behauptung der Irrlehrer blenden und verwirren liessen, und so ist Lukas weit entfernt, eine *συζήτησις,* welche *wirklich* da war, zu verwischen, wie Baur es durch seine gefärbte Reproduktion des Berichtes des Lukas darstellen möchte. Dass aber gerade Petrus und Jakobus es sind, die nach Lukas die Sache ins klare Licht setzen, stimmt völlig damit überein, dass nach Gal. 2 Paulus gerade mit diesen sich zuvor privatim unterredet hatte. Apg. 15, 7 ff. stellen sich also genau die *Resultate* jener Gal. 2, 2 erwähnten Privatunterredung dar.

Hat aber Baur schon am Berichte des Lukas gedreht und gefärbt, um eine *grössere Einigkeit* als sie Luk. wirklich schildert, herauszukünsteln, so zerrt er nun vollends die Worte des Gala-

4) Die „Jünger" werden ja von „unsern Vätern und uns" unterschieden.

terbriefs bis ins Fratzenhafte, um hier eine *grössere Uneinigkeit*, als Paulus schildert, herauszubringen [5]), und den von ihm beliebten „Konflikt des paulinischen Christenthums mit dem judenchristlichen" hier nachweisen zu können. Auch hier muss freilich die Hudelexegese das beste thun. Nicht einen Vers des Galaterbriefs legt er grammatisch aus; mit unendlichem Wortreichthum reiht er Behauptung an Behauptung, Folgerung an Folgerung; nur dass es an den Obersätzen und der *vis conclusionis* allenthalben gebricht. „Die ältern Apostel stehen so „wenig ausserhalb dieses Konflikts, dass wir sie vielmehr noch „ganz auf einem Standpunkte stehen sehen, auf welchem sie über „das Judenthum noch gar nicht hinausgedacht hatten. Es ist „nichts klarer, als dass es sich vor Allem um nichts anderes als „die Beschneidung handelte, in Beziehung auf welche von juden-„christlicher Seite behauptet wurde, dass die Heiden unter keiner „andern Bedingung, als wenn sie beschnitten werden, am mes-„sianischen Heile Theil nehmen können." In der That eine neue Entdeckung! Wahres viel ist in dem Satz und Neues enthalten; wäre das Wahre nur neu, wäre das Neue nur wahr! Das einzige Neue aber, nämlich dass *„von judenchristlicher Seite her"* die Nothwendigkeit der Beschneidung behauptet worden, ist zufällig nicht wahr, sondern eitel Geschwätz. Der Apostel sagt: „die querhereingedrungenen falschen Brüder" (παρείςακτοι ψευδάδελφοι) haben die Beschneidung gefordert; die δοκοῦντες aber, Petrus, Jakobus, Johannes, „legten mir keine Forderung auf, sondern „— — gaben mir die Rechte u. s. w." Man ist begierig zu sehen, durch welche Künste Hr. v. Baur eine *Identifikation „der falschen Brüder" mit den Aposteln* (denn um diese handelt es sich) herausbringen wird.

Er ist nicht in Verlegenheit. Erstlich liest er aus den Worten V. 3: „auch Titus wurde nicht gezwungen, sich beschneiden „zu lassen," heraus: *„es kam nicht wirklich dazu*, dass er sich be-„schneiden lassen musste; dass *man* ihm aber *diesen Zwang anthun „wollte*, dass es sich, als ihn der Apostel mit nach Jerusalem

---

5) Sein würdiger Schüler Schwegler (nachapostolische Zeit, S. 158) geht hierin noch weiter. Er findet in Gal. 2, 2 ff. „Sätze voll verhaltenen Grolls und innerer Gereiztheit", „zweideutige ironische Seitenblicke" des Paulus gegen die Zwölfe. Wenn Paulus dieselben οἱ δοκοῦντες nenne, so heisse das: die welche etwas gelten *wollten* (vgl. Baur S. 123). — Aber jedes Lexikon hätte ihn belehren können, dass οἱ δοκοῦντες heisst: „die, die (bei andern) etwas *gelten*, die Angesehenen."

„nahm, eben darum handelte, dem beabsichtigten Zwang zu be- „gegnen, liegt deutlich genug im Zusammenhang." In der That, einen bessern Dienst hätte Paulus den galatischen Irrlehrern nicht erweisen können, als wenn er (nach Baurs Erklärung) ihnen erzählt hätte, dass die Judenchristen sehr ernstlich die Beschneidung des Titus gefordert hätten, und *nicht die Apostel,* sondern nur sein, des Paulus, starker Wille den Titus davor gerettet habe. „Dein Trotz ist es eben allein," würden die galatischen Irrlehrer erwiedert haben, „der sich aller Autorität widersetzt." Oder sollte der Sinn der sein, nur die asiatischen Judenchristen hätten die Beschneidung des Titus verlangt; Paulus habe sich vor ihnen zu den judäischen Judenchristen und Aposteln geflüchtet und hier Recht erhalten? Wo kömmt denn aber dann die Opposition der Apostel gegen Paulus hin? In jedem Falle also hat Baur hier wieder gehudelt, und wir finden im Gegensatze zu ihm in V. 3 die einfache Berufung des Paulus auf die Thatsache, dass, als er mit dem Heidenchristen Titus nach Jerusalem kam, man von diesem die Beschneidung nicht gefordert habe.

Aber „warum würde sich Paulus selbst nach Jerusalem be- „geben, warum ganz besonders mit den Aposteln verhandelt ha- „ben, wenn er nicht mit gutem Grund vorausgesetzt hätte, dass „die Apostel dem Ansinnen der *ψευδάδελφοι keineswegs fremd* seyen?" Wunderbare Logik! Um also gegen den Stehler Recht zu erhalten, pflegt man zum Hehler zu gehen? Wie wenn nun Paulus vielmehr *darum* zu den Aposteln gegangen wäre, weil die *ψευδάδελφοι fälschlich* deren Autorität für sich angeführt hatten, und ihm daran lag, eine öffentliche Anerkenntniss der Einstimmigkeit der Apostel zu erlangen? Wie, wenn er darum hingieng, weil er, wenn bis dahin vielleicht wirklich auch einzelne unter den Aposteln noch unklar in der Frage waren, er doch „mit gutem Grund" hoffte, sie, die Männer reinen Herzens, leicht überzeugen zu können, eine Hoffnung, die ihm in Betreff der unlautern Irrlehrer abging.

„Was nach der Apostelgeschichte unter dem bereitwilligsten „Einverständniss der ältern Apostel zu Stande kam, war nach der „Versicherung des Apostels selbst nur das Resultat des kräftig- „sten Widerstands" — ja wohl, aber nicht des Widerstands gegen die ältern Apostel, sondern gegen die *ψευδάδελφοι*, *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν.* Baur setzt trotz dem mit *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων* beginnenden und in *οὐδὲν προςανέθεντο ἀλλὰ κλ.* fortgesetzten *Gegensatze* die zu beweisende Identität der *ψευδάδελφοι* mit den Aposteln schon als bewiesen voraus. Herr Baur „scheint der

„Meinung zu seyn, es komme nur darauf an, denselben nie be-„wiesenen, sondern immer nur behaupteten und vorausgesetzten „Satz mit aller Dreistigkeit zu wiederholen. Es bedarf nur der „einfachen Darlegung dieser Sätze, um Jedem sogleich das „Schwächliche und Gebrechliche, das durchaus Gehaltlose und in „jeder Beziehung Nichtswürdige eines solchen Raisonnements klar „vor Augen zu stellen.“ In diesen Worten[6]) hat Baur sein eigenes Todesurtheil geschrieben.

Er hat auch wohl die Haltlosigkeit seiner Operationen selbst gefühlt, als er in der Anm. S. 123 noch einen Versuch beifügen zu müssen glaubte, die „hereingeschlichenen falschen Brüder“ einigermassen *zu Ehren zu bringen*, um die grosse Kluft des Abstandes zwischen ihnen und den *δοκοῦντες* einigermassen auszufüllen. Er behauptet allen Ernstes, Paulus nenne diese Irrlehrer nicht „falsche Brüder“ in *dem* Sinn, dass er sie „in Beziehung auf die christliche Kirche überhaupt“ für solche erklärt hätte, sondern nur „in Beziehung auf die antiochenische Gemeinde“ nenne er sie so; nur „das eindringliche Wesen dieser Leute wolle „er bezeichnen, dass sie als *jerusalemische Juden*christen in eine „*heiden*christliche Gemeinde gekommen, um dieser Grundsätze „aufzudringen, die ihr bisher fremd geblieben waren.“ Bedenkt aber Hr. Prof. Baur nicht, dass Paulus dieselbe Lehre, welche diese Leute vortrugen, Kap. 1, 7—10 als eine „Verkehrung des Evangeliums von Christo“ mit dem Anathema belegt und Kap. 2, 15—5, 6 weitläufig als eine das Wesen des Christenthums schlechthin untergrabende darstellt! Diess war offenbar der *wahre* Gegensatz, dass sowohl Paulus mit seinen Heidenchristen, als die zwölf Apostel, welche mit ihren Judenchristen noch aus richtiger Pietät das von Gott den Israeliten gegebene und noch nicht aufgehobene Gesetz beobachten, *eins waren* in der *Lehre*, dass a) der Mensch nicht durch des Gesetzes Werk gerecht werde, und b) die Aufnahme in den alten Bund der Beschneidung und Gesetzesbeobachtung *nicht* die nothwendige Vorbedingung zur Aufnahme in den Bund Jesu des Messias sey — dass sie hierin *eins* waren *gegen* jene *ψευδάδελφοι*. Hr. v. Baur substituirt uns dafür einen andern Gegensatz, wobei sowohl Paulus als die Zwölfe einen höchst miserablen Charakter gehabt haben müssten. „In Jerusalem wollte *man* von der christlichen Freiheit (die Paulus lehrte und mit den Heidenchristen übte) *nichts wissen*“ — *οἱ δὲ δοκοῦντες οὐδὲν προσαν-*

6) „Der Kritiker und Fanatiker.“ S. 88.

ἐϑεντο!! [7]) — Paulus wiederum habe von den Grundsätzen der „Judenchristen“ nichts wissen wollen. Gleichwohl habe Paulus die Lehre, welche er, sobald sie in seinen ethnischen Gemeinden auftrat, als „Verkehrung des Evangeliums“ verfluchte, bei den Judenchristen so schonend geduldet, dass er die, welche sie *dort* vortrugen, *nicht* „falsche Brüder“ nannte, sondern nur die, welche sie *zu den Heidenchristen* bringen wollten. „Falsch“ wäre also hienach Einer in den Augen des Paulus nicht dadurch geworden, dass er *gegen die Wahrheit* sündigte, sondern nur dadurch, dass er *gegen die lokale bischöfliche Jurisdiktion und päbstliche Autorität des Paulus* sich verfehlte. Ausser seinem Sprengel durften Engel vom Himmel, Apostel Christi, Glieder der Gemeinde „ein anderes Evangelium predigen,“ soviel sie wollten, ohne darum in den Augen des Baur'schen Paulus „falsche Brüder“ zu werden. Er machte nicht einmal einen Versuch, die Zwölfe zu seiner Ansicht herüberzuziehen; feige gab er sich damit zufrieden, für sich und seinen Sprengel die Freiheit durchzusetzen, und erkaufte diess um den Preiss, dass er ihnen in ihrem Sprengel ihr ἕτερον εὐαγγέλιον liess. Welch ein Zerrbild! Die *Wahrheit* hätte hienach sich schmiegen müssen nach der *Konvenienz*; sie wäre ein Gegenstand der *Transaktion*, des *Vertrages* gewesen [8])! Es liegt doch wirklich etwas ehrloses darin, ein System ohne Aufkündung der Kirchengemeinschaft dulden, und dann doch wieder von diesem System erklären, dass es eine Verkehrung des Evangeliums sey, und selbst wenn ein Engel vom Himmel es vortrüge, derselbe als ein Engel des Fluchs betrachtet werden sollte!

Zugegeben aber, ein solches Verfahren wäre eines Paulus würdig gewesen, so muss man fragen, ob nicht die zu Jerusalem Gal. 2, 2 ff. geschlossene Transaktion gerade dadurch hätte wieder scheitern gehen müssen, wenn den Zwölfen solche Aeusserun-

---

7) Baur S. 123 übersetzt freilich dies προςανατίϑεσϑαι: sie haben nichts (an Argumenten) *gegen* mich vorgebracht!! Hätte er doch im Passow nachgeschlagen, so hätte er gefunden: „προςανατίϑημι, jemanden noch eine Last auflegen.“

8) Baur S. 25. „Man glaube nicht, dass nun eine völlige Ausgleichung der beiderseitigen Ansichten und Grundsätze stattgefunden habe. Die *κοινωνία* war ja zugleich eine Trennung; man vereinigte sich nur dahin, dass die einen zu den Heiden, die andern zu der Beschneidung gehen sollten.“ — Dass der Grund dieser „Trennung“ ein ganz anderer war, als der von Baur angenommene dogmatische, habe ich schon in meinem „Evang. Johannis“ S. 98 ff. bewiesen, ohne dass seitdem von Baur oder sonst jemanden eine Widerlegung nur versucht worden wäre.

gen über die von ihnen (nach Baur) getheilte Lehre zu Ohren oder zu Gesicht gekommen wären, wie Paulus sie Gal. 1, 7—10 gethan hat? Wie? nachdem man sich friedlich verständigt hatte, sollte Paulus es haben wagen dürfen, die Lehre, die er als für die Judenchristen gültig anerkannt hatte, eine *μετάςρεψις τοῦ εὐαγγελίου* (V. 7), eine menschliche, nicht göttliche Lehre (V. 10—11), die Jesum zum Sündendiener mache (2, 17), deren Anhänger unter dem Fluche stehen und *keine wahren Söhne Abrahams seyen* (3, 9—10), zu nennen, und mittelst der letzten Aeusserung *auch für die Judenchristen* jene Lehre für unerlaubt zu erklären, ohne dass die Zwölfe darin mit Recht einen indirekten Bruch des geschlossenen Friedens gesehen hätten, dadurch aufs äusserste verletzt worden und der Friede wieder zerfallen wäre?

Aber auch der sittliche Charakter *der Zwölfe* kömmt bei der Ansicht unsers Gegners sehr schlecht weg. „Es ist so klar, als „es nur seyn kann, dass ihr ganzer Gesichtskreis auch jetzt, zum „wenigsten 14 Jahre nach der Bekehrung des Apostels Paulus, „noch nicht über das Judenthum hinausgeht. Von einem unmit„telbaren Heidenchristenthum wissen sie noch gar nichts“ (wieder eine jener nie bewiesenen Behauptungen!); „wie es ohne alle „Mitwirkung von ihrer Seite vorhanden ist, so müssen sie auch „erst durch Paulus zur Anerkennung desselben gebracht werden“ (freilich, wenn Apg. 10—11 eine Erdichtung ist!) „und diese ihre „Anerkennung erscheint nur *als eine Konzession, zu welcher sie sich* „*verstehen mussten.* Sie können nicht anders, weil sie *der Macht* „*der Umstände* und der überwiegenden Persönlichkeit des Apostels „nicht zu widerstehen im Stande sind. Sie verstehen sich aber „im Grunde nur dazu, das paulinische Christenthum nicht, *wie sie* „*ihren Grundsätzen zufolge eigentlich hätten thun sollen*, zu bestreiten, „sondern sich passiv gegen dasselbe zu verhalten, oder mit einem „Worte, es zu ignoriren.“ Wundern muss man sich nur, dass die Christen der Verfolgungszeit nicht, diesem illüstren Beispiele folgend, durch „die Macht der Umstände“ sich ebenfalls zur Verleugnung ihrer Ueberzeugungen bewegen liessen. Denn war der „Gesichtskreis“ der Zwölfe wirklich „noch nicht über das Judenthum hinausgegangen“, sahen sie die Gesetzesbeobachtung wirklich nicht als einen Akt freier Pietät, sondern als *religio*, als Pflicht an, war ihnen die Berechtigung zur Theilnahme am messianischen Heil wirklich nur auf Glieder des Bundes der Beschneidung beschränkt, und beruht die, Apg. 10, 35 ausgesprochene Einsicht des Petrus auf blosser Erfindung, so musste es für sie keinen ärgeren Frevel geben, als wenn ein Unbeschnittener sich

die Theilnahme an den Gnadengütern des zweiten David anmassen wollte, und es musste ihnen Paulus nicht als eine „überwiegende Persönlichkeit“: sondern als eine gottlose, gefährliche Persönlichkeit, und des Paulus Lehre und Verfahren ebenso als ein *ἕτερον εὐαγγέλιον* und als ein fluchwürdig sakrilegisches Unterfangen erscheinen, als dem Paulus die Lehre der galatischen Irrlehrer. Blos darum, weil sie „den von Paulus gegen sie geltend „gemachten Grundsätzen nichts widerlegendes entgegenzuhalten „vermochten“, ein Auge zuzudrücken, war nicht bloss, *wie Baur merkwürdigerweise selbst zugiebt*, „eine Halbheit der Ansicht und „Ueberzeugung,“ sondern auch eine Halbheit und Erbärmlichkeit des *Charakters*, die mit dem Löwenmuthe, womit die Christen die blutigsten Martern der kleinsten Verleugnung (z. B. dem Ausliefern ihrer heiligen Bücher, dem Hergeben der blossen *Namen* auf die *Liste* derer, die den Göttern geopfert hätten) vorzogen, in seltsamen Kontraste steht!

Der dritte Widerspruch zwischen Apostelgeschichte und Galaterbrief soll in dem antiochenischen Vorfall Gal. 2, 11 ff. liegen. Sieht man diese Stelle unbefangen an, so enthält sie *den stärksten Beweis, dass Petrus mit Paulus im Dogma ganz eins war.* Petrus, in Jerusalem wie alle Judenchristen das Gesetz aus Pietät beobachtend, kömmt nach Antiochia, isst hier, unbekümmert um die mosaischen Speisegesetze, am Tische der Heidenchristen, ganz nach den Grundsätzen, die auch Paulus theilte. Wie aber etliche jerusalemitische Judenchristen ebenfalls dahin kommen, befällt ihn eine falsche Menschenfurcht, diese könnten an seiner Freiheit Anstoss nehmen oder dieselbe nicht verstehen, und anstatt nun die Wahrheit faktisch vor ihnen zu vertreten, entzieht er sich lieber dem Tische der Heiden. *Mit der grössten Bestimmtheit nun spricht es Paulus aus* V. 12 und 13, dass diess letztere Thun *Heuchelei* gewesen, dass Petrus hier *seine wahre Ansicht verleugnet habe.* Seine wahre Ansicht war also die, dass man mit den Heiden essen dürfe, die Ansicht des Paulus! Was thut nun Hr. Prof. Baur gegenüber diesem mächtigen, gewaltigen Zeugniss? Nach Zellers Vorgang — obgleich diess von mir [9]) und andern schon ernstlich widerlegt war — hält er von dem, was Paulus sagt, mit einer der Schamlosigkeit sich nähernden Willkür *nur die eine Hälfte fest*, dass Petrus anfangs, dann aber nicht mehr mit den Heiden gegessen habe; die *andere Hälfte*, dass das letztere Heuchelei und Verleugnung der eigenen Grundsätze des Petrus

---

9) Ev. Joh. S. 98 ff.

war, *lässt er stillschweigend fallen* und konstruirt zu dem äusseren Faktum anstatt der von Paulus so bestimmt angegebenen innern Ursache eine andere. „Wären die ältern Apostel wirklich von „der bloss relativen Gültigkeit des Gesetzes und seiner Werth- „losigkeit in Beziehung auf die Gnade des Evangeliums fest und „klar überzeugt gewesen, *wie* hätte Petrus in Antiochien aus „scheuer Rücksicht auf die jerusalemischen Judenchristen — ein „in jedem Falle so zweideutiges Benehmen gegen die Heiden- „christen sich zu Schulden kommen lassen können?" Wie? Ei, Baur sagt es ja selbst: aus scheuer Rücksicht gegen die jerusalemischen Judenchristen! Und *nicht* aus Verschiedenheit der dogmatischen Ansicht! Derselbe Baur, der das *wirklich unbegreifliche*, dass Petrus, obgleich er die Aufnahme Unbeschnittener ins Messiasreich für Frevel hielt, dennoch Jahr aus Jahr ein und durch öffentliche Anerkennung und Transaktion die Bildung zahlloser Gemeinden Unbeschnittener, von denen er wohl sehen musste, dass sie die judenchristliche Gemeinde am Ende erdrücken würden, geduldet habe — derselbe Baur, der diess *wirklich unbegreifliche* für ganz begreiflich hält, hält das *ganz begreifliche*, dass Petrus in augenblicklicher Schwachheit und Verwirrung aus falscher Menschengefälligkeit, die er mit richtiger Schonung fremder Schwachheit verwechselte und wirklich leicht verwechseln konnte [10]),

10) Wenn Paulus „um der Juden willen" in Kleinasien den Timotheus beschneiden liess (Apg. 16, 3), so war die *äussere* That analog mit der des Petrus Gal. 2, 11 ff. (wiewohl man nicht vergessen darf, dass Tim. der Sohn einer *Jüdin* war!). Aber nichts desto weniger war jenes recht, diess unrecht. In Kleinasien waren es, wie wir schliessen müssen, nicht bloss solche Judenchristen, die mit Bewusstseyn der Irrlehre zuneigten, nicht bloss Judenchristen, die *wirklich schwach im Glauben*, dabei aber aufrichtig und frei von jeder Sucht waren, den Judaismus ins Christenthum hereinzuschleppen, sondern es waren *Juden*, um deren willen Paulus es that; Juden, die er erst zu gewinnen *hoffte*, und deren Bekehrung er nichts in den Weg legen wollte, was ihnen ihrem *jüdischen* Standpunkte nach einen Anstoss geben oder die Meinung, Paulus sei ein frivoler Mann, beibringen konnte. Er handelte also *mit klarem Bewusstseyn und reinem Gewissen.* Petrus in Antiochia *machte sich glauben*, er handle ebenfalls aus Schonung für Schwache; aber *die Juden*christen mit denen er zu thun hatte, waren über die Schwachheit hinaus, waren schon vom Apostelconcil her über den wahren Stand der Sache unterrichtet; hier wäre es seine Pflicht gewesen, die Wahrheit faktisch zu bezeugen; sein wahres Motiv war denn auch nicht Schonung für Schwache, sondern der dunkle Trieb, sich Ungelegenheiten und etwaigen scheelen Blicken zu entziehen. *Duo si faciunt idem, non est idem.*

seiner Ueberzeugung einen Augenblick untreu ward, plötzlich für unbegreiflich. Wo bleibt da die Logik? Wo die Psychologie?

Und wo bleibt die historische Gewissenhaftigkeit, wenn die bestimmte Aussage des Paulus, dass des Petrus letzteres Verfahren *Heuchelei* gewesen, so ohne alle Scheu bei Seite geschoben wird. In einer Anmerkung S. 130 rückt Baur ziemlich kleinlaut mit der Erklärung heraus: „Paulus habe *vorausgesetzt,* Petrus habe „eigentlich mit seiner Ansicht zusammengestimmt, und es sey „blosse Heuchelei gewesen, dass er seine wahre Ansicht ver„leugnete.“ Wie? Paulus hat dies nur *vorausgesetzt?* Wie durfte er eine solche Voraussetzung so bestimmt *als Gewissheit aussprechen* den galatischen Irrlehrern gegenüber, die ihn sicherlich alsbald eines bessern würden belehrt haben? Ja wie hätte er überhaupt, wenn Baur's Ansicht von dem „Konflikt“ der Zwölfe und des Paulus und dem reinen Judenthum der erstern, und Baur's Erklärung von der Unterredung Gal. 2, 2 ff. richtig wäre, — wie hätte er dann überhaupt je, ohne verrückt zu seyn, auf jene Voraussetzung gerathen können? er, der doch mit Petrus (nach Baur) persönlich sich abgekämpft und nur eben mit Mühe die „passive „Duldung und Ignorirung“ seiner Grundsätze erhalten hatte! Hatte er geträumt? Hatte er alles vergessen? Hat er den Galatern einen blauen Dunst vormachen wollen, so etwa, wie hier Baur seinen Lesern einen blauen Dunst vormachen möchte? Und wenn er wirklich diese sinnlose Voraussetzung gehegt *hätte,* musste ihm dieselbe nicht benommen werden in dem Augenblicke, wo er sich zu Antiochia strafend gegen Petrus wandte? Musste nicht Petrus seinem (nach Baur) „schroffen und schonungslosen Tadel,“ dass sein Verfahren ein indirektes *ἀναγκάζειν τὰ ἔθνη ἰουδαΐζειν* involvire, entgegentreten auf eine Weise, worin die wirkliche Ansicht, die Petrus nach Baur gehabt haben soll, klar genug sich aussprach? Und wäre dann nicht Paulus ein elender Lügner gewesen, wenn er trotzdem hinterher noch seine alte falsche Voraussetzung, dass Petrus im Dogma mit ihm einig sey, öffentlich vor den Galatern ausgesprochen hätte?

Es muss also doch wohl mehr als eine „Voraussetzung „des Paulus gewesen seyn, dass Petrus mit ihm im Dogma eins war. Es ist klar, dass mit dieser Einen Thatsache *das ganze kritisch sein sollende Gewebe der Baur'schen Urgeschichte des Christenthums von oben bis unten total zerrissen ist.* Nun hat es auch keine weitere Bedeutung mehr, was derselbe von Widersprüchen der Apostelgeschichte und dem antiochenischen Faktum finden will. Das „Stillschweigen der Apostelgeschichte über einen

so offenkundigen Vorfall" soll „ein absichtliches" seyn. Als ob Lukas irgend eine Veranlassung gehabt haben könnte, diesen rein persönlichen Vorfall, der auf die Stellung der Judenchristen zu den Heidenchristen, sowie auf die Ausbreitung des Evangeliums ohne allen Einfluss blieb, zu erwähnen! Doch wie kann man sich über die Winkelzüge dieser Kritik noch wundern? Entblödet sich Baur doch nicht, auch darin einen Widerspruch zu finden, dass „die Apostelgeschichte nur von einem Streit zwischen Paulus „und Barnabas spricht", der aber „angeblich aus einer andern „Veranlassung entstanden ist, als nach Gal. 2, 13 vorauszusetzen „ist." Anstatt einfach einzusehen, dass diess eben *ein ganz anderer Streit war,* setzt Baur stillschweigend die Identität beider Streite voraus, und findet nun auffallend, dass die Apostelgeschichte, „wenn sie doch über *einen* in jener Zeit vorgefallenen Streit nicht „ganz schweigen zu können glaubt, gerade die Hauptveranlassung „*des* Streites verschweigt." Mit gleicher Unwürdigkeit unlogischer Spiegelfechterei könnte man auch einen Widerspruch darin finden, dass, während ein Autor die Geschichte der Berliner Synode 1846 erzähle, ein anderer zwar von *einer* in jener Zeit vorgefallenen Versammlung zu Berlin auch nicht ganz schweigen zu können glaube, aber als Theilnehmer nicht Abgeordnete der preussischen Kirche, sondern Abgeordnete aus den verschiedenen Landeskirchen Deutschlands nenne, und auch über Veranlassung, Zweck und Verhandlungen *der* Versammlung ganz anders berichte.

Auch die Beschneidung des Timotheus Ap. 15, 3 soll mit Gal. 2, 3; 3, 28; 5, 11, „in augenscheinlichstem Widerspruch stehen." Sie müsste nach Baur, selbst wenn sie freiwillig war, eine „charakterlose Inkonsequenz" gewesen seyn. Aber Paulus zeigte (vgl Anm. 10) durch jene Handlung einfach, dass er eben so wenig eine *gesetzliche Forderung des Nichtbeschneidens* als des *Beschneidens* aufstellen, das Beschneiden so wenig verbieten, als das Beschneiden der Heidenchristen befohlen wissen wolle; er zeigte ferner, dass er *wirkliche Schwachheit* von Irrlehre und böser Gesinnung wohl zu unterscheiden und zu schonen wisse; und wenn Baur jene Handlungen in Widerspruch finden will mit den Gal. 2 ff. ausgesprochenen Grundsätzen, so finden wir sie dagegen in vollem Einklang mit dem 1. Kor. 9, 10 ausgesprochenen Grundsatze des Apostels.

Wir kommen zum vierten Widerspruch und werden hier kurz seyn. Ein solches Schreiben, wie es Ap. 15, 23 ff. erwähnt ist, und nach dessen Vorschrift Paulus nach Ap. 16, 4 auf der zweiten Missionsreise das Leben der neugegründeten Gemeinden

ordnete (denn von einem „Uebergeben der (geschriebenen) Beschlüsse, wie Baur S. 132 sagt, ist gar keine Rede, sondern es heisst: sie trugen ihnen auf *zu halten* die Beschlüsse, welche u. s. w.) soll unmöglich wirklich können erlassen worden seyn; denn sonst hätte sich Paulus vor den galatischen Irrlehrern auf dieses Aktenstück und nicht auf seine mündlichen Unterredungen berufen müssen. Ja unser Kritikaster glaubt sogar, durch das *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν* Gal. 2, 10 werde die Abfassung eines Schreibens ausgeschlossen. *Nur* der Armen gegenseitig zu gedenken, habe man ausgemacht; ein Schreiben habe man also nicht aufgesetzt. Das ist wieder eine Logik, wie wenn einer sagen wollte: „Der Missionar M. erzählt, er habe mit dem Mis-„sionar N. ausgemacht, jener solle unter den Hindus in Hindo-„stan, er wolle unter den Muhammedanern ebendaselbst wirken; „nur für ihre Armen wollten sie gemeinsam sorgen. Folglich „können die beiden Missionare unmöglich etwas schriftliches über „die Grundsätze, wie man beiderseits die Sitten der Hindus und „Muhammedaner mit einiger relativen Gleichmässigkeit dem Chri-„stenthum anpassen wolle, aufgesetzt haben.“ Steht denn nicht jenes *μόνον* im Gegensatz *dazu*, dass Paulus sich nicht in die Seelsorge und Missionsthätigkeit in Judäa persönlich mischen wolle? Wie kann also dadurch ein gemeinsamer Beschluss über die zu erzielende Möglichkeit eines *gastfreundlichen Zusammenlebens von Judenchristen und Heidenchristen* (denn um diesen rein praktischen Punkt handelte es sich) ausgeschlossen werden?

Aber warum beruft sich Paulus im Galaterbrief nicht auf jenen Beschluss?

Hätten die Judenchristen und Heidenchristen, die Zwölfe und Paulus, einander gegenseitig wirklich mit Misstrauen betrachtet und beobachtet, dann hätte Paulus allerdings, schon um sich sicher zu stellen, nichts nöthigeres zu thun gehabt, als überall beglaubigte Abschriften jenes Aktenstückes anfertigen und feierlichst deponiren zu lassen. Dem war aber nach richtiger Erklärung von Gal. 2, 11 ff. nicht also. Alle Apostel waren in der Sache einig; die Irrlehrer selber waren für einmal geschlagen; mit Einmuth war beschlossen, die Heidenchristen sollten vor allen Sünden die Hurerei, die ihrem abgestumpften Gewissen als erlaubt erschien, meiden und sodann, damit gastfreundliches Zusammenleben mit Judenchristen möglich wäre, drei Dinge meiden, die den Judenchristen ein unüberwindlicher Eckel und Greuel waren und zugleich seitens der Heidenchristen sich ohne grosses Opfer meiden liessen: das Essen von Ersticktem, von Blut, und vom

Fleisch heidnischer Opferthiere. In aller Treue überband sofort Paulus allen Gemeinden, die er gründete, diese Pflichten (Apostelg. 16, 4), *hatte aber sicherlich nicht dabei nöthig, das Aktenstück selbst abschriftlich zu deponiren.* In den *von ihm* gegründeten Gemeinden genügte ja seine Autorität; auch war keine Gefahr, dass dahin kommende Judenchristen gesagt hätten: „ihr braucht diess *nicht* zu halten", und Paulus ihnen gegenüber sich auf das Schreiben hätte berufen müssen. Viel eher hätten sich die Judenchristen Paulo gegenüber darauf berufen müssen, *wenn* Paulus (was ihm aber hoffentlich selbst Baur nicht zutrauen wird) treulos geworden wäre in der Ausrichtung des Auftrages. Paulus seinerseits hätte nur dann Veranlassung gehabt, sich auf das Schreiben zu berufen, wenn etwaige Judenchristen von den Heidenchristen *noch mehr* als die Beobachtung jener Punkte gefordert hätten. Davon zeigt sich aber in der Zeit der ganzen zweiten Missionsreise keine Spur.

Auf dieser Reise hat Paulus die galatischen Gemeinden gegründet, und ihnen also jene Forderungen gestellt, ohne zur Deposition einer Abschrift jenes Briefes veranlasst zu seyn. Die *δόγματα* blieben ohne weiteres in Geltung. Der Galaterbrief ist einige Jahre nachher, auf der dritten Missionsreise, geschrieben. Die mittlerweilen in Galatien eingeschlichenen judaistischen Irrlehrer beriefen sich ihrerseits auf jenes Schreiben begreiflicherweise *nicht,* sondern auf die Autorität der Zwölfe. Sie konnten dies, indem sie dem Faktum, dass die Zwölfe das Gesetz beobachteten, durch Spiegelfechterei einen dogmatischen Grund unterschoben (ganz wie Baur es thut). *Ob nun nicht Paulus ihnen gegenüber Anlass hatte, sich auf jenen Brief zu berufen?* Wir stellen die abstrakte Möglichkeit, dass er es hätte thun *können,* nicht in Abrede. Dass er es aber habe thun *müssen,* und dass aus seinem Schweigen von dem Briefe auf die Nichtexistenz desselben geschlossen werden dürfte, stellen wir entschieden in Abrede. Es lagen Gründe genug vor, warum Paulus *mit andern Waffen kämpfte.* Erstlich war, wie bemerkt, jenes Schreiben schwerlich in Galatien vorhanden, Paulus hatte die Urschrift mit sich genommen, ohne zu Abschriften veranlasst worden zu seyn. Er musste also von jenen Irrlehrern zunächst die Leugnung, von einem solchen Schreiben etwas zu wissen, erwarten, und musste sich dann erst in zweiter Linie wieder auf das Zeugniss der Zwölfe berufen. War es nun nicht einfacher, sich *unmittelbar und sogleich* auf die Vorgänge in Jerusalem zu berufen? Dazu kömmt aber noch ein zweiter gewichtiger Grund. Aus Gal. 1, 1 und 8 und 11 u. s. w.

sehen wir, dass die Irrlehrer besonders die *persönliche Autorität des Apostels* bestritten und ihn als einen solchen darstellten, *der sein Amt erst von den Zwölfen und nicht unmittelbar von Christo empfangen habe.* Dem gegenüber konnte sich Paulus auf *die Vorgänge in Jerusalem selbst* und auf deren Detail berufen; denn hier konnte er die Apostel als Gewährsmänner für die Wahrheit seiner Lehre aufrufen, so jedoch, dass er *zugleich* durch Darstellung des genauesten Details immer auch bewies, dass sie nicht *als Autoritäten über ihm,* sondern *als gleichgesinnte Kollegen ihm zur Seite* stünden und stets zur Seite gestanden seyen. Auf das *Schreiben* (Apostelg. 15) dagegen *konnte er* sich *weit weniger passend berufen.* Denn diess war im Namen der Apostel und Presbyter von Jerusalem erlassen (Apostelg. 15, 22), welche (von Paulus aufgefordert, *seine* Autorität durch die *ihre zu unterstützen)* darin (V. 25) von Paulus und Barnabas in der dritten Person redeten, und jene *δόγματα* in aller Harmlosigkeit in solcher Form darstellten, dass es scheinen konnte, dieselben seyen ohne weiteres von ihnen allein und nicht von Paulus ausgegangen. Hätte sich also Paulus auf dieses Schreiben berufen, so hätte er den Irrlehrern zwar, was den einen Punkt, die Beschneidung betrifft, eine Waffe entzogen [11]), dagegen was den andern Punkt, seine Autorität betrifft, ihnen eine sehr scheinbare Waffe in die Hand gegeben. Die Nichterwähnung des Schreibens im Galaterbrief wird also vollkommen begreiflich, ohne dass man nöthig hat, die Existenz dieses Schreibens und die Geschichtlichkeit von Apostelg. 15 zu bezweifeln.

Aber auch 1 Kor. 8 soll gegen die Existenz des Schreibens zeugen (Baur S. 135 f.). Der Apostel war über das Essen von Opferfleisch „befragt worden" (?), und erklärte sich darüber. „Schon diese Anfrage hätte gar nicht stattfinden können, wenn „jene *Dekrete* dazu bestimmt waren, in jeder Gemeinde der Heiden„christen *gleichsam niedergelegt zu werden.*" Dass man diess aber keineswegs „nach der Apostelgeschichte annehmen muss", ist

11) Und vielleicht nicht einmal das! Man bemerke, dass in dem Schreiben nicht einmal positiv ausgesprochen wird, der Christ sey von der Verbindlichkeit gegen das Gesetz frei. Es ist nur im Allgemeinen die Rede von „Etlichen, die Seelen verwirrt haben ohne Auftrag der Apostel," und davon, dass „wir euch keine andere Last auflegen wollen als" u. s. w. Konnten die Irrlehrer nicht sagen, die Beschneidung sey hiebei vorausgesetzt; über diese sey damals gar nicht gestritten worden; es habe sich nur darum gehandelt, ob man neben der Beschneidung auch die übrigen einzelnen levitischen Gesetze halten müsse oder nicht — ?

schon oben gezeigt worden. Vielmehr haben wir gerade in 1 Kor. 8 ein recht anschauliches Exempel, *auf welche Weise* der Apostel den von ihm gestifteten Gemeinden die Beobachtung jener δόγματα Apostelg. 16, 4 überband. Selbst Neander wundert sich, dass er es nicht *unter Berufung auf jene Beschlüsse* that; wir müssten uns umgekehrt wundern, wenn er ein so gesetzliches, seinem Wesen so fremdes Verfahren eingeschlagen hätte! Sollte er seinen Gemeinden sagen: „vor Hurerei, Opferfleisch, Ersticktem und Blut *müsst* ihr euch einmal hüten; warum? dürft ihr nicht fragen; in Jerusalem ists nun einmal beschlossen worden; den Christen bindet zwar kein Gesetz, selbst Gottes Gesetz nicht mehr in äusserlicher Weise; aber diese Verordnung der zwölf Apostel macht eine Ausnahme“ —? Wir glauben: nein. Wir glauben, er wird den Inhalt dieser Verordnungen eben auch *aus dem Wesen des Glaubens und der Liebe heraus* zu entwickeln und zu vermitteln gesucht und die Gemeinde nicht auf dem Wege mechanischen Zwanges, sondern organischer Ueberzeugung zu der Beobachtung jener Gebote gebracht haben. Er wird ihnen dieselben nicht als Sache des *Vertrags*, nicht als äussere „Bedingung der zwischen Heidenchristen und Judenchristen bestehenden Gemeinschaft,“ sondern als eine Sache der christlichen Liebe und Heiligung dargestellt haben. Es wäre doch höchst sonderbar, wenn er Kap 5, 1 ff. die Hurerei mit dem Argumente, dass sie dem Vertrag mit den Judenchristen zuwider sey, und nicht vielmehr mit dem, dass sie dem Geiste des Christenthums und des neuen Lebens zuwider sey (V. 8), bekämpft hätte! Warum sollte er nicht auch das Essen von Götzenopferfleisch mit ebenso innerlichen Gründen bekämpfen? Ohne Zweifel redet er übrigens 1 Kor. 8 nicht das erstemal darüber zu den Korinthern; ohne Zweifel hatte er es ihnen schon bei der Gründung ihrer Gemeinde mündlich als dem Christenwandel widerstreitend dargestellt, und damals mag er *nebenbei* auch noch auf die gemeinsamen Beschlüsse jenes Apostelconcils sich berufen oder dieselben wenigstens gelegentlich berührt haben. Warum kömmt er nun 1 Kor. 8 auf die Sache zurück? *Den* Eindruck macht wahrlich die Stelle nicht, als ob er hier zum erstenmale über seine Meinung in Betreff des Opferfleischessens „befragt“ worden wäre, sondern vielmehr den, dass er, analog wie Kap. 5 u. 6 *Nachricht* erhalten hatte, dass seine Vorschrift übertreten werde. Als eine Sünde derer, die sich vorzugsweise der Gnosis rühmen, stellt er Kap. 8, 1 deutlich genug jene Uebertretung dar. Das weisst doch sichtlich darauf hin, dass er nicht bloss eine noch ganz unbestimmte erste *Anfrage*, wie es überhaupt mit dem Opfer-

fleisch zu halten sey, sondern eine bestimmte Nachricht erhalten hatte, dass etliche der von Apollodorus nach des Paulus Abreise bekehrten, wie sie ohnehin zu einer alexandrinisch-spiritualistischen Auffassung der Dinge geneigt waren, so auch in diesem Punkte zu einer falsch-spiritualistischen Freiheit hinneigten. Sollte er diesen nun ein *mechanisches Gebot* entgegenhalten? Sollte er nicht vielmehr, wie er es wirklich that, ihren Spriritualismus bei der Wurzel angreifen und von innen heraus bekämpfen? — Dass ihn aber seine Ideenassociation *gerade von der Besprechung der ehelichen Verhältnisse aus* auf den an sich nicht näher hiemit verwandten Gegenstand des Opferfleisches führt, dürfte nicht mit Unrecht daraus erklärt werden, dass dem Apostel die Kombination der *πορνεία* mit den *εἰδωλοθύτοις* in jenem Schreiben Apostelg. 15 vorschwebte. So haben wir hier also nicht nur keinen Gegenbeweis gegen den geschichtlichen Charakter von Apostelg. 15, sondern sogar eine neue Spur eines Beweises *für* denselben erhalten.

Das ganze Gewebe behaupteter Widersprüche zwischen der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen hat sich in Nichts aufgelöst; gegen Baurs Hypothesenbau einer Urgeschichte des Christenthums haben sich aus dem von ihm (zufällig) als ächt anerkannten Galaterbriefe selbst die mächtigsten Zeugnisse erhoben; und sein *kritisches Verfahren* hat sich dargestellt als ein solches, welches auf den Voraussetzungen einerseits der traurigsten Verkümmerung des religiös-sittlichen Sinnes, anderseits der leichtfertigsten historischen Gewissenlosigkeit beruht.

Anm. Wieseler in seiner ausgezeichneten *Chronologie des apostolischen Zeitalters* hat sich von Baur's so eben widerlegter Abhandlung (S. 186 ff.) viel zu sehr imponiren lassen, und deshalb zu einer Aushülfsansicht seine Zuflucht genommen, welche mir in jeder Beziehung unstatthaft erscheint. *Er identificirt nämlich die Gal.* 2, 1 *erwähnte Reise des Paulus nach Jerusalem nicht mit der Act.* 15 *erwähnten zum Apostelconil, sondern mit der Act.* 18, 22 *erwähnten, zwischen die zweite und dritte Missionsreise fallenden.* Das geschichtliche Resultat, welches sich ihm nun ergiebt, ist folgendes. Auf dem Apostelconcil habe Paulus (S. 185) keine weitere Concession von den Zwölfen erlangen können, als dass man die Heidenchristen auf gleiche Linie mit den Proselyten des Thors stellte, ihnen also doch *einige* gesetzliche Vorschriften zur Pflicht machte. Während des P. zweiter Missionsreise sey aber Petr. selbst in seinen Ansichten freier geworden (S. 197). Als P. nun Act. 18, 22 = Gal. 2, 1 wieder nach Jerusalem kam, so habe er (S. 195 Anm. 1) die völlige *Freiheit für die Heidenchristen*, nämlich die Zurücknahme der Schlüsse des Apostelconcils durchgesetzt (aber hievon ist doch Gal. 2 wahrlich nicht die Rede! Gal. 2 handelt es sich um die Beschneidung, nicht um die noachitischen Gebote.)

Darauf habe Petrus in Antiochia, über die *den Judenchristen zugestandene Freiheit* selbst hinausgehend, mit Heidenchristen gegessen, bis er sich dann vor den dorthin gekommenen jerusalemitischen Judenchristen genirte. Nach deren Ankunft aber habe er (S. 198) plötzlich der antiochen. Gemeinde die Schlüsse des Apostelconcils wieder zur Pflicht machen wollen; so sey das *ἀναγκάζεις τὰ ἔθνη Ἰουδαΐζειν* zu verstehen. — Wie unhaltbar diese Ansicht sey, braucht kaum erwiesen zu werden. Welch ein Widerspruch wäre es von Petrus gewesen, erst über die den *Judenchristen* obliegenden Pflichten (aber die Beobachtung des levit. Gesetzes Seitens der Judenchristen *war* kein Akt der *Pflicht*, sondern der blossen, durch nationale Gewohnheit erleichterten *Pietät*) sich selbst hinauszusetzen, dann aber plötzlich den Heidenchristen *δόγματα* aufzuerlegen, *deren Gültigkeit unmittelbar vorher in Jerusalem feierlich aufgehoben worden seyn soll!* Und damit verbindet nun Wies. überdies (S. 205 Anm. 1) die weitere Annahme, dass P. nicht erst *nach* der Besprechung Gal. 2, 1 ff., sondern vorher schon, also ganz eigenmächtig, die Antiochener von der Geltung jener *δόγματα* entbunden habe. — Bei *dieser* Annahme gewinnen wir also bloss noch einige Unbegreiflichkeiten mehr. — In der That aber liegen nicht die mindesten Gründe vor, welche uns zu dieser Annahme nöthigen könnten, weder historische noch chronologische.

Die historischen Gründe anlangend, so haben wir im §. bewiesen, dass Gal. 2 und Apsche 15 sich *ohne* jene Aushülfshypothese, und bei der Annahme der *Identität* beider Ereignisse, vortrefflich vereinigen lassen, weit vortrefflicher als bei Wieseler's Ansicht. Namentlich haben wir unsere Erklärung von *οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι* Gal. 2, 3 und von *πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν* V. 14 hinreichend gerechtfertigt. — Nun hat aber Wies. noch einige anderweitige hist. Gründe *gegen* die Identität von Gal. 2 und Act. 15 angeführt. *a) Gal. 2 reise Paulus nach Jerusalem in Folge einer Offenbarung, Act. 15 werde er von der antiochen. Gemeinde gesendet.* (S. 186 u. 203.) Als ob jenes dieses ausschlösse! Die Gemeinde konnte ja zu diesem Act dadurch veranlasst seyn, dass einer aus ihr, ja P. selbst, eine solche Offenbarung empfangen hatte (sowie sie zur Collekte Act. 11, 30 ebenfalls durch eine *ἀποκάλυψις* veranlasst wurde.) *b) Das Versprechen der Armen gedenken zu wollen, Gal. 2, 10 weise darauf, dass die Collekte, die P. auf der dritten Missionsreise gesammelt* (Act. 24, 17; 1 Cor. 16, 1 ff.; 2 Cor. 8 f.; Röm. 15, 25 ff.) *„gewiss bald nach jener Zusammenkunft" angefangen habe* (S. 187.) — Allein die gegenseitige Verpflichtung, gegenseitig der Armen zu gedenken ist so allgemein, dass sie auf gar keine bestimmte einzelne Collektensammlung weist. Und die beigefügte Bemerkung Gal. 2, 10: *ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι*, beweist vielmehr umgekehrt, dass Paulus schon *vor* jener 1 u. 2 Cor. und Röm. erwähnten Collekte (die ja nach Wies.'s eigner Annahme 2—3 Jahre *nach* Verabfassung des Galaterbriefs gesammelt wurde) sich die Sorge für die paläst. Christen hat angelegen seyn lassen. *c) Hätte P. den unbeschnittenen Titus zu jenem* Apostelconcil *mitgenommen, wo die Beschneidungsfrage kommen sollte, so wäre dies „kaum etwas*

anderes als eine Demonstration" gewesen, und eine solche dürfe man dem Paulus nicht zutrauen. Jene Reise Gal. 2, wo er den Titus mitbrachte, müsse also von der zum Apostelconcil verschieden seyn. Aber um die *Beschneidung* handelte es sich ja bei der Zusammenkunft Gal. 2 nach V. 3 und nach dem ganzen Context jedenfalls dennoch, und so kämen wir über eine „Demonstration" nicht einmal hinaus. Wollte man aber wirklich darin, dass ein unbeschnitten-getaufter nach Jerusalem mitgenommen wurde, eine „Demonstration" sehen, so könnte dies höchstens eine Demonstration gegen die παρεις. ψευδ. gewesen seyn, und nicht gegen jene Apostel, deren einer dereinst selber den unbeschnittenen Cornelius getauft hatte! *d) P. brauche, wo er von seiner Anwesenheit mit Barnabas in Jerus. rede,* Gal. 2, 5 u. 10 *die Erste Pluralis, dagegen wo er von seiner damals eben beendeten Missionsreise rede,* V. 2, 7—9, *die Erste Sing. Daraus folge, dass auf dieser Reise Barnabas nicht könne bei ihm gewesen seyn. Der Vorbehalt Gal. 2 habe also nach der zweiten Missionsr. stattgefunden; denn diese, nicht die erste, habe P. ohne Barnabas gemacht* (S. 200.) — Allein V. 2 *konnte* er den Plural noch gar nicht brauchen, da das ἀνέβην eine blosse Wiederaufnahme des ἀνέβην V. 1 ist, und ἀνεθέμην und κηρύσσω wieder eng an ἀνέβην hängt. V. 6 aber braucht er *auch von den jerusalem. Verhandlungen* die erste Singul. (ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες κλ.) Mit gleichem Rechte, wie Wies., dürften wir daraus schliessen, nur dem Paulus, nicht aber dem Barnabas, hätten die δοκοῦντες keine weitere Forderungen auferlegt!

Endlich glaube ich nimmermekr, dass P. *jene für sein Verhältniss zu den Zwölfen so hochwichtige Reise auf's Apostelconcil* im Galbr. hätte übergehen dürfen! Je mehr die gal. Irrlehrer die *Form* jenes, im Namen der Zwölfe redenden von P. in der 3ten Pers. sprechenden Cirkulars Act. 15, 23 ff. zur Untergrabung der Autorität das Apostels missbrauchen konnten und wohl schon missbraucht hatten, um so nothwendiger musste er die jenem Schreiben vorangegangenen Verhandlungen in ihr rechtes Licht stellen. — Ich glaube, das P. überhaupt *gar keine Reise nach Jerusalem* (ausser der der Verabfassung des Galbr. unmittelbar vorangegangenen) im Galbr. übergangen hat, d. h. also, dass er Act. 11, 30 (12, 25) gar nicht nach Jerus. gekommen ist, sondern dass P. und Barn. die *vielen* paläst. Gemeinden, welche unterstützt wurden, so untereinander vertheilt haben werden, dass nur Barn. nach Jerus. kam. Ich schliesse dies aus Gal. 1, 17—19. Erzählt der Apostel mit solchem Nachdruck auch einen Fall, wo er *nicht* nach Jerus. kam, und auch eine Reise nach Jerusalem, wo er *nur Einen* Apostel traf, und wo *nichts von Wichtigkeit vorfiel,* so war es gewiss seine Absicht, in der That *alle* die Fälle, wo er mit Aposteln zusammengekommen war, und aus denen die gal. Verleumder eine Autorität der Apostel herleiten konnten, aufzuzählen. Nur die *letzte* Reise, die der Abfassung des Galbr. voranging (Act. 18) konnte er natürlicherweise übergehen, weil *so spät* von einer Autorisation zum Apostelberuf ohnehin keine

Rede seyn konnte. Die Reise zum Apostelconcil kann er aber, wie gesagt, unmöglich übergangen haben.

Auch Gründe chronologischer Art nöthigen nicht zu Wies.'s Hypothese. Ich bemerke hier einleitend, dass ich seine Resultate über den Abschnitt Akt. 15, 36—28, 31 für vollkommen sicher halte, wonach das Apostelconcil in's Jahr 50 oder 51, die zweite Missionsreise 51 bis nach Ostern 54, die dritte Herbst 54 bis Mai 58, die Gefangenschaft in Cäsarea 58—60, die in Rom Frühjahr 61 bis Anfang 64 fällt. Ebenso halte ich es für völlig begründet durch Wieseler's ausgezeichnete Untersuchungen, dass die *im n. Test. erwähnte* Hungersnoth unter Claudius im Jahr 45 begann, und Agrippa's I. Tod den 6. Aug. 44 erfolgte. Desgleichen, dass die 14 Jahre Gal. 2, 1 von der *Bekehrung* des Paulus an zu rechnen sind.

Dagegen kann ich Wieseler nicht beistimmen, wenn er die Flucht aus Damaskus (Apsche. 25; 2 Cor. 11, 32 f.) an das Ende der *zweiten* Anwesenheit des P. in Damaskus (Gal. 1, 17) setzt. Er selbst gesteht zu (S. 179 Anm. 1) dass das εὐθέως Gal. 1, 16 seinen Gegensatz hat in den Bestimmungen „nach drei Jahren", „nach vierzehn Jahren". *Sogleich* nach der Bekehrung — sagt Paulus — ging ich *nicht* nach Jerusalem; erst *drei Jahre* nach der Bekehrung ging ich hin, und dann zum zweitenmal erst *vierzehn* Jahre nach der Bekehrung. Daraus ergiebt sich aber von selbst, dass das εὐθέως nicht auf die Worte ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν, (sondern nur auf das negat. Urtheil οὐ . . . οὐδὲ ἀπῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα) bezogen werden darf [12]). *Sonach liegt in Gal.* 1, 16 *f. keineswegs eine Aussage, dass P.* sogleich *nach seiner Bekehrung nach Arabien gegangen sey.* So finden also die ἡμέραι ἱκαναὶ Act. 9, 23 gar wohl unmittelbar nach der Bekehrung einen Platz. Die Stelle Gal. 1, 16 f. lässt die *Möglichkeit* zu, dass P. nach seiner Bekehrung zwei bis drei Monate in Damaskus blieb. Dass er aber wirklich *direkt nach der Bekehrung* dort eine Zeitlang predigte, sagt Lukas Act. 9, 20—21 ausdrücklich. — Dagegen knüpft Luk. Act. 9, 26 die nachmalige Anwesenheit des P. in Jerusalem keineswegs enge an die Flucht aus Damaskus an, sondern sagt: „Als er aber in Jerusalem anwesend war", „bei seiner Anwesenheit in Je„rusalem aber", und schon die Wahl des Wortes παραγίγνεσθαι zeigt, dass er nicht die Absicht hatte, Jerusalem als das *Ziel* seiner Abreise von Damaskus, sondern als einen *gelegentlich* erfolgten späteren Aufenthalt darzustellen. Sonach findet die Reise nach Arabien nebst der zweiten Anwesenheit in Damaskus zwischen Act. 9, 25 und 26 vollkommen Platz. Da Luk. diese Reise *thatsächlich nun doch einmal übergangen hat,* so ist es mindestens wahrscheinlicher, dass er sie zwischen V. 25 u. 26. als zwischen V. 19 und V. 20 (καὶ εὐθέως) übergangen habe!

Nun ergiebt sich uns folgende einfache Chronologie. Setzen wir das Apostelconcil in den Anfang des Jahres 51, so muss die Bekehrung des Paulus 14 Jahre früher, also in das Jahr 37 (etwa gegen Ende des Jahres,

---

12) Εὐθέως οὐ ist also *logisch* hier gleichbedeutend mit οὐκ εὐθέως.

denn die 14 Jahre müssen nicht nothwendig voll gerechnet werden) fallen [13]). Die Flucht aus Damaskus fiel einige Monate später, etwa Anfang 38 (und Aretas kann nach Wies. S. 175 bald nach dem Tod des Tiberius, dem 16. März. 37 zur Herrschaft über Damaskus gekommen seyn.) Die erste Reise nach Jerusalem fällt ins Jahr 40 (nach Gal. 1, 18). Den Aufenthalt in Tarsus mit Wieseler auf $^1/_2$ Jahr zu beschränken, nöthigt uns nichts. Act. 9, 31—11, 25 kann ebensogut, wie Act. 2—9 einen Zeitraum von etlichen Jahren umfassen. (Besonders vgl. 9, 31 und 43.) Wir nehmen also an, dass Paulus zwei Jahre 40—43 in Tarsus blieb. Ein Jahr im Ganzen (Act. 11, 26) blieb er in Antiochia also 43—44. Die Kollekte aber durfte, wenn der Zweck der gnädigen Vorhersagung der Hungersnoth (Act. 11, 28) nicht thöricht vereitelt werden sollte, nicht erst bei Anbruch der Hungersnoth (45, wie Wies. meint) sondern musste mindestens den Herbst vorher (44) überbracht werden, wo es den Christen noch möglich war, sich mit diesem Gelde billige Vorräthe anzuschaffen. Zwischen 44 und 51 fällt dann die erste Missionsreise des Apostels.

Diese *meine* Ansicht von der Bekehrung des Apostels am Ende des Jahres 37 stimmt denn auch ganz mit dem Resultat Wies.'s, wonach der Tod des Stephanus nur zwischen dem März 37 und dem Jahr 41 in solcher Form, wie er geschah, erfolgen konnte (S. 213.) — Wenn dagegen Wies. seine Ansicht, dass P. im J. 40 bekehrt worden sey und 43 das erstemal nach Jerus. kam, damit stützen zu können meint, dass er die 2 Cor. 12, 2 erwähnte (12 J. vor dem 2 Cor. br., also 43 erfolgte) Ekstase mit der Act. 22, 17 erwähnten, bei der ersten Anwesenheit des P. in Jerusalem erfolgten Ekstase identificirt, so wird er doch selbst schwerlich die *Möglichkeit* in Abrede stellen, dass der Mann, welcher öftere ὁράσεις hatte (z. B. Act. 16, 9; 2 Cor. 12, 8—9) und die Stelle 1 Cor. 14, 18 geschrieben hat, mehr als *Eine* Ekstase gehabt haben kann; und ebensowenig wird er uns zwischen jener Ekstase 2 Cor. 12, wo P. *unaussprechliche Worte* hörte, und der Ekstase Act. 22, *deren höchst einfachen Inhalt er selbst öffentlich erzählt*, eine besondere Aehnlichkeit nachzuweisen im Stande seyn. — Wir bleiben also bei der Identität von Gal. 2, 1 ff. und Act. 15.

§. 126.

(Forts. Innere Schwierigkeiten.)

1) Kaum einer Erwähnung werth sind die *innern Schwierigkeiten*, die Herr v. Baur in dem Abschnitt Act. 3—8 gefunden zu haben sich schmeichelt. Die Geschichte vom Verhör der Apostel (Apg. 3—5) bildet den Ausgangspunkt. Es soll in dieser Erzäh-

---

13) Also 4 Jahre nach Jesu Tod. Da Paulus ohne Zweifel Jesum nicht selbst gesehen hatte, so muss er (als νεανίας) zwischen dem J. 33 und 37 nach Jerusalem gekommen seyn, um unter Gamaliel seine Studien fortzusetzen. Diese wurden aber durch seine Bekehrung *unterbrochen*.

lung „alles *darauf berechnet seyn*" 1), die Erhabenheit der Apostel dadurch zu erhöhen, dass „alles, was sie verherrlicht, zur Be-„schämung und Demüthigung der Gegner dient, und diese ist um „so grösser, wenn sie (die Gegner) selbst recht absichtlich mit „allen zu Gebote stehenden Mitteln auf eine das grösste Auf-„sehen erregende Weise sie hervorrufen." Jener *„Berechnung"* des Erzählers sey es zuzuschreiben, dass *„alle* Mitglieder des Synedriums" sich versammelten, und „keiner fehlen durfte, dessen Namen irgend eine Bedeutung hatte", und dass selbst die ausser der Stadt in Landhäusern wohnenden hereingerufen — oder, wie Baur es verdrehend erklärt: „die aus zufälligen Ursachen „damals in Jerusalem nicht anwesenden" (etwa Meilenweit verreisten?!) „in aller Eile in die Hauptstadt zurückgerufen wur-„den." — Also in der *Wirklichkeit* wäre es undenkbar, dass das Synedrium in solcher Angelegenheit — in der Angelegenheit jenes Jesus, dess Name solchen Klang beim Volk gehabt, dess Tod so öffentlich beim Feste geschehen, dessen nun so laut verkündete Auferstehung dem Synedrium so gefährlich war — sich zu einer vollständigen Sitzung mit besonderer Emsigkeit versammelt hätte?! — Undenkbar sey es aber vollends, dass „der Erfolg „dieser Versammlung nichts anderes gewesen seyn sollte, als „dass das ganze versammelte Synedrium von den Aposteln sich „sagen lassen musste, die Ursache dieses gerichtlichen Verfahrens „sey eine einem Leidenden erwiesene Wohlthat", und Christus deren Urheber. Und warum undenkbar? Wären die *Apostel* nicht Thoren gewesen, wenn sie diess *nicht* gesagt hätten? — Aber dass das *Synedrium* seinerseits sich so „in Ansehung der Apostel verrechnet haben sollte," ist Herrn v. Baur undenkbar. „Es „hielt sie für *ungebildete Leute*, musste sich nun aber über die „*Unerschrockenheit und Freimüthigkeit* derselben gar sehr verwun-„dern." Freilich eine undenkbare Geschichte, dass ungebildete Leute auch unerschrocken seyn können! In den Christenverfolgungen, in den Waldenserverfolgungen u. s. w. war das wohl nie da? Oder soll die Undenkbarkeit nicht darin liegen, dass die ungebildeten Leute unerschrocken waren, sondern darin, dass die Synedristen ihnen solche Unerschrockenheit nicht zugetraut hatten, sondern meinten, nur Gebildete könnten frei und siegreich reden? Aber Baur hat ja so eben dasselbe gemeint! Er fühlt in der That selbst die Hohlheit seines Geredes, und sucht deshalb nach einem scheinbareren Apperçu. Undenkbar findet er nämlich, dass

1) Baur, „Paulus." S. 16 ff.

die Synedristen „damals erst" (beim Verhör) „zu ihrem Erstau-„nen die Entdeckung machten, obgleich ihnen schon jener Auf-„tritt im Tempel hätte sagen müssen, *mit welchen Männern* sie es zu thun hatten." Als ob dadurch, dass sie *jetzt* über den *Muth* dieser Männer aus dem ungebildeten Volk erstaunten, irgendwie *ausgeschlossen* würde, dass sie schon über das ihnen erzählte *Wunder* dieser Männer — nur eben in andrer Weise — sich verwundert hätten! Sie hörten von der Heilung und der Verkündigung der Auferstehung Christi: gut, sie mögen sich auch darüber schon verwundert haben; d. h. es mag ihnen die Sache unheimlich und suspekt vorgekommen seyn. Sie konnten aber das Wunder noch für ein goetisches halten. Jedenfalls glaubten sie, es werde hinreichen, solchen niedrigen Leuten mit dem ganzen Pomp der geistlichen Oberbehörde (etwa wie ein rationalistisches Konsistorium einem gläubigen Dorfpfarrer) und mit strenger Strafdrohung entgegenzutreten, um die Leute von solcher „Parteimacherei für Jesus" (oder wie man jetzt sagen würde; vom Pietismus) für immer abzuschrecken. Aber siehe da, die schlichten Galiläer liessen sich durch solche Majestäten so wenig einschüchtern, als weiland mancher reformirte Schuster in Frankreich durch ein hohes Inquisitionstribunal. Sie hatten eine *höhere Bildung* und einen *höheren Adel* in sich. Die Synedristen verwunderten sich natürlich über diese Unerschrockenheit (und zwar ohne Zweifel aus dem gleichen Grunde, wie die neuere Kritik), weil sie nämlich *von jenem Adel der Wiedergeburt nichts in sich erfahren hatten* und sich keinen Begriff davon machen konnten. Eben darum ist es aber täppisch, wenn Baur sich hinterher auch wieder darüber wundert, *dass* die Synedristen sich so verrechnen konnten.

„Die Interpreten wissen nichts zur Erklärung des gewiss „auffallenden Umstandes zu bemerken, dass auch der Lahme zu-„gegen war." Entweder müsse das Synedrium selbst denselben zitirt haben, oder er müsse den Aposteln „in den Kerker und „aus dem Kerker zum gerichtlichen Verhör gefolgt seyn." Beides sey undenkbar. Wäre denn aber nicht auch der dritte Fall denkbar, dass der Geheilte den Aposteln *nicht* in den Kerker gefolgt wäre, *wohl aber,* als er hörte, sie stünden vor'm hohen Rath, als ein freiwilliger Zeuge ihres guten Rechtes sich eingestellt hätte, und plötzlich wie ein lebendiges Gottesgericht bei den Aposteln stehend erschienen wäre? Baur wundert sich weiter über den „beispiellosen Mangel an Ueberlegung" von Seiten der Synedristen, welche „nicht wissen, was sie wollen, und jetzt „erst bedenken, was sie nothwendig zuvor schon bedacht haben

„sollten." War das Wunder schon in ganz Jerusalem bekannt, so „mussten sie auch schon zuvor mit sich im Reinen sein, wie „sie es anzusehen, und was sie der Behauptung der Apostel ent-„gegenzusetzen hatten." In der That, sie waren auch darüber im Reinen gewesen. Sie hatten das trefflichste jener Argumente, mit welchen der Teufel gegen Gott streitet, in Bereitschrift: Strafe, Zwang, Verfolgung; jenes selbe Argument, mit welchem jüngst im Waadtland operirt wurde, mit welchem in Bern gegen die, welche als treue Hirten der Berufung Zellers sich widersetzten, operirt worden ist. Die kitzliche Frage, wie das geschehene Wunder zu erklären sey, hatten sie ganz zu umgehen gedacht (am Ende wäre ihnen wohl auch so viel Scharfsinn zu Gebote gestanden, dergleichen unbequeme *faits accomplis* mit Baur aus Betrug abzuleiten); sie meinten, in erster Linie würden die Galiläer sich schrecken und einschüchtern lassen; sobald man drohende Miene mache, würden sie nicht den Mund zu öffnen wagen; würden sie ihn ja öffnen, so würden sie als ungebildete Leute sich nothwendig verwirren oder durch sophistische Dialektik leicht in Verwirrung bringen lassen; aber in alle dem verrechneten sie sich, sowie sich Hr. Druey mit seinen Feuerspritzen in Ansehung der waadtländischen Christen und Hr. v. Baur mit seiner Sophistik in Ansehung der christlichen Leser seines unchristlichen Buches verrechnet hat.

Ein Widerspruch soll ferner seyn, dass bei dem ähnlichen Vorfall Apsche. 5, 26 die Synedristen dasselbe Volk fürchten, welches doch „den Tag zuvor die Gefangennehmung der Apostel „hatte geschehen lassen." Als ob dort (V. 18) „das Volk" dabei gewesen wäre. In ihren Häusern wurden die Apostel arretirt, und offenbar plötzlich, so dass selbst Baur einzusehen im Stande seyn dürfte, dass nicht in demselben Augenblicke sofort eine Volksversammlung bereit stehen konnte, um sich der Arrestation tumultuirend zu widersetzen. Uebrigens dürften die Anhänger der Apostel wohl mehr in der Einbildung der Jerusalemitischen und Tübinger Synedristen als in der Wirklichkeit zu fleischlicher Widersetzlichkeit geneigt gewesen seyn.

Die geringe Strafe, mit welcher die Apostel Kap. 5, 40 entlassen wurden, „diente nur dazu, das Selbstgefühl der Apostel dar-„über zu erhöhen, ὅτι ὑπὲρ κλ." So drückt sich Baur aus. Wir nehmen keinen Anstand, diesen schillernden Ausdruck „Selbstgefühl", in diesem Zusammenhang gebraucht, als einen unsittlichen zu bezeichnen. Es liegt darin etwas von einem feinen Gift, das aus völligem Nichtverstehen des christlichen Duldergeistes und

aus einem Gran tiefen, verborgenen *Widerwillens* gegen die apostolischen Gestalten gemischt ist.

Karrikirt ist die Erklärung von Apsche. 5, 12: „Von den übrigen (schreibt Lukas) „wagte keiner, sich (feindlich) an sie „zu machen, *sondern* das Volk pries sie.“ Im Widerspruch mit diesem „sondern“ erklärt Baur „die Uebrigen“ von den „übrigen Christen ausser den Aposteln“, und das „an sie machen“ von einem körperlichen In ihre Nähe kommen! Der Verf. habe mit jenen Worten sagen wollen, „dass man sich von den Aposteln als „hohen, übermenschlichen, gleichsam magischen Wesen, welchen „man sich nicht nahen dürfe, in einer gewissen Entfernung „hielt“!! 2) Und dass der Unsinn voll werde, soll die Stelle, wo Paulus sich eine solche übermenschliche Verehrung *verbittet* (Apsch. 14, 11 ff.) eine bewusste, berechnete *Parallele* des Schriftstellers seyn, der hiedurch den Paulus dem Petrus gleichstellen wollte!

Von der Geschichte des Ananias und der Sapphira soll nichts historisch sein, als ihr „irgendwie erfolgter Tod“, worin „man „nachher ein Strafgericht zu sehen glaubte“. Dass sich der Vorfall nicht natürlich erklären lasse, hat Baur recht treffend bewiesen. Er betrachtet die Geschichte als erfunden, um die Herrlichkeit des in den Aposteln wohnenden heil. Geistes darzustellen, und die Abschnitte 2, 42 ff.; 4, 32 ff. beigefügt, um zu zeigen, „dass es derselbe Geist ist, von welchem auch die Gläubigen erfüllt sind.“ Und doch durften die armen „Gläubigen“ nicht einmal in die körperliche Nähe der Apostel treten!!

Wir sind nicht gesonnen, alle einzelnen Verzerrungen und Sophistereien in dieser Weise durchzunehmen, z. B. wie Baur S. 30 Neanders Beweise aus Apsche 5, 4; 12, 12 u. a. dass Einzelne wirklich Eigenthum besassen, die sogenannte Gütergemeinschaft also nicht in einer Aufhebung alles Eigenthums, sondern in einer in den grössten Opfern, καθότι ἄν τις χρεῖαν εἶχεν, sich kontinuirlich äussernden Gesinnung bestand, *anführt*, und dann mit dem einfachen Machtspruch widerlegt, dass „der Schriftsteller“ — derselbe, der 5, 4 und 12, 12 geschrieben hat! — eben doch nichts andres als eine absolute Aufhebung des Eigenthums erzählen *wolle*. So kommt freilich „der Schriftsteller in Widerspruch mit „seiner eigenen Angabe“.

Nur einiges finde noch seine Stelle. Undenkbar sey, dass, nachdem die Apostel wunderbar aus dem Kerker befreit waren,

2) *Baur*, S. 22.

Gamaliel doch „erst von der Zukunft erwarten wollte, ob etwas „Göttliches an dieser Sache sey". Ob wohl Gamaliel „auf neue „Wunder warten wollte, die nicht mehr beweisen konnten, als „die schon geschehenen?" Nein, eben nicht, und zwar *aus* diesem Grunde, *weil* sie nicht mehr hätten beweisen können. Auch die Pseudomesiasse hatten „Wunder gethan". Wo so manches Goetenstück vorgekommen war, hielt Gamaliel dies nichtgoetische Wunder doch auch vielleicht noch für suspekt; vielleicht (und das ist wahrscheinlicher) bewog ihn eben der Umstand, dass er *dies* Wunder nicht aus Betrug zu erklären vermochte, dazu, *zum erstenmal in seinem Leben* an die *Möglichkeit*, dass das Christenthum Wahrheit seyn könne, zu denken. Würde nun Herr v. Baur einigen Begriff von christlicher Psychologie haben, so würde er einsehen, dass ein solcher innerer Anstoss noch nicht soforf hinreicht, einen Menschen in einem Augenblick zum Bekenner Christi zu machen, sondern dass zu dem inneren *Anstoss* erst noch die innere *Arbeit* des heil. Geistes am Herzen, die Sündenerkenntniss und Kenntniss des Heiles, hinzukommen muss. Er würde es *ganz begreiflich* und *keineswegs undenkbar* finden, dass Gamaliel noch nicht sogleich sich für das Christenthum aussprechen konnte, sondern erst noch weiter zuzuwarten und tiefer in eine Prüfung einzudringen wünschte. Er würde auch nicht die ungeschickte Frage thun, ob Gamaliel etwa noch auf neue Wunder habe warten wollen, da er im Texte hätte lesen können, dass Gamaliel nicht auf neue Wunder, sondern auf das Bestehen oder Untergehen der Christengemeinschaft warten wollte. Das Dilemma: „man musste entweder das Zeug„niss der Wahrheit anerkennen, oder gegen ein so offenbares „Werk des Betruges thätig einschreiten", ist also grundfalsch. Selbst wenn Gamaliel das Wunder bestimmt für betrügerisch gehalten *hätte*, hätten Klugheit und Erfahrung ihn belehren müssen, dass religiöse Sekten durch Unterdrückung gestärkt werden, und hieraus ist denn auch zu erklären, dass Gamaliels Rath auch bei denen Eingang fand, die nicht mit gleicher Ehrlichkeit, wie er, den Eindruck des nicht hinwegzuleugnenden Wunders in sich aufgenommen hatten [3]).

3) Beiläufig bemerken wir, dass auch die Widersprüche in den *Zahlangaben* der Apsche., welche Baur S. 37 finden will, wesentlich auf Verdrehung beruhen. „Nach Apsche. 1, 15 waren es unmittelbar nach der Himmel„fahrt Jesu im Ganzen 120 Jünger" — ja wohl, *in Jerusalem* — „da„gegen weiss der Apostel Paulus (1 Kor. 15, 6) von 500 Brüdern" — ja „wohl *in Galiläa!* Nach Baur wäre nur darum jene kleine Zahl vom

Von den verschiedenen Reden des Apostel Petrus, sowie von dem Kap. 4, 24 ff. mitgetheilten Hymnus macht Baur[4]) das merkwürdige Zugeständniss, dass sie „passend in die geschichtliche Erzählung verflochten seyen", und auch nach Inhalt und Form lässt er sie als „fragmentarische Bilder aus dem Lebens- und Ideen-„kreise, in welchem sich diese erste Christengemeinde bewegte", gelten. Nur „können sie doch den geschichtlichen Zusammenhang „nicht wahrscheinlicher machen", weil jenes „so passende" Verhältniss zu den Begebenheiten — „nur für ein *zufälliges* und will-„kührliches gehalten werden muss" — *muss*, damit eben die Resultate herauskommen, wie Baur sie haben will; denn einen andern Grund für dieses höchst sonderbare „muss" giebt er nicht an.

Daraus, dass bei der stephaninischen Verfolgung Alle ausser den Aposteln Jerusalem verliessen, nachher aber gleichwohl eine Gemeinde in Jerusalem war, muss man logisch richtig schliessen, es müssen viele der Entflohenen nachher wieder *zurückgekehrt seyn;* Baur beliebt statt dessen den unlogischen Schluss: „es müsste „doch irgend etwas über die Rückkehr der Flüchtigen *gesagt seyn.*" Schon wieder ein solches „müsste", das aus der Folterkammer stammt!

Von dem γογγυσμός Apsche. 6, 1 hat Baur (S. 41) herausgebracht, dass er „einen *tieferen* Grund der Verstimmung beider „Theile gegen einander gehabt habe", als die Allmosenvertheilung. Wer, der eine feine kritische Nase hat, witterte nicht auch wirklich schon in jenen geheimnissvollen Worten: „es ent-„stand ein Murren der griechisch-redenden Judenchristen gegen „die hebräisch-redenden, dass ihre Wittwen in der täglichen „Handreichung verkürzt würden", den ganzen dogmatischen Gegensatz zwischen den „Ebioniten-Aposteln" und „Paulinern", wie er — in Baur's Phantasie existirt? Es ist doch nicht denkbar,

---

Autor gesetzt, um „von dem schnellen und bedeutenden Wachsthum der „Gemeinde eine um so anschaulichere Vorstellung zu geben", d. h. um aufzuschneiden. Die Zahlen Apsche. 2, 41; 4, 4 (3000, 5000) sollen deshalb übertrieben gross seyn. Die Verfolgung des Stephanus „gestattet uns nicht", uns die Gemeinde in Jerusalem so gross zu denken. In der That, fein ausgedacht! Hienach muss wohl auch in Rom oder Byzanz zur Zeit Diokletians die Zahl der Christen unter 5000 gewesen seyn. Denn wo einmal 5000 Christen sind, da ist ja nach Baur eine Verfolgung nicht mehr möglich. Auch die Bluthochzeit fällt hienach als unhistorisch hinweg.

4) S. 38.

dass die ersten Christen so unwissenschaftlich gewesen seyn sollten, bloss aus Hunger zu murren!

Wie aber Hr. Prof. Baur überhaupt geschichtliche Untersuchungen zu behandeln wisse, dafür stehe als ein Beispiel dasjenige, was er S. 98 über den Vorfall in Lystra sagt: „Gewiss „hat die Sache, schon im Allgemeinen betrachtet, etwas höchst „seltsames und abentheuerliches, und man kann nicht umhin zu „fragen, warum von den vielen Wundern, die der Apostel ver„richtet haben soll, gerade nur dieses etwas so auffallendes zur „Folge gehabt haben soll, warum sich diese Vergötterungsscene „*gerade in Lystra* ereignen musste, warum das Volk *hier gerade* „von einem Extrem zum andern so schnell übersprang.“ Kann man sich etwas gehaltloseres denken, als diese Thorschreiberfragen? Man sieht am Ende auch nicht ein, warum gerade in Eisleben Luther erkranken musste, oder warum gerade in Weimar Ronge einen Fackelzug erhalten musste. Wenn ein anderes Wunder des Apostels diesen Erfolg gehabt hätte, wenn die „Vergötterungsscene“ in Ikonium anstatt in Lystra stattgehabt hätte, würde Hr. v. Baur alsdann sich zufrieden geben? Kann es also *vernünftig* genannt werden, für etwas, dessen Gründe der Natur der Sache nach schlechthin unermittelbar sind, und nothwendig in einer Coincidenz *vieler kleiner* Ursachen, Vorbedingungen, Stimmungen und Veranlassungen gesucht werden müssen, Gründe zu fordern? Auch auf dem Gebiete reinhistorischer Forschung begegnet uns sogleich wieder jene Sophistik — nicht eine Meisterschaft feiner Sophistik, sondern jene zur Gewohnheit und zum Element gewordene Sophisterei, bei welcher der Autor sich nicht einmal mehr Mühe gibt; jenes maschinenmässige, leichtfertige Verdrehen der logischen Wahrheit!

Aber schon darin zeigt sich die gänzliche Haltlosigkeit dieser Baur'schen Kritik, dass sie die Apostelgeschichte unter keiner anderen Bedingung kritisch zu zersetzen vermag, als so, dass dabei der Autor derselben für einen raffinirten Betrüger erklärt wird, und der Apostel Paulus selbst nicht viel besser wegkömmt.

Baur macht S. 90 das Zugeständniss, dass ein Mann, „der „von Thatsachen der evangel. Geschichte so bestimmt und so „speciell reden kann, wie der Apostel thut, 1 Kor. 11, 23 f., 15, „8 f., auch mit dem übrigen Hauptinhalt derselben nicht unbekannt „gewesen seyn kann.“ Und für denselben Baur haben die bestimmten Aussagen, in denen dieser selbe mit dem Leben des Herrn so wohl bekannte Paulus seine unerschütterliche Gewissheit aus-

spricht von der Gottheit und Präexistenz Christi (Gal. 4, 4; 1 Kor. 8, 6; 10, 4; besonders 2 Kor. 8, 9; vgl. mit Phil. 2 und Kol. 2, 9) und von der realen Auferstehung Christi in verklärtem Leibe (1 Kor. 15) so gar keine, ich will nicht sagen religiöse, aber auch so gar keine historische Bedeutung? Ueber den ersten Punkt geht er ganz still hinweg; dem Gewicht des zweiten sucht er sich zu entziehen durch die Worte (S. 66): „So gut Paulus „auch ohne eine äusserliche sichtbare objektive Erscheinung Jesu „Jesum gesehen zu haben *glauben konnte*, so gut *konnte er glauben*, „Worte vernommen zu haben, die nur für ihn, nicht aber für andere, „also (?) überhaupt nicht objektiv wahrnehmbar waren.“ Er macht hier Paulum mindestens zum *Schwärmer*. Statt „so gut“ hätte er nur schreiben sollen; „so wenig“! Aber er macht ihn nun sofort auch ziemlich unzweideutig zum *bewussten Erdichter*. „Glaubte ein-„mal der Apostel, dass ihm Jesus erschienen sei, so musste er „auch einen bestimmten Zweck dieser Erscheinung voraussetzen; „für welchen Zweck aber sollte ihm Jesus erschienen sein, als „dazu, um sich ihm, dem Verfolger, als den Gegenstand seiner „Verfolgung darzustellen?“ Die Vision, wie Paulus sie erzählte, die Vision, die er als unerschütterlichen Beweis der Auferstehung Christi anführte, war also guten Theils *durch Reflexion und Nachdenken* in dem Apostel zu Stande gekommen. Erst „glaubte“ er Jesum zu sehen; dann tauchte in ihm die Frage nach dem Zweck dieser Erscheinung auf; endlich „exponirte“ sich ihm der gefundene Zweck in Worten, die er wieder als von Jesu gesprochen zu hören glaubte. Entweder muss die Reflexion erst nach dem subjektiv-ekstatischen Zustand erfolgt sein; dann hat Paulus die Worte Jesu *erdichtet;* oder die Reflexion fiel mitten zwischen die Ekstase hinein; das glaube aber, wer da will, dass *mitten in* einer Ekstase eine, wenn auch noch so unmittelbare Reflexion *über den Zweck der ganzen Ekstase selber* möglich sey! Gerade wie wenn einer mitten im Traum sich bewusst wäre, dass er träume, und über die etwaige Bedeutung dieses seines Traumes reflektirte, und über das Resultat dieser Reflexion dann wieder fortträumen würde! Wir besitzen nicht *Aberglauben* genug, um so etwas für möglich zu halten.

Lässt uns aber Baur in Betreff *des Apostels* noch halb und halb die Wahl, denselben entweder für einen Schwärmer und Phantasten oder für einen bewussten Erdichter und frommen Betrüger zu halten, so wird uns in Betreff *seines Biographen* auch nicht einmal mehr diese Wahl gelassen. Ich bescheide mich nur auf eine kleine Blumenlese der Stellen, worin unser Kritiker das

Zustandekommen der Apostelgeschichte beschreibt. Paulus behauptete „mit dem entschiedensten Nachdruck", Christum selbst gesehen zu haben (S. 77 f.); „aber dabei blieb doch immer der „grosse und wesentliche Unterschied zwischen seiner Berufung „und der der andern Apostel, dass die Realität derselben an „einer augenblicklichen Erscheinung hing, die er gehabt zu haben „behauptete. — Und da er unmittelbar mit seiner Berufnng auch „den bestimmten Auftrag der Verkündigung des Evangeliums un- „ter den Heiden erhalten haben wollte (sic!) so beruhte auch „die ganze Frage über die Theilnahme der Heiden am messiani- „schen Heil auf der Realität jener visionären Erscheinung. Je „problematischer, so betrachtet, die Hauptfrage über die apo- „stolische Autorität des Paulus immer noch sein musste[5]), desto „ernstlicher musste es einem Schriftsteller, welcher eine so be- „stimmte *apologetische Tendenz* hatte, wie der Verfasser der Apo- „stelgeschichte, *darum zu thun seyn*, dem Apostel jede mögliche „Bürgschaft zu *verschaffen*[6]). Legitimirt werden konnte die Au- „torität des Paulus nicht besser, als durch die Autorität des „Petrus. Gab es einen Vorgang, an welchem man sehen konnte, „dass auch schon Petrus eine göttlich bewirkte Vision hatte, in „welcher er den Auftrag der Aufnahme der Heiden in das mes- „sianische Reich erhielt, welchen Anstoss konnte man noch an „dem nehmen, was sich auf die Berufung des Paulus zum Hei- „denapostel bezog?" Diese Reflexion also bewog den Verfasser der Apostelgeschichte, die Erzählung Kap. 10 f. seinen Lesern „zu verschaffen." — Der Vorfall in Lystra ist (S 100) „als eine

---

5) War sie objektiv so problematisch, so sollte man denken, sie wäre von jenen Gegnern, die er (in Baur's Phantasie) in den 12 Aposteln hatte, auch wirklich in Zweifel gezogen worden, und Paulus selbst hätte sie dann nicht mit jenem „entschiedensten Nachdruck" „behaupten" dürfen. Es wäre ein solches Verranntsein in etwas, was er gesehen „haben wollte", — ein solches Verfahren, lieber die ganze Christenheit, der er zuvor schon so viel Uebles gethan, nun nach seinem Uebertritt sofort in zwei feindliche Hälften zu zerreissen, als etwas, was allen problematisch erschien, ebenfalls in bescheidenen Zweifel zu ziehen — nichts weniger als sittlich gewesen. Baurs Paulus ist desshalb nichts anderes, als eine wunderliche Karrikatur, zusammengesetzt aus dem imposanten, klaren, festen Manne, der in den Briefen an die Römer, Korinther und Galater auftritt, und dem abergläubig-schwärmerischen, höchst eigensinnigen und von Selbstüberhebung strotzenden Phantasten, der in dem Roman des Baur'schen Urkonfliktes seine Rolle spielt.

6) Sonderbar, dass derselbe Autor, als er den Brief Apsche. 15 erdichtete, dort nicht besser die Selbständigkeit der Autorität des Paulus wahrte!

„*Nachbildung* der alten mythischen (von Philostratus über Apollo- „nius erzählten) Begebenheiten anzusehen.“ Weil (nach Baur's Erklärung von Apsghc. 5, 11 f.) die Zwölfe so göttlich verehrt wurden, dass ihnen jedermann drei Schritte vom Leib bleiben musste, und weil Petrus sich einen Fussfall von Kornelius verbat, so musste ein gleiches auch von Paulus erdichtet werden. „*Wollte* der Verf. auch seinem Apostel Paulus dieselbe Ehre einer „übermenschlichen Verherrlichung *zu Theil werden lassen*, wo bot „sich ihm hiezu bessere Gelegenheit dar, als unter den Bewoh- „nern eines Landes, in welchem man den Glauben hegte, dass „Götter in menschlicher Gestalt erscheinen?“ — Von der Blindheit des Paulus in Damaskus und ihrer Hebung lesen wir S. 73: „Je grösser aber auch in Beziehung auf den äussern Zustand des „Apostels die in ihm erfolgte Veränderung gedacht wurde, *desto* „*angemessener schien es zu seyn*, sie durch besondere göttliche Ver- „anstaltungen *eingeleitet werden zu lassen*, in welcher Hinsicht die „beiden einander korrespondirenden Visionen *als das zweckmässig-* „*ste Mittel erscheinen mussten*. Ein besonderer göttlicher Auftrag „musste in diesem Falle *um so nothwendiger scheinen*, da“ u. s. w. Der Autor *besann sich also förmlich*, welche „Mittel“ seinem apologetischen Zweck am besten entsprächen! — Von dem ganzen Vorfall mit Kornelius lesen wir weiter auch wirklich S. 80 die sehr bestimmten Worte: „Nicht einmal für eine mythische Tra- „dition kann eine solche Erzählung gehalten werden. *Es herrscht* „*in ihr durchaus die Reflexion vor*; alle Momente der Erzählung „greifen auf eine Weise ineinander ein, wie sie nur *die voraus* „*alles einzelne übersehende und berechnende Kombination des reflektiren-* „*den Verstandes* zu einem Ganzen verbinden kann. — Denkt man „sich auch nur eines dieser Momente hinweg oder auf eine an- „dere Weise, so wird das Ganze verrückt und verschoben“ (ein sehr merkwürdiges Geständniss der innern Einheit der Geschichte!). „Daher kann eine solche Erzählung nicht als das zufällig ent- „standene Produkt der mythischen Tradition, sondern nur *als* „*eine aus einer bestimmten Absicht hervorgegangene freie Komposition* „angesehen werden.“ Mit welcher Stirne will Hr. v. Baur noch leugnen, dass er den Autor der Apostelgeschichte als einen *Betrüger* darstelle? Mit welchem Schein des Rechtes will man noch in den hie und da versuchten Transaktionen zwischen Lutheranern und Reformirten ein Anologon zu den von Baur konstruirten „Transaktionen“ und Vermittlungsversuchen finden, dergleichen der Verf. der Apostelgeschichte einen vorgenommen haben soll? Die leisesten Unredlichkeiten in der Auslegung schwie-

riger dialektischer Begriffe reichten hin, Bucer's immerhin doch *ehrlich gemeinte* Vermittlungsversuche scheitern und den Streit schlimmer zu machen; und ein so grober jesuitischer Betrug, wie Baur ihn beim Verf. der Apostelgeschichte annimmt, soll nicht allein unentdeckt geblieben, sondern das mit Erfolg gekrönte Mittel zur Vereinigung der bis dahin noch nie einig gewesenen Kirche gewesen seyn?! Die Differenz zwischen Luther und Kalvin war eine Kleinigkeit gegen die Differenz, die zwischen jenen „nicht über das Judenthum hinausgekommenen" Zwölfen und dem Verfasser des Römer- und Galaterbriefs stattgefunden haben müsste; dort, bei der Einheit in den Fundamentalsätzen, wäre die Hoffnung noch grösser gewesen, auf Grund dieser Einheit hin eine Vereinigung zu Stande zu bringen durch Unterschiebung vorgeblich von Luther verfasster irenischer Schriften. Statt dessen wurden aber selbst jene blossen Anekdoten mündlicher irenischer Aeusserungen Luthers, wie die Philippisten sie — nicht einmal erfanden, sondern meist nur ausschmückten, alsbald als unbegründet erkannt. Aber abgesehen von der *Erfolglosigkeit* solcher Unternehmungen, die im zweiten Jahrhundert kaum um so viel geringer gewesen sein dürfte, als im sechszehnten: welch ein Urtheil würde man fällen über die *Sittlichkeit* eines Mannes, der, um dem ärgerlichen Konfessionshader des siebzehnten Jahrhunderts ein Ende zu machen, auch nur ein einziges Buch als ein von Luthers Hand geschriebenes und spät erst aufgefundenes untergeschoben hätte, worin Luther selbst als zum Frieden rathend oder den Kalvinismus positiv anerkennend aufträte?[7]) Wir hoffen, dass diese Bemerkungen einem Jeden die Augen öffnen werden, dass die Vereinigung eines ernsten religiös-sittlichen Strebens mit den Theorieen der Baur'schen Schule nicht so leicht sei, als man es sich und andern wollte glauben machen.

Der Verfasser der Apostelgeschichte hat nach Baur mit hellem Bewusstseyn Dinge, deren Nichtgeschehensein er wusste, ersonnen und mit „berechnendem" Verstande ersonnen und als geschehen dargestellt. Als Parallele zur Bekehrungsvision ersann

7) Oder ist dergleichen vielleicht wirklich geschehen? Wurde die Geschichte von Zwinglis Gespräch mit Faber vielleicht von einem Ireniker erdichtet als Parallele zum Gespräch Luthers mit Eck? Und ist der Zwingli, der geharnischt nach Kappel auszieht, eine erdichtete Parallele zum Junker Georg? Und beides nur eine allegorische Darstellung ihres geistigen Kämpfermuthes? sowie des Paulus Erblindung bei Damaskus! Was könnte nicht Baur's Scharfsinn noch leisten, wenn er sich einmal auf das Feld der Reformationsgeschichte würfe?

er die Vision des Petrus in Joppe; als Parallele zum Zusammentreffen des Petrus mit Simon Magus das des Paulus mit Elymas (S. 92), zur Benennung des Petrus (Matth. 16, 16) die Umtaufe des Paulus durch Sergius Paulus (abgesehen von der Falschheit dieser Erklärung von Apsche. 13, 13 wäre das auch eine saubere Parallele!) zu der Heilung des Lahmen durch Petrus (Apsche. 3, 1 f.) die des Lahmen zu Lystra durch Paulus (Apsche. 14, 8) u. s. f. Man weiss nur überall nicht recht, wo bei solchen Paaren von Wundern, wo das zweite zum ersten erfunden sein soll, das erste selber wieder hergekommen ist. Wahrscheinlich ist das erste auch wieder zum zweiten erfunden.

Der Verfasser der Apostelgeschichte liess es aber beim blossen Erfinden nicht bewenden; wie eine Sünde die andre nach sich zieht, so muss er auch, um seine Erfindungen zu bemänteln und zu verstecken, *zu den raffinirtesten Mitteln verschmitzter Täuschungskunst* seine Zuflucht genommen haben. So einen Fall finden wir S. 102. Der Verf. der Apsche. lässt seinen Paulus die Grundthesen des petrinischen Lehrbegriffs vortragen, um den Lesern eine innere Annäherung beider Apostel vorzuspiegeln[8]; aber „nachdem er den Apostel Paulus lange genug petrinisch hatte „reden lassen, hat er es selbst gefühlt, dass er nun doch auch „etwas spezifisch paulinisches hinzusetzen müsse. Sollte aus der „paulinischen Rechtfertigungslehre der allgemeinste Gedanke ab„strahirt werden, so konnte dies am schicklichsten auf diese „Weise geschehen.“

Das *Resultat* der Baur'schen Kritik dürfen wir hienach getrost als ein *unsittliches*, dem sittlichen Geiste des Christenthums und der biblischen Urkunden Hohn sprechendes bezeichnen. Ebenso haben wir sein *Verfahren* als ein *unsittliches* erkannt. Damit widerlegt diese aufgeblasene Kritik sich selbst.

Das treffliche Werk Wieseler's über die *Chronologie des apost. Zeitalters* ist ein fortlaufender Beweis für den treuen historischen Charakter der Apostelgeschichte. In den Abschnitten, wo dieselbe überhaupt chronologische Data giebt, Kap. 15—28, bewahrheitet sich diese ihre innere Chronologie bis in's merkwürdigste Detail durch Vergleichung mit der Profanchronologie, und es zeigen sich durchweg die reichsten Spuren einer genauen

8) Mein in der Kritik der evang. Geschichte §. 124 (erste Auflage §. 128,) gelieferter Nachweis über die feinen, aber markirten Unterschiede der petrinischen und paulinischen Reden in der Apostelgeschichte war für Hrn. Baur umsonst geschrieben. Er hat ihn weder widerlegt noch berücksichtigt.

historischen Kenntniss der damaligen Zeit und einzelner oft sehr geringfügiger historischer Verhältnisse aus jener Zeit, wie sie nur ein Zeitgenosse haben, nimmer aber ein Betrüger im zweiten Jahrhundert durch Studium sich erwerben konnte.

§. 127.

Fortsetzung. (Die „Wir"-Stücke.)

Noch ist die Frage nach dem Ursprung der Stüche übrig, wo Luk. in der ersten Person Pluralis redet. Diese Stücke (16, 10 ff. 20, 6 ff.) fasste man früher allgemein so, als ob Lukas hier eben ohne weiteres durch das *ἡμεῖς* andeute, er sey auf diesen Theilen der Reise ein Begleiter des Apostels gewesen. Es war eine solche Art der Andeutung jedenfalls höchst natürlich. Auf seine eigne Person nicht das mindeste Gewicht legend, meldet er nicht weitläufig, *wie* er dazu gekommen, Paulum begleiten zu dürfen; *dass* er ihn aber begleitet habe, zeigt sein „Wir". Dies „Wir" gebraucht er, um unbefangen seine Augenzeugschaft anzudeuten; hier in der dritten Person fortzufahren, wäre — namentlich wenn Theophilus, dem das Buch zunächst bestimmt war, bereits wusste, Luk. sey auf jener Reise Begleiter des P. gewesen — sehr unnatürlich gewesen.

In neuerer Zeit haben, von Schleiermacher angeregt, mehrere Gelehrte die Hypothese aufgestellt, dass jene Reiseberichte *nicht von dem Autor des ganzen Buchs* herrühren, sondern von einem andern Begleiter des Paulus [1]) und von dem Verf. der Apostelgeschichte unverändert in sein Werk aufgenommen worden seyen [2]).

---

1) Eine erste Andeutung der Art findet sich (nach Schwanbeck, *über die Quellen der Schriften des Lukas*, S. 150) schon in einer Abhandlung von Königsmann in Pott's *sylloge comment. theol.* vol. III, 1798. Sodann tritt diese Ansicht in den ersten Auflagen von De Wette's *hist. crit. Einl. in das n. T.* wieder auf.

2) *Nicht* zu diesen Hypothesen gehört die Ansicht von Mayerhoff (*hist. crit. Einl. in die petr. Schriften Hamb.* 1835, S. 1—30 und S. 218—233,) wonach die in der ersten Pluralis geschriebene Stücke allerdings von dem Autor der ganzen Apostelgeschichte herrühren, nur dass Mayerhoff nicht den von der Tradition genannten Lukas, sondern den Timotheus für diesen Autor gehalten wissen will. Aehnlich Hennell (*Untersuchung über den Ursprung des Christenthums* 1840. S. 104), welcher den *Silas* für den Verfasser jener Stücke zugleich aber für identisch mit *Lukas* Silvanus = Lukanus hält.

Drei Hypothesen gehören in diese Klasse. Nach Bleek [3]) und Ulrich [4]) war *Timotheus* der Verfasser von Act. 16, 10 ff.; 20, 6 ff.: nach Gfrörer [5]) war es *Lukas*, aber *ohne* Verfasser der übrigen Apostelgeschichte zu seyn; nach Schwanbeck [6]) war es *Silas*.

Wir werden nun die Gründe *für* und *wider* die *allgemeine negative Behauptung:* dass der in jenen beiden Stücken in der 1 plur. redende *nicht* der Autor des Ganzen seyn könne, prüfen; sodann zu den Gründen *für* und *wider* die *positive Autorschaft des Lukas,* und endlich zu den Gründen *für* und *wider* die *einzelnen Hypothesen* von Bleek, Gfrörer und Schwanbeck übergehen.

A. Nach Bleek und Schwanbeck soll es höchst unnatürlich gewesen seyn, *dass der Autor der ganzen Apostelgeschichte* sich plötzlich durch ein blosses Uebergehen zur 1 plur. als zur Reisegesellschaft des Apostels gestossen darstelle, ohne (Schwanb. S. 126) vorher zu sagen: „Hier in Troas bin auch ich in die „Reisegesellschaft auf die und die Weise eingetreten." Die Argumentation Lange's, dass dies von der Anspruchlosigkeit des Verf. herrühre, will Schwanbeck in „frühere Jahrhunderte" verweisen, und „begreift nicht, wie gegenwärtig ein solches Argu-„ment nur im Ernst vorgebracht werden kann", wo doch die Anspruchlosigkeit so selten geworden ist. Aber der Autor der Act. gehört eben nicht der gegenwärtigen Zeit an! Möchte Hr. Schwanbeck an der Stelle des Luk. immer geschrieben haben: „Da und da bin Ich in die Reisegesellschaft eingetreten", so folgt daraus noch nicht, dass der Autor der Apostelgeschichte es nothwendig ebenso machen musste.

Allerdings, wäre er ein Schriftsteller im modernen Sinn gewesen, der ein Werk durch den *Druck* vor die Oeffentlichkeit, d. h. vor das Publicum der ganzen lesenden Welt, gebracht hätte, so würde die Behauptung Schwanbecks richtig seyn, dass dem „Wir" ein erklärendes „Ich" vorhergehen müsste. Wenn ich z. B. eine Biographie irgend eines verstorbenen Gelehrten ediren würde, mit dem ich irgend einmal auf einer Reise zusammengetroffen

---

3) In Ullmann's u. Umbreit's *Studien und Kritiken* 1836, S. 1021 ff.

4) Ebendaselbst 1837, S. 369 ff.; 1840, S. 1003 ff. Vgl. dagegen Krauss in den *Stud. der Würt. Geistl.* Bd. 10, H. 2.

5) *Die heil. Sage*, 1838. Bd. II, S. 244 ff.

6) *Ueber die Quellen der Schriften des Lukas, Darmstadt* 1847, S. 168 ff.

wäre, so würde ich nicht dazu übergehen, plötzlich etwa zu sagen: „Von Bonn aus bestiegen *wir* den Drachenfels“, ohne auch nur ein Wort haben verlauten zu lassen, dass und wie ich in Bonn mit dem Helden meiner Biographie zusammengetroffen wäre. Allein wer sähe nicht, dass es mit dem Autor der Apostelgeschichte ein ganz anderer Fall ist. Er schrieb nicht für das grosse Publicum im modernen Sinn, sondern für einen ihm befreundeten Kreis von christlichen Gemeinden Unteritaliens, denen sowohl er selbst (vgl. Luk. 1, 1; Act. 1, 1) als der Apostel Paulus (wenigstens dessen Schicksal nach dem Ende der zweijährigen röm. Gefangenschaft Act. 28, 30) wohl bekannt war, und die also soviel *bereits wissen mussten*, dass dieser Autor der Apsche ein Begleiter des Paulus auf einigen Reisen gewesen sey. Diese Leser konnten also ohne Schwierigkeit den Uebergang des Autors in die 1 plur. verstehen, ohne dass er eine Erklärung voranschickte. Diesen Lesern gegenüber wäre eine solche Erklärung wirklich prätentiös gewesen.

Wenn ein in Africa stationirter Basler Missionar aufgefordert wird, für einen Kreis von Basler Zweigmissionsvereinen einen biographischen Aufsatz zu schreiben über einen in Africa verstorbenen Mitarbeiter, so wird er vor diesen Lesern, die mit der Geschichte beider Missionare im allgemeinen bereits bekannt sind, ebensowenig nöthig haben: „in London stiess *ich* mit Bruder N. zusammen“, sondern er wird ebenso natürlich, wie der Autor der Apsche, schreiben können: „Von London reisten *wir* da und dahin.“

Dass aber dieser unbefangene Uebergang in die communicative erste Person Pluralis nicht so unnatürlich ist, wie Neuere ihn darstellen wollen, und mindestens viel natürlicher, als jene modernen Conjekturen, dafür kann man sich doch wahrlich ganz getrost auf die Thatsache berufen, dass 18 Jahrhunderte lang niemand in jenem „Wir“ einen Anstoss fand, der ihn veranlasst hätte, dabei an einen andern, als an den Autor des ganzen Buches zu denken. Gegen jene Hypothesen steht das *unbefangene Gefühl von Millionen unbefangener Leser;* für dieselbe tritt der *absichtlich grübelnde Scharfsinn hypothesensüchtiger Stubengelehrten* auf, und erklärt jenes Gefühl für unnatürlich; wer giebt nun wohl die bessere Auskunft?

B. So wenig jener Uebergang in das „Wir“, wenn er vom Autor selbst herrührt, etwas unnatürliches hat, so höchst unnatürlich und geschraubt wäre dagegen das Verfahren, welches der Autor jenen Hypothesen zufolge beobachtet haben müsste. Er

soll einen fremden Aufsatz vorgefunden haben, dessen Autor in der 1sten plur. redete; das *erstemal* soll er sich die Mühe gegeben haben, statt dieses „*Wir*" die betreffenden *Namen* zu substituiren; hernach aber soll ihm die kleinere Mühe, die folgenden „wir" in ein einfaches „sie" umzucorrigiren, zuviel gewesen seyn! Welche Trägheit und Ungeschicklichkeit wäre dies gewesen! Ja wie hätte der Autor seinen Zweck verfehlt! Welche Verwirrung und Täuschung hätte er hervorgerufen! Müssen doch jene Gelehrten — zu ihrer eigenen Widerlegung — annehmen, dass der Autor 18 Jahrhunderte lang wirklich missverstanden worden sey! Und doch nennt man im gleichen Odem das Verfahren was man ihm dabei aufbürdet, ein natürliches!

„Aber es war kein beispielloses" sagt Schwanbeck (S. 188 ff.) Allerdings weiss er analoge Beispiele beizubringen, aber aus einer Klasse von Autoren, die so geartet sind, dass damit sein ganzes Argument sich selbst ad absurdum führt! „Aus *Stadtchroniken* liessen sich noch zahlreichere Beispiele anführen", sagt er. Diejenigen, die er wirklich angeführt hat, sind aus den ödesten, geistlosesten, formlosesten, ärmsten mittelalterlichen Chronisten. [7]) Seiner Ansicht nach steht nämlich der Autor der Apostelgeschichte ganz auf der gleichen Stufe der Geistesarmuth, und ist auch nichts weiter als ein *mechanischer Compilator;* wo er daher einmal *kurz* erzählt, da erklärt dies Hr. Schwanbeck aus äusserem Mangel an Quellen; einen *Plan*, woraus sich in der Apostelgeschichte z. B. der Umstand erklären liess, warum von Kap. 11 an Paulus so in den Vordergrund tritt, kann sich Hr. Schwanbeck nicht denken, obgleich schon Mayerhoff diesen Plan in ausgezeichneter Weise nachgewiesen hat. [8]) Ob nun aber

---

7) Z. B. Saxo Annalista, der im 12ten Jahrhundert schrieb, erzählt beim Tod der Kaiserin Adelheid 999: Vidimus *eam creberrime sed secretissime, more rusticarum succinctam etc.*, eine Stelle, die er wörtlich aus den Annales Quedlinburg. abgeschrieben hat. Ebenso schreibt er aus Thietmar's Chronik ab: *Nam eadem imperatrix talia, ut mihi post Meinsuit rettulit, sicut ab ipsa percepit, in somniis vidit.*

8) Das Hervortreten des Paulus von Kap. 11 an weiss Schwanbeck — freilich viel geistvoller als Mayerhoff! — daraus zu erklären, dass der Autor in *chronologischer* Reihenfolge habe erzählen wollen, und daher alle *synchronistischen* Darstellungen, mithin auch die Biographieen anderer Apostel neben der einmal angefangenen des Paulus, habe vermeiden müssen!!

die Geistesarmuth auf Rechnung des Autors der Apostelgeschichte oder auf Rechnung dess Gelehrten kommt, welchem die Kapazität abgeht, zwischen jenem Autor und einem Saxo Annalista einen Unterschied zu goutiren, — das ist eine Frage, deren Entscheidung billig dem Leser überlassen bleiben mag.

Mit viel mehr *Schein*, als auf seine mittelalterlichen Chronikenfabricanten, hätte Schwanbeck sich auf ein Beispiel aus dem alten Testamente berufen können. Ein Abschnitt im Buch *Nehemia* (Kap. 8—10) weist sich bekanntlich durch stilistische und sonstige Eigenthümlichkeiten als von *Esra's* Hand herrührend aus. In diesem Abschnitte nun ist anfangs Kap. 8—9 von Esra in der 3ten Person die Rede; Kap. 10, 1 aber springt die Erzählung plötzlich in die 1te Plur. über, und nun wird Esra nicht mehr in der dritten genannt. Dies wäre nun *scheinbar* eine Analogie zu dem von jenen Kritikern vorausgesetzten Verfahren des Autors der Apsche. Man könnte sagen: Auch Nehemia hat einen von der fremden Hand Esra's herrührenden Aufsatz, worin anfangs Esra in der 3ten Sing. dann in der 1ten Plur. auftritt, seinem Werke einverleibt. — Aber

a) war es dort gewiss nicht Nehemia, der ein ursprüngliches „Wir" oder „Ich" Kap. 8—9 in „Esra" erst *umcorrigirte*, sondern sicherlich hatte *Esra selbst* nach allgemeiner hebr. Sitte (vgl. Ezech. 1, 1—3; Sach. 1, 1; 7, 1; 4, 8; Jerem. 28, 1 vgl. mit V. 7 und Kap. 21, 1; 28, 1; 32, 1; Hos. 1, 2 vgl. mit 3, 1 u. a. besonders aber *Esra* 7, 1—11 vgl. mit V. 27 ff.)[9]) erst in der dritten von sich geredet, und war dann zur 1ten Plur. übergangen. b) Nur darum konnte Nehemia Kap. 10 die 1te Plur. *stehn lassen*, weil er bei jenem dort Erzählten *wirklich selbst auch mit dabei und mit thätig gewesen war*, weil er also *so gut wie Esra* hier per „Wir" reden konnte. Dagegen wäre nach jener Conjektur der Autor der Apsche in jenem *Wir* act. 16 und 20 *nicht* wirklich mit eingeschlossen gewesen, hätte es folglich auch, ohne einen Unsinn zu begehen, nicht können stehen lassen.

---

9) Unmöglich ist die Conjektur, dass im Buche Esra die authentische Urschrift Esra's erst Kap. 7, 12 beginne, und dass V. 1—11 Zusatz eines späteren Redaktors sey. Die Urschrift Esra's konnte doch nicht mit dem Edikt des Artaxerxes ohne alle Einleitung angefangen haben. *Mindestens* müsste doch schon V. 11 in dieser Urschrift gestanden haben. *Aber V. 11 ist von Esra in der 3ten die Rede.* Das Faktum bleibt also jedenfalls stehn, dass Esra auch in dem Abschnitt Esr. 7—10 erst in der 3ten und dann in der 1ten Person von sich redet.

B. Der Annahme, dass der Kap. 16 u. 20 in der ersten Person redende mit dem Verf. des ganzen Buches identisch sey, steht also nichts im Wege. Aber, fährt man nun fort, desto unmöglicher ist die Ansicht, dass der Kol. 4, 14; Philem. 24 und 2 Tim. 4, 11 erwähnte Arzt *Lukas* der Verfasser jener beiden Stellen sey. Wer nun (wie wir) diesen Luk. für den Verf. des ganzen Buches hält, dem wäre damit also dennoch, nur auf einem andern Wege, bewiesen, dass der Verf. jener zwei Abschnitte vom Verf. des Ganzen verschieden seyn müsse.

Prüfen wir nun die Argumente, die gegen Lukas vorgebracht werden. a). Schwanbeck S. 129: Wäre Lukas der Autor von Akt. 16, 11—19, so müsste man annehmen, er wäre, da er V. 19 aus der Gesellschaft des Apostels verschwindet, in Philippi zurückgeblieben. Dann aber „dürften wir in den Thessalonicherbriefen", die Paulus bald nach der Abreise von Philippi geschrieben, „wohl eine Beziehung auf den nicht allzufern von „dieser Gemeinde zurückgelassenen Lukas erwarten." — Glücklicherweise gesteht Schw. selbst diesem *arg. a silentio* kein grosses Gewicht zu, [10]) doch findet er bedenklich, dass „Paulus, der „im Eingang des ersten Briefs *sich, Silvanus und Timotheus* als „Schreiber des Briefes angiebt, in der That Bezug auf Philippi „nimmt, die dortigen Leiden erwähnt, aber doch nicht den Luk. „als dortigen Gefährten bezeichnet." — Aber dies Argument kehrt seine Spitze *gegen* Schwanbeck; denn *genauer* angesehn steht die Sache vielmehr so. *Trotzdem,* dass Paulus 1 Thess. 1, 1 den Silas und Tim. als Mitschreiber des Briefs aufgeführt hat, thut er ihrer *doch* Kap. 2, 2 wo er von den in Philippi erduldeten Anfechtungen redet, *keine* namentliche Erwähnung. Wie viel minder auffallend ist es also, dass er des Lukas nicht namentlich erwähnt!

b. Bleek S. 1028 ff. bringt ein ähnliches *arg. e sil.* aus dem Philipperbrief. In Philippi muss Luk. bekannt gewesen seyn, wenn er es war, der Akt. 16, 19 ff. dort zurückblieb. Von diesem Lukas würde also Paulus den *Philippern* gewiss ebenso gut, als den Kolossern und dem Philemon, spezielle Grüsse geschrieben haben — — *wenn er damals in Rom bei ihm gewesen wäre.* — In diesem problematischen „Wenn" liegt die Widerlegung dieses Argumentes. Kann die Ursache des Mangels eines speziellen Grusses von Lukas an die Philipper *auch in einer Abwesenheit des Lukas*

---

10) „Wenn sich diese nirgends findet," fährt er fort, „so dürfte man auch „noch darauf kein zu grosses Gewicht legen."

von Rom gesucht werden, so muss sie begreiflicherweise nicht nothwendig darin gesucht werden, dass jener Lukas der paul. Briefe nie in Philippi gewesen sey. Bleek sucht deshalb die erstere Thüre möglichst fest zuzuschliessen, damit die letztere allein offen bleibe. D. h. er ist so kühn, beweisen zu wollen, Lukas *müsse* in Rom ununterbrochen bei Paulus gewesen seyn. „Fällt die Abfassung des Philipperbriefs früher als Kolosser und „Philem., so müsste Luk. in der Zwischenzeit sich von Rom ent- „fernt haben" — und warum sollte das unmöglich seyn? warum sollte er nicht einmal auf etliche Monate zu den Christen Unteritaliens, dem Kreisse des Theophilus, oder in andere Gegenden ausser Rom von Paulus geschickt worden seyn? — „ist jener da- „gegen der spätere, so müsste er nach der Absendung der drei „andern Briefe fortgereist und später wieder zurückgekehrt seyn"— wie kann aber jemand nach Absendung dreier Briefe fortreisen und später wieder zurückkehren? — „so dass er sich bei der Ab- „fassung von 2 Tim. wieder dort befand. Immer könnte die Ab- „reise des Lukas *nicht so lange vorher* geschehen seyn, dass man „nicht eine Erwähnung seiner erwarten könnte." Könnte, aber nicht müsste. War Luk. auch nur ein Vierteljahr, ja nur einen Monat, von Rom weg, als Paulus an die Philipper schrieb, so wird es schon vollkommen begreiflich, das Paulus keine namentlichen Grüsse von ihm an die Philipper schrieb, einfach weil Luk. ihm keine aufgetragen haben konnte. Denn hätte Paulus jede Gemeinde von allen denen grüssen wollen, von denen er voraussetzen konnte, dass sie, *wenn* sie bei ihm wären, ihm Grüsse aufgetragen haben *würden*, so müssten wir hinter jedem Brief ein sicherlich nicht kleines Grussregister erwarten; wir müssten ferner z. B. Röm. 16, 21 neben Timotheus auch den Namen des Silvanus erwarten u. dgl. mehr. Ueberdies aber war der Zeitabschnitt zwischen der Abfassung von Kol. und 2 Tim. keineswegs so kurz, indem der 2te Tim. br. ganz gegen das Ende der Gefangenschaft des Apostels geschrieben ist. — Selbst Schwanbeck (S. 131) giebt zu: „Der Philipperbrief steht „dem supponirten Aufenthalt des Lukas in Philippi zeitlich „schon so fern, und es ist überhaupt so bedenklich, in einem „flüchtigen Briefe, wo die Laune des Augenblicks waltet, eine „allseitige Berücksichtigung ferner liegender Verhältnisse zu „fordern, dass wir das Schweigen des Briefes wohl für berück- „sichtigenswerth aber nicht für entscheidend halten."

c. Kaum einer Widerlegung bedarf das Argument von Mayerhoff S. 11 f: im Br. an Philem. werde Luk. zuletzt unter den

συνεργοῖς genannt, ähnlich Kol. 4, 1; das sey unmöglich, wenn er früher einmal von Troas bis Philippi und dann wieder von Troas über Ephesus und Jerusalem, und endlich von Cäsarea bis Rom einer der Begleiter des Paulus gewesen wäre. Die beiden Füsse, auf denen dieses Argument steht, haben Achillesfersen. Erstlich wäre zu beweisen, (wie schon Schneckenburger S. 20 mit Recht erinnert hat), dass der Apostel die Grüsse nach der *Amtsanciennität* der Grüssenden geordnet habe, und ob er nicht auch wohl einmal die liebsten bis zuletzt aufsparen konnte; sodann ist es noch die Frage, ob Lukas gerade in der Eigenschaft als συνεργός die erste Stelle einnahm; er konnte ein lieber, treuer, anhänglicher Begleiter des Apostels seyn und als Arzt ihm wesentliche Dienste leisten, und darum dennoch in der Gabe der mündlichen Verkündigung des Evangeliums von andern in Schatten gestellt werden. Am seltsamsten ist, wenn Mayerh. selbst seine Zurücksetzung hinter *Timotheus* „unpassend findet, während „doch Timotheus (Apsche 16, 1 ff) selbst jene äussere Ancienni„tät vor Lukas voraushat.“ Oder wenn er gar aus Kol. 4, 14 schliesst: „Lukas war auch wohl der dortigen Gemeinde nicht „bekannt, denn sonst würde Paulus nicht nöthig gehabt haben „hinzuzufügen, dass er *ein* Arzt sey.“ Denn das thut Paulus nicht; vielmehr führt er ihn gerade als eine *bekannte* Person, als „*seinen geliebten Arzt Lukas*“ (Λουκᾶς ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός) auf.

d. Ein gewichtiger Grund dafür, dass der in drei paulin. Briefen erwähnte Lukas der Verfasser unsrer beiden fraglichen Stücke gewesen, liegt in folgendem, schon längst bemerkten Umstande. Der Akt. 16 und 20 in der ersten Person erzählende Begleiter des Paulus muss sich in Philippi von Paulus getrennt haben, weil von V. 19 an das „Wir“ aufhört und die dritte Person mit den Namen „Paulus und Silas“ eintritt. Silas ist der einzige Begleiter des Apostels bis Beröa, wo (V. 14) Timotheus (welcher von Kleinasien aus, ebenfalls bis Philippi, Paulum begleitet hatte, 16, 3 vgl. V. 19 u. 40) wieder zu Paulus und Silas stiess: Von Beröa reist Paulus allein nach Corinth (V. 15) wohin sodann Silas und Tim. nachkommen (V 15 vgl. 18, 5).

Von Derbe bis Troas:	Paulus Timotheus.
Von Troas bis Philippi:	Paulus Timotheus Lukas.
Von Philippi bis Beröa:	Paulus Silas.
In Beröa:	Paulus Silas Timotheus.
Von Beröa nach Korinth:	Paulus.
In Korinth:	Paulus Silas Timotheus.

So also stellt sich die Sache, wenn *Lukas* der Kap. 16, 11 ff. redende ist.

Genau damit übereinstimmend sind nun aber die Data der von Korinth aus geschriebenen Thessalonicherbriefe. Silas und Timotheus sind in Korinth bei Paulus. Ein Lukas wird dort nicht erwähnt, vielmehr tritt Luk. in der *Apostelgeschichte* erst da wieder in der 1ten Plur. auf, wo Paulus auf der folgenden Reise Philippi wieder berührt (20, 5 f). Es scheint also Philippi der Wohnort des Lukas gewesen zu seyn.

Dagegen hat Schwanbeck (S. 132 ff.) indess geltend zu machen gesucht, dass der Autor der Apostelgeschichte in den Abschnitten, wo er nicht selbst Begleiter des Paulus gewesen, vielmehr einen *corinthischen* als einen *macedonischen* Standpunkt verrathe, während der sel. Schneckenburger (S. 43 ff.) in dem Mangel an Nachrichten über den Aufenthalt in Ephesus und den dagegen reichlich fliessenden Notizen über Macedonien (19, 21; 20, 1; 19, 22) ein Merkmal finden wollte, dass der Autor sich in jenem, Kap. 19 f. erzählten Zeitabschnitt in Macedonien aufgehalten habe. Wir legen auf *beiderlei* Argumente wenig Gewicht, da es sich allzudeutlich nachweisen lässt, dass Luk. seinen Stoff nach einem innern *Plan* und nicht nach zufälligem äusserlichen Mangel oder Ueberfluss von *Notizen* auswählte. [11]) Doch hat Schneckenburgers Argumentation immer noch den Vorzug vor der Schwanbeck's. Denn dass der Autor der Apsche *auch*

---

11) Bis zu welcher geistlosen Mechanik Schwanbeck sich verirrt, dafür nur Ein Beispiel. Akt. 18, 4—11 erzählt Lukas, Paulus habe in Corinth zuerst (V. 4) *beides, den Juden und Heiden* gepredigt, sey aber nach der Ankunft des Silas und Timotheus vom h. Geist getrieben worden, sich fortan *nur an die Juden* zu wenden; (V. 5); erst als diese ihn lästerten und von sich stiessen, sey er wieder zu den Heiden gegangen, habe auch ein heidnisches Haus bezogen (V. 6 f.) Darauf wird noch (V. 9 f.) ein tröstliches Gesicht berichtet, und (V. 11) die Gesammtdauer seines Aufenthaltes in Corinth angegeben. Hier findet nun Schwanbeck in V. 4 und 11 „die abgekürztesten Daten", und V. 5—10 eine „Genauigkeit und Hervorhebung unbedeutender Züge, wie sie fast nur von einem „Augenzeugen herrühren kann." Er schliesst nun frischweg so: weil der genaue Bericht mit der Ankunft des Silas beginne, so müsse Silas der Autor des letzten Theiles der Apostelgeschichte seyn. Dass V. 4 und V. 5—7 untrennbar zusammenhängen und sich aufeinander beziehen, und dass die Frage, ob den Juden allein oder auch den Heiden gepredigt werden sollte, den Mittelpunkt dieser Verse ausmacht, sieht er nicht von weitem ein. Ihm ist V. 4 eine für sich stehende allgemeine Notiz aus secundärer Quelle, und V. 5—10 eine Anekdotenreihe von einem Augenzeugen!

über den letzten Aufenthalt des Apostels in Korinth einzelnes Detail zu erzählen weiss, beweist doch wahrlich noch nicht, dass er in Korinth sich müsse aufgehalten haben (er konnte ja die Nachrichten über Corinth durch Silas oder Timotheus oder sonst jemanden *bekommen* haben!) Ebenso wenig beweist die Kürze, womit 20, 1 über die spätere Reise durch Macedonien berichtet wird, dass der Autor *nicht* in *Macedonien* gelebt haben könne. Denn diese Kürze erklärt sich theils dadurch, dass Paulus damals eben nur *durchreiste,* theils dadurch, dass Lukas ihn nicht, wie Kap. 16 begleitete, sondern mittlerweile in Philippi blieb. Gerade diese Stelle Act. 20, 1 f. ist dagegen der Schwanbeck'schen Hypothese, dass der Autor dieses Theiles der Apostelgeschichte in *Corinth* seinen Aufenthaltsort gehabt habe, mindestens noch viel ungünstiger, als der Schneckenburger'schen Ansicht. Denn dass von einem *dreimonatlichen Aufenthalt* in Griechenland (20, 2) nichts Spezielles berichtet wird, ist jedenfalls auffallender, als die Kürze, womit (20, 1) die *blosse Durchreise durch Macedonien berührt wird.*

Selbst das wagt Schwanbeck (S. 140 ff.) gegen Lukas anzuführen, dass Lukas, wenn *er* Kap. 16, 11 ff. 20, 6 ff. geschrieben hätte, über seine Mitbegleiter umständlichere Notizen hätte geben müssen. Dass z. B. von Timotheus nicht näher berichtet wird, *wie* er von Philippi aus nach Beröa nachkam (denn *dass* er nachgekommen, verstand sich für jeden Leser von selbst) erscheint ihm als eine höchst bedenkliche Lücke in der „Geschichte des Timotheus" (als ob Luk. eine Geschichte des Timotheus hätte schreiben wollen!) und er klagt, das „dem Verfasser ein „*Prinzip* bei der Erwähnung seiner Reisegefährten gänzlich mangle." Aber warum soll ein solches „Prinzip" dem Luk. weniger haben mangeln dürfen, als dem Silas oder Timotheus?! Alle drei waren ohne Zweifel unverschrobene Leute, die unbefangen das, was ihnen gerade *wichtig* schien, erzählten, und alle Steige um's Schloss Jaxthausen kannten, ehe sie Namen und Ursprung des Schlosses prinzipiell studirt hatten! — Wenn aber Hr. Schwanbeck gerade von *Lukas* so pedantisch ein prinzipielles Verfahren verlangt, so nehme er's uns nicht übel, wenn wir auch seinen *Silas* einmal in die Folter spannen und hochnothpeinlich inquiriren, warum er Kap. 16, 19 keinen Pass vor- noch sich ausweise, wie er zu Paulo gekommen, sondern so flämisch in die Geschichte hereinfalle, und dann Kap. 18, 5 sich plötzlich wieder hinwegstehle, ohne zuvor die Polizei über den Zweck seiner Abreise aufgeklärt zu haben!

So zerfahren also die gegen Lukas vorgebrachten Argumente bei näherer Besichtigung in Nichts.

C. Nicht besser steht es mit den speziellen Argumenten, welche für die Einzelhypothesen von Bleek und Schwanbeck vorgebracht wurden.

Was erstlich die Timotheushypothese von Bleek und Ulrich betrifft, so beruft man sich a) darauf, dass Apsche 20, 4 alle Begleiter des Paulus *Prädikate* erhalten, während nur Timotheus leer ausgehe. Dadurch werde es wahrscheinlich, dass ursprünglich statt des *Τιμόθεος* ein *ἐγὼ* dagestanden habe, für welches der Redaktor des Ganzen nun den Namen eingesetzt habe. Dagegen hat nun schon Krauss bemerkt, dass ja Timotheus von Kap. 16, 1 her den Lesern schon bekannt gewesen sey. Aber Ulrich hat erwiedert, dass der Verf. der Apostelgeschichte die *Sitte* habe, die Leute jedesmal, so oft er sie nenne, immer wieder mit Prädikaten zu versehen. So gebe er dem Aristarch öfter denn einmal den Beisatz *ὁ Μακεδών*. Aber diese Sitte hat der Autor wenigstens nur bei minder berühmten Namen; bei einem Barnabas huldigt er ihr ebenso wenig, wie bei einem Timotheus! (Mit Apsche 4, 36 vgl. 11, 22 u. 25; 13, 1 u. s. w.) Hätte er aber diese Sitte wirklich *durchgängig* gehabt, so hätte er ihr sicherlich ebenso dann gehuldigt, wenn er den Namen Timotheus statt eines *ἐγὼ* einsetzte, als wenn er ihn ohne solche Veranlassung schrieb.

b). Die Periode Apsche 20, 4 sey folgendermassen abzutheilen: *Συνείπετο δὲ αὐτῷ ἄχρι τῆς Ἀσίας Σώπατρος Πύῤῥου Βεῤῥοαῖος, Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσαρχος καὶ Σεκοῦνδος καὶ Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος. — Ἀσιανοὶ δὲ Τύχικος καὶ Τρόφιμος, οὗτοι προέλθοντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρωάδι.* (Denn dass das *ἔμενον* nicht Epexegese des *συνείπετο* seyn kann, also beide Verba nicht auf die *gleichen* Subjekte gehn können, also die Subjekte auf die zwei Verba zu *vertheilen* sind, ist klar und in der Ordnung.) Nun stehe Timotheus ganz am Ende. Ein anderer, als er selbst, würde den Namen Timotheus gewiss nicht an's Ende, sondern an die Spitze gestellt haben. Dagegen erkläre sich diese Stellung, wenn die Worte von Timotheus selbst herrührten, der die Reihe der Namen mit einem bescheidenen *καὶ ἐγὼ* schloss. — Aber jene Art, die Periode zu theilen, ist und bleibt trotz Bleek's wiederholter Gegenversicherung (Beitr. S. 53) — denn Gründe führt er nicht an — die unnatürlichste, die man sich denken kann. Welche Nothwendigkeit obgewaltet haben sollte, die zwei einzigen Namen Tychicus und Trophimus durch ein gewichtiges

οὗτοι zu recapituliren, wird niemand so leicht begreifen. Am nächsten liegt es doch, ohnehin schon zu dem Singular *συνείπετο* den einzigen Sopatros zu ziehen. Ueberdies aber *könnte* ja bei *συνείπετο ἄχρι τῆς Ἀσίας* Timotheus, wenn er der Verf. dieses Abschnitts wäre, gar nicht mit inbegriffen seyn, da der in der 1ten Plur. redende den Apostel keineswegs von Macedonien bis Kleinasien, sondern bis Jerusalem und dann wieder bis Rom begleitet hat. Wir werden also hinter *Βεροιαῖος* das Punktum setzen, und die Stelle so übersetzen: *Es folgte ihm aber bis Kleinasien Sopatros, Pyrrhus Sohn, von Beröa. Die Thessalonicher Aristarch und Secundus aber und Gajus von Derbe und Timotheus, von Kleinasien aber Tychicus und Trophimus, diese waren vorausgereist und erwarteten uns in Troas.* (Dass neben Sopatros *auch Lukas* von Philippi an — aber eben nicht bloss *ἄχρι τῆς Ἀσίας* den Apostel begleitete, entnahm jeder vernünftige Leser aus dem *ἡμᾶς*.)

So steht nun Timotheus im mindesten nicht am Ende einer Periode. Hätte ihn aber Luk. auch an's Ende gesetzt, so war dies an einer Stelle der Geschichte, wo Timotheus noch Jüngling war, gar wohl denkbar. — Dieser zweite Grund für die Timotheushypothese fällt also ebenso hinweg, wie der erste. —

Dagegen treten nun einige specielle Gegengründe gegen die Zulässigkeit dieser Hypothese auf. a) Jenes oben berührte Schweigen über Timotheus zwischen 16, 19 und 17, 14 (d. h. über das *Wie* seines Nachkommens nach Beröa) fällt, wenn Luk. der Verf. jener Stücke ist, gar nicht auf; Luk. hat sein Augenmerk ganz darauf gerichtet, wie *Paulus* aus seinem *Gefängniss* frei wurde, und was der nicht mit in's Gefängniss gelegte Timotheus mittlerweile gemacht, ist ihm, wie billig, Nebensache. Timotheus wird ihm erst dann wieder wichtig, wie er wieder Gefährte des Paulus wird. — Würden dagegen jene Stücke Aufsätze des Timotheus selber seyn, dann gerade wären wir berechtigt, uns zu verwundern, warum Timotheus 17, 10—14 nicht sage, *wie* er nach Beröa gekommen, und warum er nicht 17, 14 wieder in der ersten Pluralis rede. b) Während die Apostelgeschichte über die Art, *wie* Timotheus dem Paulus nachkam, schweigt, so enthält dagegen 1 Thess. 2, 2 eine Notiz hierüber, nämlich die, dass Timotheus nicht erst in Beröa, sondern schon in Thessalonich wieder mit dem Apostel zusammentraf. Nun ist doch ganz offenbar (vgl. Schwanbeck S. 157) dass, wenn die „Wir"-Stücke von Timotheus herrührten, diese Berichte des Timotheus schon Kap. 17, 4 und nicht erst Kap. 20 wieder beginnen müssten. c) Noch weit auffallender findet derselbe Umstand Kap. 16, 1—10 statt. Schon Kap. 16, 1 trifft

Timotheus mit dem Apostel zusammen, und reist mit ihm von Lystra oder Derbe durch ganz Phrygien, Galatien und Mysien, und doch steht von einer ersten Pluralis keine Spur! Erst in Troas beginnt dieselbe. d) Ebendasselbe hat Schwanbeck (S. 160) in Betreff von Apsche 20, 1 ff. bemerkt. Aus 2 Kor. 1, 1 ersieht man, dass Tim. mit Paulus schon auf der Reise von Kleinasien durch Macedonien nach Griechenland mit Paulus zusammengetroffen war; aus Röm. 16, 21, dass er während des dreimonatlichen Aufenthaltes in Griechenland sein Gehülfe war; aus Apsche 20, 4, dass er den Apostel von Griechenland über Macedonien zurückbegleitete. Nun sollte man, wenn Tim. der Autor der „Wir"-Stücke wäre, doch billig von Apsche 20, 1 an nicht allein die erste Person, sondern in der That auch einen minder summarischen Bericht erwarten! Wie will man sich diese Kürze von Apsche 20, 1—3 erklären? *War der in Philippi lebende Lukas der Autor*, so erklärt sie sich trefflich. Er, der von Philippi an selbst unter den Reisegefährten des Apostels war, *eilte* zu diesem ihm subjektiv so wichtig gewordenen Abschnitt des Lebens des Apostels, eilte auch *seinem Plane gemäss* zur Beschreibung jener jerusalemitischen Vorfälle, welche zugleich die letzte solenne Verwerfung des Christenthums Seitens des jüd. Volkes und seines Königes und hohen Rathes und zugleich die Vorbereitung der Reise des Paulus nach Rom involvirten. Eine positive Veranlassung, über die vorangehende Reise durch Griechenland, deren Augenzeuge er *nicht* gewesen, erst *data opera* Erkundigungen einzuziehen, hatte Lukas nicht. — War dagegen der Paulum auf der *ganzen* Reise begleitende *Timotheus* der Verf., so erklärt es sich schlechterdings auf keine vernünftige Weise, warum der Redaktor des ganzen Buches ein ganzes grosses Stück dieses timotheischen Reiseberichts sollte unbenützt weggeschnitten und denselben erst von Troas an sollte benützt haben. So gute Gründe *Lukas* hatte zu dem Reiseabschnitt von Philippi nach Jerusalem zu eilen, so wenig lässt sich ein Grund denken, warum ein anderweitiger, späterer Redaktor einen vollständigen Bericht des Timotheus, wenn ihm ein solcher vorlag, nur zur Hälfte hätte benützen sollen. Es bliebe also nichts übrig, als die Annahme, *der Bericht des Timotheus selbst habe erst mit der Abreise von Philippi begonnen.* Allein *wenn* Timotheus einmal schriftliche Aufzeichnungen über seine Reisen mit Paulus machte: wie sonderbar wäre es dann gewesen, wenn er darin alles, was er mit dem Apostel auf der Reise durch Macedonien nach Griechenland und bei dem Aufenthalt dortselbst und auf der Rückreise nach Macedonien erlebt hätte, keiner

Aufzeichnung werth gehalten hätte; von dem Augenblick an aber, wo er Philippi berührte, selbst den geringfügigen Umstand, dass einige Gefährten bis Troas vorausfuhren, der Aufzeichnung werth gehalten hätte!! Wie einfach erklärt sich dagegen alles, wenn Lukas der Autor ist, er, der eben erst von Philippi aus mitreiste!

D. Die Silashypothese des Hrn. Dr. Schwanbeck (S. 168 ff.) ist wo möglich noch contorter, als die Timotheushypothese Die beiden „Wir"-Stücke sollen ursprünglich von Silas geschriebene Aufsätze seyn; theilweise habe der Redaktor das „Wir" stehen lassen (Kap. 16, 11—18) theilweise aber dasselbe (16, 19 ff.) in „Paulus und Silas" umcorrigirt. — Hier haben wir bereits in wenig Worten die ganze Widerlegung. Dass der ursprüngliche Aufsatz des Silas sich nur bis 16, 18 erstreckt habe, kann Schwanbeck begreiflicherweise nicht annehmen, weil sonst jener Aufsatz mitten in einem Einzelvorfall abgebrochen hätte. Nun kann man sich aber doch in der That kein unsinnigeres Verfahren denken, als das eines Redaktors, der erst acht Verse lang ein „Wir", das, wenn Silas darin verborgen war, für jeden Leser absolut unverständlich seyn musste, stehen liess, alsdann, damit der Leser doch ja recht sicher irre geführt würde, dasselbe „wir" in „Paulus und Silas" umsetzte (16, 19—17, 14; 18, 5 ff.) endlich aber (20, 5) wieder in das „Wir" zurücksprang. Nicht mit Unrecht sagt Hr. Schwanbeck selbst (S. 186). „Es hat sehr „lange gedauert, ehe die Kritik auf den Gedanken kommen „konnte, dass jenes Verfahren überhaupt möglich sey". Ich fürchte, es *wird* dies auch noch lange dauern!

E. Die Hypothese von Gfrörer, dass a) Lukas der Autor der „Wir"-Stücke, aber b) der Redaktor des Ganzen ein von ihm verschiedener war, hat sich ihrem ersten Theile nach uns unter B) bestätigt; ihr zweiter Theil ist unter A) widerlegt, und so gewinnen wir das Resultat, dass a) *Lukas* der Autor der „Wir"-Stücke sey, und b) seiner Identität mit dem Verfasser des Ganzen nicht nur keine positiven Gründe im Wege stehen, sondern gerade daraus sich das Hinwegeilen des Autors über die Apsche 20, 1—3 so kurz erwähnten Reisen zu *dem* Reiseabschnitt, wo er selbst Augenzeuge war, vortrefflich erklären lässt, während dagegen c) die Timotheus- und Silashypothese sich auf allen Punkten als unmögliche Fiktionen moderner Stubengelehrsamkeit erwiesen.

Die oben S. 679 f. erwähnte alte Tradition, dass *Lukas*, der Freund und Begleiter des Apostels Paulus, der Verf. des dritten

Ev. und der Apsche sey, hat sich uns also als vollkommen richtig bestätigt [12]).

---

12) Wer es übrigens unternehmen will, die Timotheus- und Silas-Hypothese für möglich zu halten, der gewinnt damit für das Interesse des Rationalismus nicht viel. Denn *zwei bedeutende Wunder* werden in jenen „Wir"-Stücken, also von Augenzeugen, erzählt, die wunderbare Befreiung des Apostels aus dem Kerker in Philippi (auch wenn *Tim.* der Verf. ist, kann sein Bericht begreiflich nicht mit 16, 18 geschlossen haben) und die Auferweckung des Eutychus. Recht interessant ist es daher, zu sehen, wie z. B. Hr. Schwanbeck sich mit diesen beiden Geschichten krümmt und windet, um die alte Venturini'sche natürliche Wundererklärung an ihnen zu Ehren bringen. S. 177: „Ist Silas wirklich der Verfasser" (woher hier diese Sprache des Zweifels an der eigenen Hypothese?!) „so „würde er selbst in der Ueberzeugung von dem göttlichen Beistande *die „menschlichen Werkzeuge desselben* ganz im Geist seines Volkes und „seiner Zeit in den Hintergrund gestellt haben, und um so erklärlicher „wäre es, wenn der Ueberarbeiter *den Rest der dahin zielenden Be-„merkungen* gestrichen hätte". Der Bericht sieht in der That ganz so aus, als ob ursprünglich bei V. 26 der Zusatz gestanden hätte: „Der *σεισμός* aber war ein zweibeiniger"! Schade, dass der Redaktor diesen lichtverbreitenden Zusatz gestrichen hat! Vielleicht stand auch Joh. 9, 6 ursprünglich noch ein Rezept zu einer Mercurialsalbe! — S. 198: „In „der Erzählung von Eutychus 20, 9 ff. ist nicht nur von keinem Wunder „die Rede, sondern die Darstellung selbst spricht gegen die Statthaftigkeit „eines solchen". Natürlich! Wäre es doch eher ein Wunder gewesen, wenn ein Jüngling, der die unbedeutende Höhe vom dritten Stock herabstürzte, sich todt gefallen hätte. Die ganze Geschichte ist bloss darum erzählt, um zu zeigen, wie viel gescheuter Paulus war, als andre Leute, in der Unterscheidung, wer maustodt sey, und wer bloss durch eine Gehirnerschütterung bewusstlos und starr und lahm. Denn wie ein *νεκρός* muss der Herabgestürzte doch wohl ausgesehen haben (*ἤρθη νεκρός* V. 9). Wie viel war nun aber gewonnen, zu wissen, dass er noch nicht mausetodt war! — Doch vielleicht dürften wir es ja auch wagen, *ἤρθη νεκρὸς* mit *„er stand auf lebendig"* zu übersetzen. Dann hätte der Apostel freilich noch mehr an Weisheit die übrigen überragt; er allein unter allen hätte gesehen, dass — ein Lebendiger lebendig sey! — Doch was reden wir so lange von diesen *zwei* Wundern? Erzählt doch der Augenzeuge Kap. 28, 8 f: *ἐγένετο δέ τὸν πατέρα τοῦ Ποπλίου πυρετοῖς καὶ δυσεντερίῳ συνεχόμενον κατακεῖσθαι, πρὸς ὅν ὁ Παῦλος εἰςελθὼν καὶ προςευξάμενος, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτοῦ, ἰάσατο αὐτόν· Τούτου δὲ γενομένου καὶ οἱ λοιποὶ οἱ ἐν τῇ νήσῳ ἔχοντες ἀσθενείας προςήρχοντο καὶ ἐθεραπεύοντο.* Wahrscheinlich führte Paulus eine Quantität Chinarinde mit sich, und *προσεύχεσθαι* steht dann ausnahmsweise in der Bedeutung: Ein Rezept verschreiben.

§. 128.
Uebereinstimmung der Apostelgeschichte mit den apost. Briefen in Betreff der paulin. Reisen.

Vor allem finden wir, dass sich die Briefe, namentlich die paulinischen, ihren Veranlassungen und den in ihnen erwähnten Verhältnissen nach auf das beste in den Faden der Apostelgeschichte einreihen lassen. — 1 Thessal. reiht sich an Act. 17. Vergl. 1 Thess. 1, 5 f. mit Act. 17, 4 und 11. Ferner redet Paulus 1 Thess 2, 18 davon, dass er seiner Leser eine Weile lang *beraubt* gewesen sey; vgl. Act. 17, 5 ff. und 15. Besonders vgl. 1 Thess 3, 2—5 mit Act. 17, 14 und 16. Paulus schreibt, er habe Timoth. gesandt, sie zu stärken; dieser sey nun zu ihm zurückgekommen, nachdem er (v. 1) schon in Athen auf ihn gewartet. Lukas meldet, wie Tim. und Silas in Beröa geblieben waren, wie Paulus sodann in Athen und Corinth ihrer wartete (sie waren also zuvor nach 1 Thess. 3 noch einmal nach Thess. gegangen). In Corinth traf (Act. 18, 5) Tim. wieder mit Paulus zusammen. — Wegen 2 Thess. vgl. 2 Thess. 1, 1 mit 1 Thess. 1, 1; ferner Act. 18, 12 ff. mit 2 Thess. 3, 2. — Der Galaterbrief. Paulus reiste Act. 16, 6 auf seiner zweiten Missionsreise durch Galatien, und wie er Act. 18, 23 auf der dritten Missionsreise Galatien wieder berührt, heisst es: er *stärkte* die Gemeinden; also muss er schon zuvor Gemeinden gegründet haben [1]). In die Zeit nach der zweiten Missionsreise reiht sich der Galaterbrief ein, und zwar ist er wohl von Ephesus ausgeschrieben[2]).

In *Ephesus* blieb Paulus über zwei Jahre, Apsche 19, 8 und 10 und 20. Die allgemeine Art, wie Lukas V. 20 von dem Aufenthalte des Apostels erzählt, schliesst nicht aus, dass er von jener Seestadt aus kürzere Zwischenreisen gemacht hätte. Ja ein ununterbrochener so langer Aufenthalt an Einem Punkte wäre wirklich eine auffallende Abweichung von des Apostels sonstiger Art. Ephesus war jene 2—3 Jahre lang jedenfalls der *Mittelpunkt* seiner Wirksamkeit, von wo aus er strahlenförmig das Christenthum weiterzuverbreiten, und den Kreis der neugegründeten Gemeinden zu fördern und zu befestigen suchte. Dass er nun wirklich von Ephesus aus während jener drei Jahre eine (bei

---

1) Mit De Wette §. 128 vgl. Schmidt Einl. II, 244.

2) Gegen die Hypothesen von Schmidt (Einl. I. pag. 245) Koppe (prolegg. in ep. ad. Gal.) und Schrader vgl. Rückert, Usteri, Hänlein, Hug, Eichhorn, Bertholdt, De Wette und Wieseler.

Luk. übergangene) *Zwischenreise*, nämlich nach Creta und Corinth, gemacht, darauf führen uns Stellen in seinen Briefen. 2 Cor. 13, 1 nennt er sein bevorstehendes Kommen nach Corinth (Apsche 20, 2) das *dritte;* er war damals also schon zweimal dort gewesen. Ebenso führt der 1 Br. an Tim. auf eine Reise über Macedonien (1 Tim 1, 3) nach Creta. Vgl. *Wieseler* Chron. des apost. Zeitalters S. 286 ff.

Nachdem der Apostel *diese* Reise [3]) von Ephesus aus angetreten und Macedonien erreicht oder schon wieder verlassen hatte, schrieb er den ersten Brief an Timotheus nach Ephesus. Hatte Paulus im Galaterbrief den *groben Judaismus*, die *Gesetzesgerechtigkeit*, die Untergrabung der christlichen *Dogmatik* bekämpft, so hatte er in Tim. einen *feineren Judaismus*, eine gesetzlich casuistische Behandlung der christlichen *Ethik*, eine Beschränkung der christlichen *Freiheit*, zu bekämpfen (1, 9) und dieser Verirrung hält er (1, 5) entgegen, dass der *Buchstabe* des Gesetzes für die Mörder da sey. Mit hellem Blick sieht er aber, wie von entgegengesetzter heidenchristlicher Seite her eine andre Gefahr, die des *Antinomismus*, für die Zukunft drohe (4, 1 ff) und baut weislich sogleich auch diesem entgegengesetzten Extrem vor.

Nach Ephesus zurückgekehrt, schrieb er den ersten Brief an die Corinther. Hierüber vgl. man [4]) folgende Data:

Acta.	1 Cor.
18, 12—17. Paulus auf der zweiten Missionsreise lebt $1/2$ Jahr in Corinth, zugleich mit Aquila und Priscilla.	
6. Widerspruch der Juden.	Vgl. 1, 22.
8. Gewinnt dennoch eine Gemeinde.	1, 26.
24—28. Nach seiner Abreise predigt Apollos in Corinth.	3, 4—6.
	5, 9. Paulus schrieb einen *ersten* (verlorenen) Brief (wohl von Ephesus aus) gegen Hurerei.
	1, 11 erhielt durch Diener einer ge-

3) Nach der Abreise von Ephesus Act. 18, 19 kann 1 Tim. nicht geschrieben seyn (wie Calvin wollte) weil P. damals nicht nach Macedonien (1 Tim. 1, 3) sondern nach Cäsarea (Apsche 18, 22) gereist war. Nach der Act. 20, 1 erwähnten Abreise von Ephesus nach Macedonien kann 1 Tim. auch nicht geschrieben seyn, weil er damals (Apsche 19, 22) den Tim. nach Macedonien *vorausgeschickt* hatte (wogegen vgl. 1 Tim. 1, 3.)

4) Zu vergleichen ist in Betreff anderweitiger, hier in Frage kommender Punkte die überaus scharfsinnige Untersuchung in Fr. Becker, *die Parteiungen der Gemeinde zu Corinth* (Altona, Schlüter) pag. 8—17.

	wissen in Cor. lebenden Chloe Nachrichten, unmittelbar ehe er den zweiten Brief (1 Cor.) schrieb. Vgl. 16, 17.
19, 22. P. sendet den Timotheus und Erast nach *Macedonien*.	4, 17. Sendet den Tim. nach *Corinth*, (16, 10) erwartet aber, dass dieser erst dann nach Corinth kommen würde, wenn die Corinther seinen Brief schon hätten. Tim. sollte sich also unterwegs aufhalten.
	16, 8. Der „1. Cor. brief" ist von *Ephesus* aus geschrieben.
19, 21. P. hat in Eph. vor, nach Macedonien und Achaja zu reisen.	16, 5. P. hatte vor, durch Macedonien nach Achaja zu kommen.

So treffen alle Einzelheiten ungesucht zusammen.

Ebenfalls noch von Ephesus aus schrieb Paulus den Brief an Titus, den er in Creta zurückgelassen hatte, in ähnlicher Stellung und mit ähnlichem Auftrag, wie einst den Tim. in Ephesus, namentlich auch um die Gemeindeverfassung in den neugestifteten Gemeinden auf Creta zu regeln. Auch dorthin (1, 10 ff.) waren ähnliche judaistische *ματαιόλογοι*, wie zuvor nach Ephesus, gekommen. — Der Apostel hatte vor, als er an Titus schrieb, den nächsten Winter in Nicopolis (in Akarnanien vgl. Wies. S. 352 f.) zuzubringen; dorthin wollte er auch den Titus durch Artemas oder Tychicus holen lassen (3, 12). Das erstere scheint er wirklich ausgeführt zu haben; denn unter dem Act. 20, 2 f. erwähnten dreimonatlichen Aufenthalt in Achaja *kann* ein Aufenthalt in jenem Nicopolis verstanden werden, da diese Stadt damals zu Achaja gerechnet wurde (Tac. Ann. 2, 53, *apud urbem Achajae Nicopolim*); und da er um jene Zeit nach Röm. 15, 19 Illyrien besucht, also an der Ostküste des adriatischen und jonischen Meeres sich bewegt hat, so ist dies doppelt wahrscheinlich.

Der Apostel *verliess nun Ephesus* wegen Verfolgung, und schrieb *von Macedonien aus* den zweiten Brief an die Corinther. In Betreff dieses Briefes vgl. man folgende Data.

Acta.	2 Cor.
Abreise von Ephesus wegen Verfolgungen, 19, 23 ff; 20, 1.	1, 8.
Paulus reist nach Macedonien 20, 1.	Paulus hatte den Titus in Troas zu finden gehofft, aber nicht gefunden, und war nach Macedonien gereist 2, 13. Vgl. 7, 5; 9, 2.
Er reist von Macedonien nach Achaja, 20, 2.	Er hat vor nach Corinth zu kommen, 9, 4; 10, 11; 13, 2.

Schon von Ephesus aus hatte er den Timotheus über Macedonien nach Corinth gesandt (1 Cor. 16, 11 vgl. Act. 19, 22); nun war er selber mittlerweile nach Macedonien gereist, und dort traf ihn der von Corinth zurückkehrende Timotheus (2 Cor. 1, 1) und auf die Nachrichten hin, die dieser ihm brachte, *fing Paulus an* (vgl. Wies. S. 357 f.) den (zweiten) Brief an die Corinther zu schreiben, und schrieb bis Kap. 7, 1. Nun aber traf der längst erwartete Titus ein (7, 5 ff.) mit erfreulicheren Nachrichten von Corinth, und mit dem Ertrag einer für die jerusalemitischen Christen in Achaja bereits veranstalteten Sammlung, (12, 17 f., vgl. Röm. 15, 25 ff.) Diesen Titus sandte nun Paulus mit zweien andern Brüdern von neuem nach Achaja (Kap. 8) um jene Sammlung zu beendigen, und versprach (13, 1) bald selbst dahin nachzukommen. Nach 9, 2 befand er sich noch in Macedonien, als er schrieb.

Schon länger war sein Blick nach *Rom* gerichtet. (Apsche 25, 10; Röm. 1, 13 u. 15 u. 22.) Dort hatten sich Christen von verschiedenen Ländern (wie z. B. Aquila) zusammengefunden Als der Apostel nun von Macedonien aus nach Corinth gekommen war (Apsche 20, 2) so schrieb er den Brief an die Römer. In Betreff seiner[5]) vgl. folgende Stellen:

a) Röm. 15, 25 f. Als P. den Brief schrieb, war er im Begriff, mit einer in Macedonien und Achaja gesammelten Collekte nach Jerusalem zu reisen.	1 Cor. 16, 1. 2 Cor. 8—9. Act. 24, 17; 20, 22.
b) 16, 3 f. Als P. den Brief schrieb, waren Aquila und Priscilla in Rom, und hatten da die Gemeinde versammelt in ihrem Hause (v. 5). Zuvor waren sie mit Paulus zusammengetroffen (v. 4.)	Act. 19, 2 und 18 (und 26).
c) 1, 13; 15, 23. Als P. den Brief schrieb, hatte er Sehnsucht, später selbst Rom zu besuchen.	Act. 19, 21. P. auf seiner dritten Missionsreise hat Sehnsucht, Rom zu besuchen.
d) 16, 21. P. schreibt Grüsse von Tim., Lucius, Jason und Sosipater.	Act. 20, 4 werden Tim. und Sosipater als Begleiter des P. durch Achaja genannt.

5) Wir gehen hier von der Voraussetzung der Aechtheit von Röm. 15 f. aus, wie sie von Kling (Ullm. Stud. und Krit. 1837, 2) gegen Baur (Tüb. Zeitschr. 1836, 3, über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, pag. 145—165) erwiesen ist.

e) *Röm.* 16, 23. Als P. den Brief schrieb, wohnte er im Hause des Gajus. | Gajus, ein Corinther, 1 Cor. 1, 14.

Noch sind die aus der ersten röm. Gefangenschaft geschriebenen Briefe zu betrachten. Der Brief an Philemon ist geschrieben, nachdem P. schon eine Zeit lang gefangen gewesen (Philem. 9 f.) und bereits den Onesimus zu bekehren Zeit gehabt hatte. P. erwähnt (v. 24) einen Aristarch, der bei ihm sey, und auch Act. 27, 2 wird ein Aristarch als Begleiter des Apostels nach Rom genannt. Paulus erwähnt (v. 1) dass Timotheus bei ihm sey, und aus Phil. 1, 1; 4, 22 geht hervor, dass er in der in der Apostelgeschichte erzählten röm. Gefangenschaft Paulus wirklich den Tim. bei sich hatte u. s. w. In Betreff des Colosserbriefs vgl. Col. 4, 10 mit Act. 27, 2. Dass der Epheserbrief zugleich mit dem Colosserbr. abgesandt ist, geht aus Eph. 3, 1 und 13; 4, 1; 6, 19 f. und 21 hervor. Ueber den Philipperbrief vgl. Act. 16, 12 ff.; 20, 6 mit Phil. 1, 1; 4, 10 ff.

Am Ende seiner Gefangenschaft, als Paulus bereits aufgehört hatte sich der Erleichterung, eine eigene Wohnung bewohnen zu dürfen, zu erfreuen (Apsche 28, 30) und als sein Process bereits die schlimmste Wendung genommen hatte, schrieb er den zweiten Brief an Timotheus (vgl. hierüber Wies. S. 461 ff. und S. 417 und 425 ff.)

Nach Phil. 2, 19 ff. hatte Tim. den Apostel, um nach Philippi zu reisen, bereits als einen *gefesselten* verlassen, kurz vor der ersten gerichtlichen Vertheidigung. Der Schmidt Alexander, welcher (2 Tim. 4, 14 ff.) dem Apostel bei diesem Verhör sehr geschadet hatte, war in Ephesus zu Hause (da der in Ephesus 2 Tim. 1, 18 vgl. 4, 19 — 2 Tim. 2, 17 vgl. 1 Tim. 1, 20 — befindliche Timotheus sich vor ihm hüten soll), und war wohl einer jener Handwerker, die Akt. 19, 24 ff. den Tumult gegen Paulus erregt hatten, und war nun von den Juden herbeigeholt als Zeuge, dass Paulus allenthalben sich als Aufruhrerreger erwiesen habe. — Nach 2 Tim. 4, 20 hatte Paulus den Trophimus, *denselben, den in den Tempel mitgenommen zu haben Paulus beschuldigt worden war* Act. 21, 27—29, krank in Milet zurückgelassen; Paulus hatte zwar auf der Reise nach Rom Act. 27 f. *Milet selbst* nicht berührt; aber das Schiff, das er in Cäsarea bestieg, war nach Adramyttum (in der Nähe von Troas) bestimmt und hatte die Absicht, die Küstenstädte des proconsul. Asiens, also auch Milet, zu besuchen. (Act. 27, 2). In Myra bei Lykien bestieg der Centurio mit Paulus ein anderes Schiff (Apsche 27, 5); war nun Trophimus zu

krank, um mit Paulus die Reise nach Rom fortzusetzen, wohl so wird er nicht an's Land *geschwommen,* sondern auf dem alten adramyttenischen Schiff *geblieben* und so *nach Milet gelangt* seyn; und dies konnte Paulus ganz gut kurz so ausdrücken, er habe ihn (nämlich im Vorüberreisen) in Milet gelassen. Der Apostel schreibt dies aber dem Timotheus, um die für seinen Process so nachtheilige Abwesenheit des Trophimus zu *entschuldigen,* und diesen in den Augen des Tim. als rein darzustellen. — Der Corinther *Erastus* (Röm. 16, 23) hätte dem Apostel gegen die Klage der wohl auch von Corinth herbeigeholten Juden (vgl. Act. 24, 5 mit 18, 12—17; 20 3) nützen können, war aber feige in Corinth *geblieben,* 2 Tim. 4, 20 (womit also nicht vorausgesetzt ist, dass der Apostel selbst unmittelbar zuvor Corinth berührt habe.) — Dem Karpus in Troas hatte Paulus fünf Jahre zuvor eine φελόνη (*Mappe* vgl. Matthies z. d. St.) mit Büchern zurückgelassen, und seitdem weder Gelegenheit gehabt, sie zurückzuerhalten, noch Nöthigung sie zu fordern. Nun aber war es ihm aus irgend einem Grunde wichtig, diese Schriften in seinen Händen zu haben (sey es dass sie Mittel zu seiner Vertheidigung enthielten, sey es dass er sie der röm. Gemeinde zu ihrer Erbauung hinterlassen wollte) und so bat er den Timoth. 2 Tim. 4, 13, diese Mappe ihm mitzubringen, wenn er — und zwar da der Process einem traurigen Ende zueilte, noch vor den die Seefahrt hindernden Winterstürmen (2 Tim. 4, 21) zu ihm käme. [6])

Die *zufälligen* und *beiläufigen* Notizen, welche sich in den paulin. Briefen über den wechselnden Aufenthalt dieses Apostels zerstreut finden, lassen sich also trefflich und ohne Widerspruch in Einklang mit dem Reisebericht in der Apostelgeschichte bringen. Ja gerade in kleinen, an sich unbedeutenden Nebenpunkten, in Erwähnung einzelner gerade anwesender oder abwesender Personen findet sich genaue Uebereinstimmung mit den Datis der Apostelgeschichte. Wäre letztre, wie von Baur [7]) meint, in späterer Zeit fabricirt, so müsste man den geflissentlichsten, raffinirtesten Betrug voraussetzen; der Autor müsste die paulin. Briefe vor allem *gehabt* und dann absichtlich durchstudirt, und mit seltener Kunst die unscheinbarsten Notizen herausgelesen haben,

---

6) Auch die Pastoralbriefe reihen sich also in den in der Apsche erzählten Verlauf des Lebens des Paulus ein, sodass eine jede Nöthigung, eine Wiederbefreiung und spätere zweite Gefangenschaft des Apostels anzunehmen, von selbst hinwegfällt.

7) Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, pag. 112.

um diese dann in seinem Machwerk unvermerkt und heimlich wieder vor- und dies mit jenen Briefen in Einklang zu bringen. Aber in damaliger Zeit hat, wer ein Buch unterschieben wollte, es plumper angefangen. Vollends bliebe unerklärlich, warum der Autor der Apostelgeschichte, wenn er z. B. in der Stelle Act. 20, 4 *deshalb* den Timotheus und Sosipater als Begleiter des P. nannte, weil er in Röm. 16, 21 gelesen, sie seyen in Rom mit P. gewesen — warum er (sage ich) dann nicht gleich auch den Lucius und Jason, die dort ebenfalls genannt werden, Act. 20, 4 neben Tim. und Sosip. aufnahm. — Auch aus Vergleichung der in den paulin. Briefen enthaltenen Notizen gewinnen wir also eine neue Ueberzeugung von der Authentie und Axiopistie der Apostelgeschichte.

Noch einen Einwurf hat Baur von der Stelle Act. 28, 17 ff. hergenommen. Paulus (heisst es daselbst) lässt drei Tage nach seiner Ankunft in Rom die Obersten der Juden zu sich bescheiden, und versichert sie, er habe *οὐδὲν ἐναντίον τῷ λαῷ ἢ τοῖς ἔθεσι τοῖς πατρῴοις* gethan, sondern sei fälschlich von den Juden angeklagt worden, und sey nun hier als Appellant an den Kaiser. Das alles leide er *ἕνεκεν τῆς ἐλπίδος τοῦ Ἰσραήλ.* So redet er offenbar in der Voraussetzung, diese römischen Judenältesten seyen schon von Palästina aus brieflich vor ihm gewarnt worden. Ihm antworten nun jene, sie hätten weder brieflich noch mündlich Nachrichten in Betreff seiner Person erhalten, seyen auch gerne bereit, ihn zu hören; von der *αἵρεσις*, der er gehöre, wüssten sie *nämlich* (*γὰρ*) gar wohl, dass sie allenthalben bei den Juden Widerspruch erregt habe. Hier sagen sie also keineswegs, sie wüssten von den Christen *überhaupt nichts weiter*, als dass sie eine Sekte seyen, der *anderswo* von den Juden widersprochen werde; sondern sie geben nur *als Grund*, *weswegen sie ἀξιοῦνται παρὰ τοῦ Παύλου ἀκοῦσαι, ἃ φρονεῖ* an, dass seine *αἵρεσις* (die sie trotz dem, dass sie Paulus vorher gar nicht ausdrücklich genannt hatte in den Worten: *τῆς αἱρέσεως ταύτης* dennoch als eine *ihnen wohlbekannte* und *keiner weiteren Bezeichnung bedürftige* darstellen) allgemeines polemisches Interesse der Juden allenthalben (nicht bloss bei ihnen) erregt habe.

So steht die Sache in der Apsche. Setzen wir den Fall, es hätte in Rom damals keine den Juden bekannte Christen gegeben [6]), so *konnten* jene Aeltesten unmöglich, nachdem Paulus nur

6) Eine förmlich constituirte Christen*gemeinde* gab es allerdings noch nicht. Mit Bleek Beitr. S. 55 vgl. Dr. J. Doedes, *de Opschriften der al-*

die ἐλπὶς τοῦ Ἰσραήλ erwähnt hatte, sogleich von „dieser Sekte" reden. Hier zeigen sie, dass sie diese Sekte bereits als eine solche, die es mit der Hoffnung Israels zu thun habe, kennen. Sie erwarten nicht, die *erste Nachricht* über „diese Sekte" zu hören, sondern es interessirt sie nur, mit Paulus sich in eine Disputation über dieselbe einzulassen, weil sie von allen Seiten sowohl von den Fortschritten derselben als von dem durch sie erregten Widerspruch hören, und deshalb die Frage als eine wichtige ansehen, über die es der Mühe werth sey, weiter zu disputiren.

Anders dreht v. Baur die Sache. Er beruft sich auf eine Stelle in Olshausen's Comm. zum Römerbrief pag. 45, wo Olshausen irrigerweise (wie wir eben zeigten) die Ansicht äussert, „der Stelle Act. 28, 17 f. zufolge sind die Christen den „römischen Synagogenvorstehern *ganz unbekannt*." Nun setzt aber nach v. Baur's Ansicht der bekanntlich schon vor des Paulus Ankunft in Rom geschriebene Römerbrief judenchristliche Leser voraus [7]); es bestand also, als Paulus nach Rom kam, dortselbst eine *judenchristliche* Gemeinde. Wie war es nun möglich, dass die Judenältesten Act. 28 von einer solchen *gar nichts wussten?* [8])

---

gemeene zendbrieven van Paulus en de Personen die als overbrengers dier brieven darin genoemd worden (in den *Jaarbooken voor wetenschappelyke Theologie*, 2*te Deel* 1845.) Dieser Mangel einer constituirten ἐκκλησία spricht aber noch keineswegs gegen die Möglichkeit, dass ein Verkündiger des Christenthums zuvor in Rom gewesen. Auch in Kolossä und Ephesus waren die Christen noch in Hausversammlungen getheilt, und ohne constituirte ἐκκλησία (vgl. Doedes a. a. O. und Philem. 2; Kol. 4, 15; 1 Kor. 16, 19 f.) obgleich Paulus dort gewesen war.

7) Der Beweis, dass v. Baur Unrecht habe, dem ganzen Brief eine rein polemische Tendenz *gegen* die *ganze* röm. Gemeinde, die (mit geringen Ausnahmen) *ganz judenchristlich* gewesen sey, beizulegen, gehört nicht hieher. Gegen die Ansicht, dass die Gemeinde *ganz heidenchristlich* gewesen, geben wir Baur zu, dass in ihr ein grosser Theil aus *Judenchristen* bestand.

8) Wir geben neben dem Satze, dass der Römerbrief eine wenigstens zum Theil judenchristliche Gemeinde voraussetze, auch den zweiten Satz zu, dass wenn eine solche in Rom bestand, dieselbe den Judenältesten *nicht unbekannt* seyn konnte. Soweit aber darf man dies nicht ausdehnen, dass man mit Olsh. sagt: „Wie die Judenchristen in Jerusalem beim „*Tempel* blieben, so werden auch die röm. Judenchristen sich nicht von „der *Synagoge* getrennt haben." Denn *der Tempel* und *eine Synagoge*

Die Annahme von **Olshausen**, dass wegen der kurz nach der Abfassung des Römerbriefs fallenden Judenverfolgung des Claudius damals, als jener Brief geschrieben ward, kein einziger Jude oder Judenchrist sollte in Rom gewesen seyn, findet v. **Baur** (pag. 108 f.) mit Recht unstatthaft. Ebensowenig löst sich die Sache durch die Annahme, jene Judenältesten Act. 28 hätten sich *verstellt* und *nur so gethan*, als wüssten sie nichts von den Christen. Dies giebt aber **Baur** kein Recht, zu folgern, Act. 28 enthalte wiederum eine unglückliche *Erfindung* des Autors der Apsche, der auch hier wieder mit aller Gewalt Paulus zuerst zu Juden reden lassen wolle, und das *Faktum*, dass Paulus gleichwohl den Heiden in Rom gepredigt habe, durch die Fiktion zu erklären suche, dass die Juden den Paulus nicht hätten hören wollen. Denn **erstlich** erzählt der Verfasser der Apsche *keineswegs*, die Juden seyen ungläubig gewesen; vielmehr sagt er im Gegentheil (v. 23 f.) auf einen bestimmten Tag seyen sie zu Paulus gekommen, hätten ihn ruhig angehört, und *οἱ μὲν ἐπείθοντο, οἱ δὲ ἠπίςουν.* Würde der Verf. der Apsche so geredet haben, wenn er in freier Fiktion die Juden hätte als ungläubig darstellen wollen? Würde da nicht vielmehr der ganze v. 24 so gelautet haben: *οἱ δὲ ἠπίςουν αὐτῷ?* **Zweitens** muss Paulus nach der Röm. 1, 16 ausgesprochenen Ansicht *wirklich* zuerst sich an die Juden gewendet haben.

Wie aber v. **Baur's** Hypothese *unmöglich* ist, so ist sie auch **unnöthig**. In Wahrheit ist ja zwischen Act. 28, 17 f. und dem Faktum, dass in Rom Judenchristen waren, gar kein Widerspruch, da nach unserer obigen Erklärung die Judenältesten von den Christen nicht wie von einer *unbekannten*, sondern gerade umgekehrt wie von einer *ihnen recht wohl bekannten* Sekte reden.

§. 129.
Historische Data der Apostelgeschichte über die Urgeschichte der Kirche.

So hat sich also die Authentie und Axiopistie der Apostelgeschichte nach allen Seiten hin bestätiget, und wir haben nun-

sind zweierlei, und hatten verschiedene relig. Bedeutung. In Jerus. gab es *viele* Synagogen (Act. 6, 9 vgl. Act. 9, 2 u. 20) und die Christen hielten sich zu *keiner* derselben. Der Tempel war der Mittelpunkt des theokr. Israel; von ihm sich trennen, hiess sich vom a. t. Cultus trennen (was die Christen übrigens nach Act. 7 dennoch frühzeitig gethan zu haben scheinen). Dagegen die Synagogenbildung war eine sehr freie. Wer da wollte, konnte sich von einer der bestehenden Synagogen trennen und eine neue constituiren. (Luk. 7, 5 vgl. **Winer** Realw. II, 637.)

mehr ein volles Recht, aus ihr sichre historische Data, insoweit uns dieselben nöthig sind, zu entnehmen. Hier eine ganze Geschichte der apostolischen Zeit *in nuce* zu geben, liegt natürlich ausser unserem Plan. Wir beschränken uns für jetzt auf die Andeutung einiger weniger Punkte, die uns für die in Abth. 2 folgenden Untersuchungen wichtig sind.

a) Die christliche Kirche wurde von den *zwölf Aposteln in Jerusalem* gegründet, und die jerusalemische Gemeinde bildete lange Zeit (vgl. Act. 11, 20 ff.; 15, 2) den Mittelpunkt aller palästinensischen und ausserpalästinensischen Gemeinden.

b) Zunächst blieben alle zwölf Apostel in Jerusalem, kürzere Reisen in Palästina abgerechnet.

c) Die christliche Kirche entstand also nicht unvermerkt und zufällig, sondern bildete sich in sehr bestimmter Form und mit einheitlichem Zusammenhalten.

d) Die Missionsthätigkeit oder die Thätigkeit der Verbreitung des Christenthums geschah durch Verkündigung des *εὐαγγέλιον*, d. i. des *Dogma's* von Christo, (dass Jesus von Nazareth der Messias, der Sohn Gottes, der Auferstandene sey.) Dies *Dogma* wurde aber nicht verkündigt ohne die *Geschichte* Jesu, die Schilderung seiner Person, die *μαρτυρία*. Für dies von Weisse bezweifelte Faktum [1]) bieten Apostelgeschichte und apost. Briefe die sicherste Gewähr. Denn so oft die App. es mit Juden zu thun hatten, die bekehrt werden sollten, zeigten sie, dass die *einzelnen Weissagungen* des a. T. in Christo erfüllt seyen. (Act. 8, 30 ff.; 13, 15 ff. besonders v. 24 ff.; 18, 28; 28, 23 u. a. m. Vgl.

---

1) Die einzigen Gründe, womit Weisse seine Ansicht zu stützen weiss, sind a) dass in den apost. Briefen keine Berufungen auf einzelne Vorfälle aus Jesu Leben vorkämen (pag. 22). Dies ist einestheils *nicht wahr* (vgl. 1 Cor. 10, 27; cap. 11; 1 Thess. 5, 3; 1 Tim. 5, 18; 6, 13; Jak. 5, 12; 2 Petr. 1, 17 f.) anderntheils folgt daraus nichts; denn etwas anderes ist: einen Lehrvortrag halten zur Gründung oder Erbauung einer Gemeine, etwas anderes: einzelne Missstände oder Irrlehren brieflich beseitigen. In letzterem Falle wurde ersteres *eben schon vorausgesetzt*, die Missstände und Irrlehren bildeten für den Brief den Ausgangspunkt, und wurden nicht durch Berufung auf losgerissne Dikta Jesu gleich als auf eine *gesetzliche Vorschrift*, noch durch Berufung auf losgerissne Thaten Christi als auf ein *gesetzliches Vorbild*, beseitigt, sondern aus dem Wesen und der Totalität des *ganzen Christenthums* heraus. — b) Gal. 1, 11 f. gestehe Paulus selbst, dass er von Jesu Leben nichts wisse (pag. 24). Bedarf keiner Widerlegung.

Eph. 2, 20; 1 Petr. 1, 12). Wie aber war dies möglich, ohne in der Art, wie es Mt. thut, auf Jesu Leben einzugehn? — Ferner setzen alle jene Stellen, wo von einem *λόγος*, einem *λόγος ἀκοῆς*, einem *κήρυγμα* die Rede ist (wie 1 Thess. 2, 13; 1 Tim. 1, 10; 2 Tim. 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1; Hebr. 4, 2 u. a.) voraus, dass das Objekt der Predigt mehr als ein blosses *Dogma* oder *Theologumenon*, dass es vielmehr ein *ausgeführtes Ganzes*, eine *Geschichte* war. Wenigstens begreift man sonst nicht den Unterschied, der zwischen den *Evangelisten* (Eph. 4, 11) und den *Lehrern* bestanden haben sollte. Auch sieht man sonst nicht ein, weshalb ein solches Gewicht auf die *Autopsie* der Zeugen gelegt wird (mit 2 Tim. 4, 5 vgl. Hebr. 2, 3). Den Herrn *gesehen zu haben*, gehörte wesentlich dazu, um Apostel seyn zu können (1 Cor. 9, 1). Ja als des Ischarioth Stelle durch einen neuen Apostel besetzt werden sollte, hielten die Jünger nur solche für zulässig mitzuloosen, die „mit „ihnen gewesen wären *πάντι χρόνῳ ἐν ᾧ εἰςῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' „ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου „ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήφθη ἀφ' ἡμῶν*“, und aus welchem Grunde? — *„μάρτυρα τῆς ἀναςάσεως αὐτοῦ γενέσθαι σὺν ἡμῖν ἕνα τούτων*“. Wer nicht zugleich Zeuge des ganzen *Lebens* Jesu gewesen, galt auch nicht für einen gültigen Zeugen seiner Auferstehung. — Endlich finden wir auch wirklich geradezu, dass die App., wo sie das Ev. verkündigen, auf Jesu Leben eingehen (Act. 2, 23 f.; 3, 13 ff.; 10, 38 ff.), ja dass sie sogar in ihren Briefen sich auf einzelne Vorfälle dieses Lebens berufen (vgl. die Stellen in Anmerk. 1). Zwar macht **Weisse** (pag. 20) nach dem Vorgange von **Hug** [2]) darauf aufmerksam, dass jene Erzählungen aus Jesu Leben, wie Act. 5, 30 und die oben angeführten, sich „nur auf die Hauptmomente der Geschichte“ bezogen und die Apostel in Betreff des Einzelnen „die gemeine Wissenschaft in „Anspruch nahmen“. Dass sie (Act. 2—9) *in Jerusalem*, *unmittelbar nach Jesu Tode*, sich in Details über sein Leben weniger einliessen, hatte seinen einfachen Grund darin, dass sie es hier mit Leuten zu thun hatten, *die alle Jesum selbst noch gesehen hatten und Zeugen seines Wirkens gewesen waren.* Aus der Kürze, die die Apostel hier anwenden konnten und mussten, folgt nicht, dass sie anderswo nicht länger und ausführlicher gewesen wären. (Schon Act. 10 bei Cornelius werden neben Jesu Tod und Auferstehung auch seine Taufe, seine Salbung mit dem heil. Geist, sein Umherziehen, seine Wunder, und unter letzteren besonders die Exorcismen er-

---

2) Einl. II, pag 102 in der ersten, pag. 95 b. und 130 in der dritten Auflage.

wähnt). Ebensowenig folgt daraus, dass Paulus an anderen Orten als Jerusalem nicht mit Details aus Jesu Leben, sondern (wie es allein angemessen war) mit Anknüpfung der Hauptthatsache des Heiles an dessen Bedürfniss seine Wirksamkeit begann, keineswegs, dass er nicht nachher denen, die weiteres zu hören wünschten [3]), genauere Erzählungen aus Jesu Leben mittheilte. (Vgl. nochmals Act. 28, 23; 18, 28, ferner Luk. 1, 1). Und so wird sich denn endlich auch die Nachricht bei *Euseb.* 6, 4 (aus den Hypotyposen des *Clem.*) dass Petrus einzelnes aus Jesu Leben erzählt habe [4]), nicht durch die leichtfertige Bemerkung Weisse's beseitigen lassen, dass dies „die Vorstellung eines späteren Schriftstellers" sey. Es ist diesdie Vorstellung eines noch späteren als spätesten Schriftstellers, eines *autor praeposterus*, dass eine Welt sich zu einem Jesus bekehrt hätte, von dem sie nichts als den Namen und ein Theologumenon gewusst hätte!

e) Die in Jerusalem wohnenden Judenchristen hielten sich fürerst (bis dass der Herr selbst den Tempel entheiligen würde, Act. 6, 14) noch mit dem übrigen Volk zusammen zum Tempeldienst, jedoch nicht mehr zu einzelnen jüdischen Synagogen (Act. 6, 9 und 8, 1). Ihr Gegensatz gegen die Juden bestand darin, dass sie in Christo das Gesetz erfüllt und durch *ihn* die Sünden *einmal* vergeben glaubten (Act. 3, 19; 4, 12; cap. 7), während die Juden nicht an Christum glaubten. Von den Heidenchristen unterschieden sich mithin die Judenchristen keineswegs so, dass jene ohne, diese durch das Gesetz *Sündenvergebung* zu erlangen hofften; in Betreff der Sündenvergebung waren beide vielmehr völlig eins. Sondern so, dass diese das Gesetz so lange noch beobachteten, bis es von Gott faktisch durch des Tempels Zerstörung abolirt war, jene hingegen (deren Mittelpunkt bald An-

---

3) Und wie ist es denkbar, dass Leute, die von Jesu zuvor noch gar nichts gewusst hatten, und nun von irgend einem Apostel allgemeine Angaben, wie Act. 10, 38, empfingen, nicht sollten nach näherem sich erkundigt haben!

4) Vgl. *Eus.* 3, 39, *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέν τοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριςοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· — — ὕςερον δὲ ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων.* (Aus Joh. Presb.) Also bestand die *διδασκαλία* des Pt. in Erzählung der Thaten und Reden des Herrn, die nicht der akol. Reihenfolge nach, sondern wie es gerade praktisches Bedürfniss war, von Pt. erzählt wurden.

tiochia wurde) von Anfang an das Gesetz *nicht mehr* beobachteten. (Act. 15, 1 vgl. v. 29).

Durchaus verschieden von dem Gegensatze zwischen *Judenchristen* und *Heidenchristen* (= Petrus und Paulus), die im *Dogma*, in der Lehre, wodurch man *Sündenvergebung* erlange, völlig eins waren, ist der Gegensatz zwischen den *galatischen Irrlehrern* und den (unter sich einstimmigen) *Aposteln*. Jene werden Gal. 2, 4 f. als *παρείςακτοι ψευδάδελφοι* aufgeführt, denen Paulus vor den Augen der *δοκοῦντες*, eines Petrus, Jakobus und Johannes widerstand. Mit den letzteren vereinbarte sich Paulus ganz in Frieden, sowohl über die Nicht-beschneidung des Titus (v. 3) als über den beiderseitigen Berufskreis (v. 6—10). Jene (eine Weiterbildung der Act. 15, 1 erwähnten Irrlehrer) haben zwar keineswegs Christi ganze Thätigkeit in einer neuen *Gesetzgebung* zu finden geglaubt (wie die *pseudoclem. Hom.*, mit denen ein moderner theol. Romanschreiber oder Romantiker die Judenchristen, Galater, Ebioniten, Montanisten und noch einige dgl. Geschöpfe parallelisirt); aber sie lehrten: wer nur bereits durch die Beschneidung und Beobachtung des a. t. *Gesetzes* im Judenthum *stehe*, habe ein Anrecht auf die allein den Israeliten verheissene Gnade der Erlösung durch einen Messias. (Vgl. Act. 15, 1 mit Gal. 3 ff.). Sie setzten nicht die Gesetzeserfüllung *an die Stelle* von Christi Gnadenwerk, sondern sie machten das *Anrecht* auf Christi Gnadenwerk von der Gesetzeserfüllung abhängig, betrachteten diese nicht als Ursache, aber doch als Bedingung der Sündenvergebung. Ihnen gegenüber lehrte Paulus, dass man, um zum Ev. zu kommen, nicht des Gesetzes bedürfe, sondern vielmehr durch jenes von diesem befreit sey; dass nicht die leibliche Abstammung von Abraham, sondern der Glaube ein Anrecht auf Christum verschaffe. Dabei wusste er sich eins mit den übrigen Aposteln (Gal. 2, 8—9) [5]).

---

5) Oder soll er die in dieser Stelle erwähnten App. für ebenfalls der cap. 3, 1; 4, 17 u. s. w. gemachten Vorwürfe würdig gehalten haben? — Dass Petr. Gal. 2, 12 nicht mehr mit Heiden ass, wird von P. „Heuchelei" genannt, war also *praktische* Verleugnung einer Ansicht, die Pt. mit Paulus theilte. Ein sehr wichtiger Beweis, dass ein dogmatischer Gegensatz von Paulinern und Petrinern, wie v. Baur und Schwegler ihn fingiren, in der ersten christl. Kirche nie stattgefunden hat, liegt in *Polyc.* ep. ad Phil. Er citirt stets 1 Petr., und spricht vor *denselben* Lesern, die er auf des Pt. Autorität faktisch verweist, zugleich cap. 3 von dem *μακάριος καὶ ἔνδοξος Παῦλος, ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόςωπον τῶν τότε ἀνθρώπων, ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀλη-*

Ein dritter Gegensatz ist der zwischen den *Ebioniten* und den *übrigen Christen.* Romantische Seelen haben Judenchristen und Ebioniten für einerlei gehalten. Die Judenchristen, wie sie in der *Apostelgeschichte* auftreten, müssen aber doch andere Leute gewesen seyn, als die Ebioniten, wie sie von *Kirchenvätern* so klar geschildert werden. Letztere waren diejenigen Judenchristen, die selbst dann noch, als Gott faktisch den Tempeldienst abolirt und den alten Bund zerstört hatte, und als alle übrigen Judenchristen sich nun von der Beobachtung des Ceremonialgesetzes völlig lossagten, ihrerseits dasselbe noch halten zu müssen glaubten. Sie gingen von derselben Ansicht, wie die galat. Irrlehrer aus, dass Christus um des alten Bundes willen, nicht der alte Bund um Christi willen da sey, und dass man, um zu Christo zu gehören, erst zum alten Bund gehören müsse. Aber bei den Ebioniten trug diese Irrlehre weit üblere Früchte, als bei den Galatern, weil sie bei jenen nicht ohne einen bewussten Trotz gegen Gottes faktische Erklärung (Zerstörung Jerus.'s) und ferner nicht ohne förmliche Trennung von *allen* andern Christen möglich war, während die Galater ihre *Gesetzesbeobachtung selbst* noch mit allen Judenchristen gemein hatten, und nur in Hinsicht der *Bedeutung dieser Gesetzesbeobachtung* von ihnen abgewichen waren. Aber jener Trotz der Ebioniten gegen Gottes Manifestationen, und jene formelle, nicht bloss innerliche, Trennung von dem Leibe der Kirche, (was sich denn auch im Festhalten am Aramäischen aussprach) hatte die Folge, dass alles *geistige Leben* aus ihnen wich, und sie in Betreff des *ordo salutis,* wie auch zuletzt in Betreff der Person Christi (vgl. hier die sekundäre innere Spaltung zwischen Nazaräern und eigentlichen Ebioniten) ganz auf jene Gesetzlichkeit und auf jene Messiasidee zurückkamen, welche dem fleischlichen Auge im a. T. allein gelehrt zu seyn schienen (während das geistige Auge auch im a. T. schon neben und über dem Gesetz die ev. Verheissung, neben dem menschlichen Herrscher den göttlichen Dulder sah).

Wir unterscheiden also:

1) Judenchristen (dazu die 12 App.) und Heidenchristen.

Sind einig in der *Lehre,* dass durch das Gesetz

θείας λόγον. (Derselbe *Polyk.* ist auch von *johanneischen* Ideen durchdrungen. Cf. ibid. *Ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην μακρὰν ἐςι πάσης ἁμαρτίας.*)

keine Gerechtigkeit erworben werde, sondern dass sie durch Jesum, den Messias, erworben *sey*.

Weichen ab in der *Praxis*, dass die Judenchristen das Gesetz aus edler Scheu noch solange, bis Gott es faktisch abolirt hat, beobachten, die Heidenchristen sich frei davon fühlen.

2) Galatische Irrlehrer und apostolische Juden- und Heidenchristen.

Sind einig, dass Christus der Messias sey, der dem Volke Gottes Sündenvergebung und Heil erworben habe.

Weichen ab:

Galatische Irrlehrer	Apostolische Juden- und Heidenchristen
Der neue Bund sey um des alten willen da, sey eine neue Phase des alten.	Der alte Bund sey um des neuen willen, das Gesetz um des (primitiveren) Evangeliums willen da.
Um des messianischen Heiles theilhaftig zu werden, müsse man vor allem ein Glied des *Volkes Gottes*, d. h. des *leiblichen Israel* seyn, dessen Kennzeichen die Beschneidung sey.	Um des messian. Heiles theilhaftig zu werden, müsse man freilich zum *Volke Gottes* gehören; das Volk Gottes seyen aber die *Gläubigen;* das Volk der Beschneidung sey nur Vorbild des geistlichen Israels gewesen.

3) Ebioniten und Christen.

Sind einig, dass Jesus der Messias sey.

Weichen ab:

Ebioniten	Christen
Das Werk des Messias habe in einer neuen Einschärfung des Gesetzes bestanden.	Das Werk des Messias habe in Befreiung vom Gesetz bestanden.
Der Messias selbst sey bloser Mensch.	Der Messias sey Gottes Sohn.

Kurz: die von uns oben pag. 18—24 gegebene Urgeschichte der christlichen Kirche ist völlig gerechtfertigt.

Zweite Abtheilung.

Kritik der evangelischen Schriften.

Erstes Kapitel.

Entstehung der Synoptiker.

---

§. 130.

Data über die Entstehung des Matthäus.

Die Frage nach der Entstehung der 4 Evv. theilt sich in zwei Hauptpartieen, indem die Untersuchung über die so eng verwandten Synoptiker den einen, die über den allein stehenden Johannes den andern Theil bildet. Bei den Synopt. aber dürfen wir nicht sogleich mit den Hypothesen zur Erklärung des *Verwandtschaftsverhältnisses* beginnen, welches ein unsicherer Weg wäre. Denn sobald man das Verwandtschaftsverhältniss allein aus Betrachtung der *inneren Beschaffenheit* der einzelnen Synoptiker zu expliciren sucht, kann es nicht fehlen, dass *verschiedene* Hypothesen sich darbieten, deren jede zu jener Explication geeignet scheinen möchte, und zwischen welchen ein fester Urtheilsspruch sich weit schwerer wird ermitteln lassen, als wenn wir umgekehrt von dem Sicheren, was wir über jeden Syn. für sich wissen, ausgehen, und alsdann erst es versuchen, ob aus diesen sicheren Datis sich nicht von selbst ein Weg zur Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses finden lasse. Solche sichre Data aber sind theils aus den *Evv. selbst*, theils aus *Nachrichten bei Kirchenvätern*, theils aus *Citaten bei Kirchenvätern*, theils aus der *Beschaffenheit und Geschichte der apokr. Evv.* zu entnehmen.

Fangen wir mit Mt. an, und zwar zunächst mit denjenigen Datis, welche über seine *Entstehung*, noch nicht mit denjenigen, die über sein *Alter* Aufschluss geben.

1. Aus dem Evangelium selbst erhellet zunächst soviel (vgl. oben pag. 84 f.) dass es *für Judenchristen* geschrieben und bestimmt ist zu beweisen, Jesus von Nazareth sey wirklich der im a. T. verheissene Messias, zugleich aber auch, den Unterschied zwischen alt- und neutestamentlicher Theokratie anzugeben.

Betrachtet man indess das Ev. in Betreff seiner Sprache und namentlich in Betreff der a. t. Citate genauer, so ergiebt sich noch ein Punkt, auf den manche Kritiker grosses, wohl zu grosses Gewicht gelegt haben. Es finden sich im Mt. theils Citate, die den LXX folgen, theils aber auch (besonders bei messianischen Weissagungen vgl. Credner I, 93 f.) solche, die von den LXX abweichen, und zwar nicht so, dass die Abweichung offenbar durch den Context hervorgerufen ist. Hieraus soll nun nach Hug (II, §. 12) u. a. mit vollester Gewissheit soviel hervorgehen, dass unser griech. Mt. *in keinem Fall eine Uebersetzung aus einer aram. Originalschrift seyn könne, vielmehr müsse er ursprünglich so, wie wir ihn haben, griechisch geschrieben worden seyn.* Denn ein Uebersetzer würde entweder die Citate, die er im aram. Original hebräisch vorfand, aus den LXX citirt haben, oder er würde sie wörtlich aus dem hebr. übersetzt, nimmermehr aber *frei zu ändern* gewagt haben.

Dagegen hat nun schon Sieffert [1]) mit Recht eingewendet, dass nicht bloss der erste Autor eines Buches a. t. Stellen frei zu citiren das Recht hatte, sondern dass dasselbe Recht auch dem griech. Uebersetzer einer aram. Schrift zustand, welcher in derselben die a. t. Citate noch wörtlich vorfand. „Der griechische Uebersetzer einer solchen Schrift konnte beim Uebertragen der Citate gar wohl hin und wieder veranlasst seyn, ebensowohl von dem Hebräischen als von der Septuaginta abzuweichen.“ Seitdem hat aber Bleek (Beitr. S. 57) jenes Hug'sche Argument in einer neuen Gestalt wiederholt. Er glaubt nämlich beobachtet zu haben, dass im griech. Mt. an denjenigen Stellen, wo *in Reden der auftretenden Personen* gelegentlich a. t. Aussprüche citirt werden, Mt. der LXX folge, selbst wo letztere vom hebr. Text abweiche, dagegen an denjenigen Stellen, wo *der Autor von sich aus die Erfüllung von Weissagungen nachweise,* er von den Worten und dem Sinn der LXX gänzlich abweiche und eine eigene Uebersetzung gebe. Gesetzt, dies verhielte sich wirklich so, so kann ich darin noch keinen Beweis für eine ursprünglich griechische Conception und gegen die Ueberarbeitung eines aram. Originals erblicken. Bleck sagt: waren die *Reden* Jesu und anderer Per-

1) Ueber den Ursprung der ersten kanon. Ev. pag. 49 f.

sonen ursprünglich in *aram.* Sprache niedergeschrieben, so ist durchaus unwahrscheinlich, dass der griech. Ueberarbeiter die in diesen Reden vorkommenden gelegentlichen Citate in einer der LXX auch selbst gegen den hebr. Text entsprechenden Gestalt sollte wiedergegeben haben; „diese Gestaltung müsste das Werk „des *mit einiger Freiheit verfahrenden* und an die LXX gewöhnten „Uebersetzers seyn“ — aber gerade einen solchen, nicht einen „Uebersetzer“, sondern einen Ueberarbeiter, setzen wir ja voraus, dem überdies neben dem aram. Mt. evangelium auch noch der mündliche Erzählungstypus (s. §. 137) zu Gebote stand. Nun will aber Bleek vollends gar nicht begreifen, warum ein solcher freier Ueberarbeiter sich nicht auch bei jener zweiten Classe von Stellen dieselbe Freiheit, nach der LXX zu citiren, sollte genommen haben. Antwort: weil er dies gar nicht *konnte,* ohne den Sinn und Context zu zerstören, weil er also *genöthigt* war, den Sinn seines aram. Originales widerzugeben. Vergleichen wir z. B. Mt. 2, 15, wo die Stelle Hos. 11, 1 citirt wird. Die LXX übersetzt hier die Worte קָרָאתִי לִבְנִי ganz frei: *καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ;* hier ist doch klar, dass der griechische Ueberarbeiter diese LXXübersetzung nicht brauchen konnte zum Beweise dafür, dass Gott *seinen Sohn Christum* aus Aegypten gerufen habe! Oder Mt. 8, 17, wo Jes. 53, 4 nicht nach der LXX citirt wird, einfach darum, weil die Worte der LXX: *οὕτως τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει,* unmöglich zum Beweise dafür angeführt werden konnten, dass Jesus unsere *ἀσθενείας* (Krankheiten) von uns wegnehme. Derselbe Fall ist Mt. 4, 15 vgl. Jes. 8, 23 (LXX: 9, 1) wo die Form, in der die LXX den Gedanken wiedergab (*τοῦτο πρῶτον ταχὺ ποίει χωρὰ Ζαβουλὼν κλ. ἴδετε φῶς μέγα*) wenigstens eine in den Context sehr ungeschickt sich fügende war. — An andern Stellen dieser Classe schliesst sich dagegen der griech. Ueberarbeiter an die LXX an, z. B. 1, 23 vgl. Jes. 7, 14 (mit der unbedeutenden Variante *καλέσουσι* statt *καλέσεις*) ähnlich 2, 18 vgl. Jer. 31, 15 (LXX: Jer 38, 15) wo die Abweichungen ebenfalls nur gering und äusserlich sind, und offenbar eine Citation der LXX nach dem Gedächtnisse stattfindet.

Und so finden wir denn bei näherer Besichtigung, dass jene Beobachtung Bleek's *keineswegs begründet ist.* Es steht keineswegs so, dass unser griech. Mt. bei allen *eigenen Nachweisungen erfüllter Weissagungen* von der LXX abwiche, dagegen *bei Citaten in fremden Reden* sich an die LXX anschlösse oder nur unbedeutend sich von ihr entfernte. Vielmehr 1) weicht er allerdings bei *einigen* jener pragmatischen Nachweisungen auch ohne zwingende Veran-

lassung von der LXX ab, und giebt eine eigene selbstständige Uebersetzung (nämlich 2, 6; 12, 18 ff.; 13, 35; 21, 5; das ganz freie Citat 27, 9 gehört nicht hieher); dagegen findet bei den Stellen der andern Art *ganz dasselbe ebenso häufig statt* (5, 21 und 31 und 33 und 43; 11, 10; 22, 24 u. 37; und bei den Citaten 4, 4 aus Deut. 8, 3; 3, 3; aus Jes. 40, 3; und 26, 31 aus Sach. 13, 7 sind die Abweichungen wenigstens bedeutender als bei der pragmat. Nachweisung 1, 23!). 2) Unter den übrigen *Citaten aus fremden Reden,* auf welche sich Bleek beruft, hat aber bei vielen die allerdings stattfindende Gleichheit mit der LXX darum ganz und gar kein Gewicht, weil das Citat nur aus ganz wenigen Worten besteht, wo eine Abweichung fast eine reine Unmöglichkeit war, z. B. 5, 27 „*οὐ μοιχεύσεις*“ ebenso 19, 18: *οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψαις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις.* Bei diesen Geboten Abweichungen von der gewohnten Form anzubringen, wäre doch wahrlich die äusserste Geschmacklosigkeit gewesen! Ebenso aber steht es ferner mit Mt. 22, 39 vgl. Lev. 19, 18; V. 32 vgl. mit Ex. 3, 6; Mt. 21, 13 mit Jes. 56, 7; Mt. 9, 13; 12, 7 vgl. mit Hos. 6, 6 (vier Worte, und selbst diese nicht gleich); Mt. 5, 38 mit Ex. 21, 24 (doch um ein *καὶ* verschieden); Mt. 21, 13 mit Jes. 56, 7. Sehen wir nun von diesen letztgenannten, ganz irrelevanten Stellen ab, so stellt sich 3) das *wirkliche* Verhältniss folgendermassen:

A. Wörtlich nach den LXX citirt sind:

pragmatische Nachweisungen:	*Citate in Reden:*
1, 23.	4, 7 u. 10; 13, 14; 19, 5; 21, 16 u. 42; 22, 44.

B. Nach der LXX citirt mit formellen Abweichungen, d. h. aus dem Gedächtnisse, sind:

pragmatische Nachweisungen:	*Citate in Reden:*
2, 18; 13, 35; 21, 5.	3, 3; 4, 4 u. 6; 15, 4 u 8.

C. Ganz selbständig übersetzt (ohne zwingende Veranlassung) sind:

pragmatische Nachweisungen:	*Citate in Reden:*
2, 6; 12, 18–21.	5, 21 u. 31 u. 33 u. 43; 11, 10; 22, 24 u. 37.

Man sieht also, dass beide Classen von Stellen im Ganzen genommen auf die gleiche Art behandelt sind, und daher kein Beweis gegen eine Ueberarbeitung eines aram. Originales genommen werden kann. Dass aber in einem *aram.* Original nicht hätte erzählt werden können, Jesus habe auf *aramäisch* die Worte Mt. 27, 46 gerufen, das hätte Bleek angesichts der Stelle Dan. 2, 4 nicht behaupten sollen!

Man hat sich auch darauf berufen, dass Mt. 6, 16 in den Worten ἀφανίζουσι und φάνωσι ein Wortspiel enthalten sey. Wortspiele aber mache nicht der Uebersetzer, sondern der Autor. — Wortspiele machen sich aber bei einer Uebersetzung gar häufig ganz von selbst und unabsichtlich (vgl. Sieff. 53) und wenn alle Bücher, worin Wortspiele vorkommen, darum keine Uebersetzung seyn sollten, so dürfte auch die Lutherische Genesis keine Uebersetzung, sondern es müsste die Genesis ursprünglich deutsch von Dr. Luther geschrieben seyn. Denn Gen. 1, 31 lesen wir: „Und „Gott *sahe* an alles, was er gemacht hatte, und *siehe*, es war sehr „gut“ und Mt. 5, 23 f. heisst es vollends: „Wenn du deine Gabe „auf dem *Altar* opferst, und wirst *allda* eingedenk, dass dein Bru- „der etwas wider dich habe, so lass *allda* vor dem *Altar* deine „Gabe“ — auch zwei erst beim Uebersetzen ganz unwillkührlich entstandene Wortspiele; denn im Urtext heisst es הירא und יהכה, ϑυσιαςήριον und ἐκεῖ.

Sollen wir nun erst noch erinnern, dass das Original, woraus der griech. Mt. übersetzt seyn muss, *wenn* er übersetzt ist, *aramäisch* und nicht *hebräisch* war; und weiter, dass in diesem *aram.* Original die a. t. Stellen ohne Zweifel nicht *hebräisch* sondern bereits in *aramäischer* Uebersetzung werden gestanden haben? Dass also jene Abweichungen von der LXX gar nicht von dem Uebersetzer herzurühren brauchen, sondern schon im Original gewesen seyn können, sodass jener immerhin *ganz wörtlich* übersetzt haben kann?

Wir haben diese Untersuchung absichtlich vorausgeschickt, um die Nachrichten der Kirchenväter von einer ursprünglichen aramäischen Abfassung des Mt. mit vorurtheilslosem Auge prüfen zu können. Wir wissen nun: *Aus der Beschaffenheit des griech. Mt. folgt nichts gegen die Möglichkeit einer ursprünglichen aramäischen Abfassung.* (Auch nichts dafür. Denn über die von Eichhorn und Berth. gefundenen Hebraismen und Uebersetzungsfehler vergl. Schubert diss. qua in sermonem etc. Paulus exeg. Conserv. I, 30 ff.)

---

2. Gehen wir nun zu den Datis aus den Kirchenvätern selbst über. Die wichtigste Nachricht finden wir bei *Euseb.* 3, 39. Euseb. citirt eine Stelle aus des Papias λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, wo Papias von seinem Verkehr mit Aposteln und apostolischen Männern erzählt. Dann fährt *Euseb.* so fort: καὶ ἄλλας δὲ τῇ ἰδίᾳ

γραφῇ παραδίδωσιν (Papias) *Ἀριςίωνος* [2]) *τοῦ πρόσθεν δεδηλωμένου τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις, ἐφ' ἃς τοὺς φιλομαθεῖς παραπέμψαντες, ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν, ἣν περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων· καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε.* Folgt nun ein Citat über Entstehung des Evangeliums Marci. *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν οὐ μέν τοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριςοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ Κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕςερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων· ὥςε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.* Dann fährt *Euseb.* fort: *Ταῦτα μὲν οὖν ἱςόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου· περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται.* Hier ist es nun, wie Sieff. 14 f. mit grosser Klarheit dargethan hat, das allein natürliche, auch das folgende noch für eine dem Papias vom *Presbyter Johannes* mitgetheilte Notiz, ja für ein Citat des Papias aus Johannes zu halten [3]). Dasselbe lautet so: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ην δυνατὸς ἕκαςος* [4]). Der Presbyter Johannes, selbst noch ein Jünger

---

2) Nach *Papias* a. a. O. waren Aristion und der Presbyter Johannes Jünger Christi und Lehrer des Papias.

3) Sieffert macht aufmerksam, dass in der Stelle des Presb. Johannes, die von Mk. handelt, von *λογίοις κυριακοῖς* die Rede war, welcher Ausdruck dann erklärt wurde durch *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριςοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*; wenn nun hier in der unmittelbar darauffolgenden Nachricht über Mt. wieder *τὰ λόγια* ohne weitere Erklärung vorkomme, so sey offenbar, dass dies Rückbeziehung auf die *λόγια* des Mk. sey, dass also das Citat über Mt. mit dem über Mk. aus Einer und derselben Schrift, wo beide citirte Stellen beisammen standen, entlehnt sey. Eine ähnliche Rückbeziehung, die dasselbe beweist, findet Sieff. mit Recht in dem über Mt. gesagten *συνετάξατο*. Denn dies ist offenbarer Gegensatz gegen das zuvor von Mk. gesagte *οὐ μέν τοι τάξει ἔγραψεν*. Schon der Presb. Joh. erkannte nämlich, dass Mk., wie auch wir es fanden §. 24, ohne Ordnung und Eintheilung Bild an Bild reihe, während Mt. einer bestimmten Anordnung folgt. Vgl. hierüber weiter §. 137, 3.)

4) In eine Anm. verweisen wir die Widerlegung des bereits oft und gründlich genug widerlegten Einwurfs von Schleiermacher theol. Stud. u. Krit. 1832) Lachmann (Stud. u. Krit. 1835, 3, 577 ff.) und Credner (Einl. §. 88). In der Stelle des Papias oder Presb. Johannes könne gar

Jesu, versichert also: Mt. habe sein Ev. aramäisch geschrieben, und damals habe es ein jeder (dessen Muttersprache das aram. nicht war) übersetzt, so gut er eben konnte [5].

---

nicht von unserem Ev. Mt. die Rede seyn, denn jenes von Pap. erwähnte Ev. habe blos *Reden Jesu* (*λόγια*) enthalten, das unsrige aber enthalte auch *Geschichten*. So habe es, baut man weiter, ein ursprüngliches *ächtes* aram. Ev. Mt., aus blossen *Reden* bestehend, gegeben, aus welchem erst später unser griech. unächter Mt. so entstanden sey, dass jene Redensammlung mit (mythischen) Erzählungen verbunden worden sey. Dagegen bewiess Hug (Gutachten pag. 33 f.) dass *λόγια* im Sprachgebrauch der Kirchenväter die *canon. Schriften* als solche, mögen sie Reden oder Thaten enthalten, bezeichne. Vgl. *Iren.* prooem. *Ῥαδιουργοῦντες τὰ λόγια τοῦ Κυρίου* (es sind die ganzen Evv. gemeint) *ἐξηγηταὶ κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων γινόμενοι.* Und: *τῇ τῶν ἐφαρμοζομένων κυριακῶν λογίων κακοσυνθετῷ σοφίᾳ.* Und I, 8, *καὶ λέξεις, καὶ παραβολὰς, ὅθεν καὶ ποθὲν ἀποσπῶντες ἐφαρμόζειν βούλονται τοῖς μυθοῖς αὐτῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ.* *Clem. Al.* strom. VII, 18, p. 900 f. *Καθαρὰ καὶ δεκτὰ τῷ θεῷ παραδίδωσιν ἡ γραφὴ, ὡς ἂν εἰς πατέρα καὶ εἰς υἱὸν διὰ τῆς πίστεως τῶν δικαιώντων τὰ λόγια τοῦ θεοῦ νύκτωρ καὶ καθ' ἡμέραν μελετόντων.* *Orig.* comm. in Mt. tom. III ad Mt. 5, 19. *Οὐδὲν ἐν τοῖς θειοῖς λογίοις ἐστὶ σκόλιον οὐδὲ στραγγαλιῶδες.* Dass schon im n. T. dieser Sprachgebrauch konstant ist, beweist Harless (Erl. Weihnachtsprogramm 1841, pag. 8) aus den Stellen Röm. 3, 1 f.; Hebr. 5, 12. (Hiemit wäre noch zu vergleichen Act. 7, 38; woraus sich ergiebt; dass die erste Bedeutung von *λόγιον* die von *Orakel*, *Offenbarung*, nicht die von *Rede, Diktum* ist). Harless bemerkt weiter (pag. 6), was auch schon Frommann (über die Echtheit und Integrität des Ev. Joh., gegen Weisse's ev. Gsche, in den Stud. u. Krit. 1840, 4) nachgewiesen hatte, und was längst von Sieffert (vgl. unsre vor. Anm.) bemerkt war, dass das in der Stelle von Mt. gebrauchte *λόγια* sich aus dem unmittelbar in der Stelle über Mk. vorhergehenden gleichen Ausdrucke vollkommen erkläre. In der von Mk. handelnden Stelle aber wird promiscue gesagt: *Μαρκὸς . . . . . ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέν τοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* und: *οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων.* (Gegen die alberne Erklärung des *ἢ λεχθέντα κλ.* von Weisse vgl. Harless p. 7). — Frommann beruft sich weiter auf den Titel von des Papias Schrift: *Κυριακῶν λογίων ἐξήγησις*, welche Schrift gleichwohl nicht bloss Reden sondern auch Geschichten enthalten habe. (Siehe die Fragm. in Routh *reliquiae sacrae*, Oxon. 1814, I, p. 3 — 16). Endlich vgl. Suicer, thes. eccles. v. *λόγιον*, und Photius cod. 228, p. 248. Bekk. (*ἥ τε παλαιὰ διαθήκη καὶ τὰ κυριακὰ λόγια καὶ τὰ ἀποστολικὰ κηρύγματα*). Der Einwurf Lachmann's (sammt seiner Hypothese) ist also ein auf allen Punkten geschlagener.

5) Vgl. darüber §. 131 Anm. 6.

Unabhängig von Papias und dem Presbyter Johannes ist eine zweite Nachricht bei *Eusebius* (5, 10): **Pantänus** habe in Indien bereits „das Ev. Mt." gefunden, welches von Bartholomäus und zwar *in hebräischer Sprache* dorthin gebracht worden sey. *Ὁ Πάνταινος καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται· ἔνθα, λόγος, εὑρεῖν αὐτὸν, προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν, τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριςὸν ἐπεγνωκόσιν· οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποςόλων ἕνα κηρύξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφὴν, ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον.* (Ueber den Werth dieser Nachricht siehe den folgenden §).

Irenäus 3, 1 sagt: *Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καί τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.*

Origenes bei *Euseb.* 6, 25 sagt: *Πρῶτον μὲν* (*εὐαγγέλιον*) *γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην ὕςερον δὲ ἀπόςολον Ἰησοῦ Χριςοῦ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιςεύσασι, γράμμασιν ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον.*

Hieronymus (praef. zu Mt.) sagt: *Matthaeus in Judaea evangelium* **Hebraeo sermone** *edidit ob eorum maxime causam, qui in Jesum crediderant ex Judaeis.* De vir. ill. cap. 3: *Matthaeus primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi* **Hebraicis literis** *verbisque composuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est.*

Endlich **Epiphanius** 29, 9 von den Nazaräern: *ἔχουσι δὲ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἑβραϊςί· παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἑβραϊκοῖς γράμμασιν, ἔτι σώζεται.* (Vgl. **Chrysost.** hom. in Mt. 1.)

Auch die syrische Kirche hatte (nach **Assem.** biblioth. orient. III, 1, pag. 8 vgl. **Credner** I, 73) die von *Ebedjesu* (cat. libr.) ausgesprochene Ansicht: ܡܬܝ ܕܒܪܝܠ ܒܦܠܣܛܝܢܐ ܐܟܬܒܗ ܗܘܐ.

So haben wir eine ganze Reihe von Vätern, die die aram. Abfassung des ersten Ev. *als eine ausgemachte Sache*, ruhig und fest, vortragen.

---

3. Schon die Stelle aus Epiphanius weiset uns auf ein Verhältniss des aram. Mt. zu dem Ev. der Narazäer hin, das wir nun weiter betrachten müssen, und das über die ganze Frage viel Licht gewährt. Es sind noch viele andere Data, welche eine

Verwandtschaft zwischen dem aram. Mt. und etlichen apokryph. Evv. zum Gegenstande haben, und diese Data müssen wir nun berücksichtigen, ehe wir im folgenden §. uns eine eigene Ansicht über die ganze Frage bilden können.

Wir gehen von Hieronymus aus († 420), der die meisten Stellen über unsern Gegenstand enthält, und bei welchem wir auch wirklich eine hauptsächliche Kenntniss hierüber erwarten dürfen, weil er in Palästina gelebt, ja die Untersuchung über den aram. Mt. sich, wie wir sehen werden, zu einem Hauptgeschäft gemacht hat.

Dieser Mann schreibt nun (adv. Pelag. 3, 1) vom „*evangelium* „juxta Hebraeos" so: „*ev. juxta Hebr., quod chaldaico quidem* „*syroque sermone, sed hebraicis literis servatum est*, quo utuntur „usque hodie Nazaraei; *secundum* apostolos *sive ut* pleri- „que *autumant, juxta* Matthaeum, *quot et in Caesariensi habetur* „*bibliotheca.*" Dieser Satz enthält zwei Urtheile:

A. *Das* Hebräerevangelium *ist identisch mit dem* Nazaräerevangelium.

B. *Das* Hebr.ev. *stammt von* Matthäus *her.*

Den Satz A spricht *Hieron.*, der sowohl das Hebräerev. (welches, wie wir unten sehen werden, und wie besonders aus *Euseb.* 3, 25 hervorgeht, eine *allgemeine bekannte* Schrift war) als auch das Nazaräerevangelium durch Autopsie kannte (vgl. die sogleich anzuführende Stelle *Hier.* zu Mt. 12, 13) mit *kategorischer* Bestimmtheit aus. Den Satz B giebt er für die Meinung der *meisten Zeitgenossen.*

Gehen wir nun zu den andern Stellen des *Hieron.* Zu Mt. 12, 13 sagt er: *In evangelio, quo utuntur* Nazaraei et Ebionitae, *quod nuper in graecum sermonem de Hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a* plerisque *Matthaei authenticum* (die Originalschrift des Matthäus). Hier lesen wir nun, Hier. hat vom Naz. ev. so genaue Notiz genommen, dass er es übersetzte. Weiter sehen wir den Satz B, dass das Naz.ev. von den *Meisten* für das aram. Original des Mt. gehalten wurde, auf's neue ausgesprochen, und ebenso setzt die Bezeichnung „*Matthaei authenticum*" voraus, dass jene *plerique* den kanon. griech. Mt. nicht für original hielten. Endlich geht aus der Bezeichnung: *evangelium, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae* ein dritter Satz hervor:

C. *Das* Naz.ev. *ist identisch mit dem* Ebionitenev.

Aber wir können nun sogleich noch eine weitere Folgerung (mit Harless pag. 14) ziehen. Das Naz.ev. kann unmöglich

dem kanon. Mt. *gleich* gewesen seyn; wozu hätte es Hieron. sonst übersetzt [6]). Weiter aber müssen wir nun auch schliessen:

D. *Das Hebr. (Naz.)ev., wiewohl vom kan. gr. Mt. abweichend, war doch so, dass man es für das aram. Original des letzteren halten konnte und hielt.*

Dieser letztre Satz (sowie beiläufig auch wieder der Satz A) wird bestätigt durch *Hier.* de vir. ill. 2 *Evangelium quoque, quod appellatur* secundum Hebraeos *et a me nuper in Graecum Latinumque sermonem translatum est* (also eben das Naz.ev.) quo et Origenes saepe utitur (also von Orig. unbedenklich gebraucht.)

Wir gehen nun zu Epiphanius über, einem Manne, bei dem wir wohl den grössten Argwohn gegen alle von Häretikern gebrauchte Schriften erwarten dürfen. Aber auch er giebt den Nazaräern unbedenklich zu, das Ev., dessen sie sich bedienten, und welches sie *κατὰ Ματθαῖον* nennten, sey der *bei ihnen allein aufbewahrte* aram. Matthäus. (Siehe die Stelle 29, 9 oben *pag.* 769.) Auch er stimmt also dem Satze D bei.

Er stimmt aber auch mit den Sätzen C und A und B überein. D. h. er hält das Ebionitenev. für wesentlich identisch mit dem Naz.ev.; er hält beide für identisch mit dem Hebräervangelium, er hält endlich alle drei für den aram. Mt. Denn 30, 3 sagt er von den Ebioniten: *δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον, καλοῦσι δὲ αὐτὸ καθ' Ἑβραίους, ὡς τὰ ἀληθῆ ἐςιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.* Hier ist er weit entfernt es als Prätension der *Ebioniten* darzustellen, dass ihr Ev. das des Mt. sey; vielmehr giebt er es als sein eigenes Urtheil: auch die Ebioniten *nehmen an* das *Evangelium Matthäi;* das Ev. Mt. ist das einzige unter unseren n. t. Schriften, welche von den Ebioniten nicht verworfen, sondern für kanonisch angenommen wird. Sodann referirt er, dass gerade die Ebioniten selbst es *nicht* „Ev. Mt.“ sondern „Hebr.ev.“ nannten. Auch dies weiss er nicht zu tadeln, noch sieht er darin ein Hinderniss, weshalb jenes Ebion.ev. etwa *nicht* von Mt. stammen könnte; vielmehr erkennt er an: „in der That hat ja auch Mt. hebr. (aram.) geschrieben.“

Ebenso Irenaeus (h. 1, 26) *(Ebionaei) solo autem eo, quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur.* Ebenso Euseb. 3, 27. *Οὗτοι* (die Ebioniten) *δὲ τοῦ μὲν ἀποςόλου πάσας τὰς ἐπιςολὰς ἀρνητέας*

6) Harless: *Cur enim graecum in sermonem reddidisset, si illud cum evangelio canonico, graece exarato, convenire vidisset?*

ἡγοῦντο εἶναι δεῖν, ἀποςάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου. Εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοίπων σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον.

Diese Nachrichten der Väter erhalten nun erst volles Licht, wenn man auf die Citate und Fragmente Rücksicht nimmt, welche wir aus dem Hebr.ev., dem Naz.- und Ebioniten-ev. noch besitzen. Die Väter erklärten alle drei Ev. für Ein und dasselbe, und zwar für identisch mit dem aram. Original des Mt. Gleichwohl muss, wie wir in Satz D sahen, das „Naz.ev.“ bereits von der kanon. griech. Uebersetzung des Mt. *verschieden* gewesen seyn. Betrachten wir nun die Citate und Fragmente genauer, so finden wir:

E. Hebr.ev., Naz.ev. *und* Ebionitenev. *stellen* drei Rezensionen *ein und desselben Ev. dar, und zwar so, dass das* Hebr.ev. *nichts als der (unbedeutend alterirte) aram. Mt. ist, der von den frühern orthod. Vätern noch gebraucht, dann aber völlig vom griech. Mt. verdrängt ward; dass das* Naz.ev. *derselbe Mt. ist, wie er von den Nazaräern ängstlich und allein beibehalten, aber bald auch verdorben wurde; dass endlich das* Ebionitenev. *ein noch mehr depravirtes Naz.ev. ist, worin die bereits todt und durch und durch häretisch gewordene Sekte (vgl. §. 129, e) nach Art der Gnostiker das abgeschmackteste Zeug aufnahm.*

Das Hebräerevangelium war noch zur Zeit des *Eusebius* († 340) bei orthodoxen Theologen *bekannt*, und *nicht ohne Ansehn.* Denn in der bekannten Stelle 3, 25 stellt es der alte Kirchenhistoriker nicht etwa unter die *ἀπόκρυφα* (vgl. *Eus.* 3, 25 mit 3, 31) sondern unter die *ἀντιλεγόμενα*, d. i. unter die Bücher, die seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts in vielen, aber noch nicht in allen Kirchen recipirt waren. Die Worte (Eus. 3, 25) lauten: *ἔτι δὲ ὡς ἔφην ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἥν τινες ὡς ἔφην ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις· ἤδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιςα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριςὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι. Ταῦτα μὲν πάντα* (die ganze Reihe ist folgende: *Jak. Jud.*, 2 und 3 *Joh.*, *Hermas, Apok. Petri, Barnabas, Apok. Johannis, Hebräerev.) τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη.*

Doch wollen wir uns hüten, hieraus *zuviel* zu schliessen. Zuviel würden wir folgern, wollten wir annehmen, dass zu des Eus. Zeit das alte ächte Hebr.ev. sich noch in einer genügenden Zahl von Handschriften *in den Händen der orthodoxen Theologen, unabhängig von den Nazaräern, rein* erhalten habe. Vielmehr führt uns alles darauf hin (vgl. oben *Epiph.* 29, 9), dass in der orthod. Kirche sich eine eigene Sippe von Handschriften des Hebr.ev's nie befunden hat, sondern dass die Nazaräer frühzeitig die einzigen Inhaber

dieser Schrift waren, und die orthod. Theologen ihre Citate stets aus solchen codd. entnehmen, die sie von den Nazaräern entweder gerade überkommen hatten (wie *Hieron.*) oder die doch als Töchter nazaräischer Mskte zu betrachten waren.

Wir sehen nämlich in der Reihe von Citaten aus dem Hebr.ev., die wir bei den einzelnen Vätern nach einander finden, dieselbe *allmähliche Depravation* des Charakters jener Schrift, wie sie aus der Depravation der Ebioniten selber sich erklärt. So begreift man nun auch, wie das Hebr.ev. in den ältesten Zeiten *unbedenklich citirt* werden konnte, dann aber Zweifel dagegen sich erheben mussten, so dass es zu des *Euseb.* Zeit nur von einem *Theile* der Kirche noch für ein Homologumenon angesehen ward.

Citirt wurde es schon von *Hegesipp* [7]), *Ignaz* [8]) und *Papias* [9]). Von den hier citirten Stellen haben wir nur noch eine (bei Papias) und auch von ihr nur eine kurze Inhaltsangabe, worin wir die Luk. cap. 7 erzählte Geschichte von der *Salbung durch die Sünderin* wiederzuerkennen glauben. Der aram. Mt. erhielt also wohl frühzeitige Zusätze aus dem ächt-evangel. Geschichtsstoff, vielleicht aus dem Ev. Luk. selbst [10]).

Citirt wurde es weiter von *Clem. Alex.* Strom. I, pag. 380 (in Grabe spicil. I, pag. 26 und in Fabric. cod. apocr. n. T. I, 361 ff.) heisst es: *Κἀν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ· ὁ θαυμάσας* [11])

---

7) ***Eus.*** 4, 22 *Ἐκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν* (Hegesipp), *ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιϛευκέναι.*

8) ***Hier*** vir. ill. 16. Ignaz habe das ***evangelium, quod nuper a me translatum est***, citirt.

9) ***Eus.*** 3. 39. (Papias) *ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱϛορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.* Hieraus schliesst Hug (II, p. 17 f.) höchst wunderlicherweise auf die grosse Dummheit und Akrisie des Papias, der ein so apocryph. Ev., wie ***das mit dem Hebr.ev. identische***, von Epiphan. citirte Ebionitenev. war, habe citiren können. Hug hat hier über der Identität die Verschiedenheit der verschiedenen Rezensionen jenes Ev., ***die er doch pag.*** 27 ***selbst beweist***, vergessen, oder — vergessen wollen.

10) In späteren Citaten finden wir nämlich auch die Stellen Luk. 3, 1; 22, 15 wieder.

11) Hat ***Clemens*** hier das Wort תָּמַהּ ungenau übersetzt, hiess es im Urtext nicht sowohl: ***bewundern*** als ***obstupefieri, erschrecken*** (über seine Sünden) so hatte die Stelle einen guten Sinn. Wäre das hebr. פלא im Urtext gestanden, so konnte der Sinn seyn: ***Wer verborgen ist, wird***

βασιλεύσει, γέγραπται, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαύσεται [12]). Auch hier haben wir zwar einen *Zusatz*, der sich in unserem Mt. nicht findet, jedoch einen Zusatz von ganz passender Art, der gar wohl aus *ächter* mündlicher Tradition stammen konnte.

Weit mehr war die Depravation schon vorgerückt, als Origenes das Hebr.ev. citirte. Orig. führt (tract. zu *Mt.* 19, 19) eine Stelle aus dem „Hebr.ev." an, folgendermassen: *Scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos (si tamen placet alicui suscipere illud non ad autoritatem sed ad manifestationem propositae quaestionis* [13]*). Dixit, inquit, ad eum alter divitum: Magister, quid bonum faciens vivam? dixit ei: Homo, leges et prophetas fac. Respondit ad eum: Feci. Dixit ei: vade, vende omnia quae possides, et divide pauperibus, et veni sequere me. Coepit autem dives scalpere caput suum et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis, legem feci et prophetas; quoniam scriptum est in lege: Diliges proximum tuum, sicut te ipsum, et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. Et conversus dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se: Simoni fili Joannae, facilius est, camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum.* Es ist dies die Geschichte Mt. 19, 16—23 incl., worin wir jedoch drei Zusätze bemerken. Dass die Trauer des Jünglings malerisch so dargestellt wird, als habe er sich hinter den Ohren gekratzt, kömmt vielleicht auf Rechnung des *Rufin* oder auch wohl des *Origenes* selbst oder einer Uebersetzung des Hebr.ev., deren dieser Vater sich bedient haben wird. Vielleicht stand auch wirklick bereits im Hebr.ev. dies (geschmacklose) Bild, was freilich den Gedanken des ächten Mt. recht anschaulich und treu wiedergab. Der zweite Zusatz ist die Rede Jesu: *Quomodo dicis — ex ea ad eos.* Eine Exposition dessen, was Jesus allerdings *bezweckt*, aber nicht *gesagt hatte*. Der dritte Zusatz ist der Name „Simon Johanna", der statt der *μαθηταί* Mt. 19, 23 eintritt, und wohl nicht bloss aus v. 27 heraufgenommen seyn

---

herrschen vgl. Mt. 20, 26 f. Am wahrscheinlichsten jedoch ist mir, dass Clemens טמא (*immundum esse, contemtui haberi*) mit חמה verwechselt habe. Dann enthielt der Spruch im wesentlichen den Gedanken Mt. 23, 12.

12) Vielleicht war auch das Citat *Strom.* 5, 578 aus dem Hebräerev. entnommen. *Οὐ γὰρ φθονῶν, φησὶ, παρήγγειλεν ὁ κύριος ἔν τινι εὐαγγελίῳ· μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου.* Vgl. Mt. 13, 11.

13) Bereits keine unbefangene Citation mehr. *Orig.* fühlt schon das apokryphische durch.

wird, sondern worin sich allerdings (vgl. *sedenti apud se*) eine nazaräische Bevorzugung des Petrus auszudrücken scheint.

Aehnlicher Natur sind die Depravationen in einer anderen Stelle, die von *Orig.* an zwei Orten citirt wird. *Hom.* 15 *in Jer.* *Εἰ δέ τις παραδέχεται* [14]) *τὸ· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ Θαβὼρ καὶ τὰ ἑξῆς.* *Tom.* 2 *in Joh. p.* 58 *Huet*: *'Εὰν δὲ προςίεταί τις τὸ καθ' 'Εβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ Σωτήρ φησιν· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ μέγα Θαβώρ.* Dieselbe Stelle citirt *Hieron.* lib. 11 comm. in Jes. 40, 11 zum Beweis, dass der heil. Geist zwar bald als weiblich, bald als männlich dargestellt werde, aber an sich keines sey, *„in divinitate enim nullus est sexus.“*

Diese Stelle wird insgemein zum Beweise für die Schlechtigkeit und völlig apokryphische Natur des Hebr.ev.'s angeführt. Wäre dies wirklich so arg, so müsste man sich nur um so mehr wundern, wie *Orig.* und namentlich *Hieron.* sie dennoch citiren konnten. In der That aber ist sie, wenn auch ein Zusatz, doch ein unschuldiger, keineswegs ein häretischer. Schon *Hier.* l. c. macht darauf aufmerksam, dass רוח im Hebr. Femininum sey. Wie leicht mochten sich nun die Nazaräer den heil. Geist (wie wenn er z. B. im deutschen „die heilige Seele“ hiesse) als weibliches Wesen denken! Zu dem vgl. Mt. 1, 18 u. 20! Eine solche Benennung konnte also leicht entstehen. Zu *ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν* vgl. Ez. 8, 3. — Es verhält sich also mit diesem Citat, wie mit dem vorigen. *Die Zusätze verhalten sich zum ächten Stoff ähnlich. wie die Zusätze in den ältesten Targumim zum a. t. Text.* Man fügte Erklärungen und Nebenzüge bei, ohne häretisches beizumischen.

Und in diesem Zustande erscheint uns denn auch das Nazaräerevangelium bei **Hieronymus**. Er citirt (lib. 3 adv. Pelag.) aus dem *„evangelium juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem sermone sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni“* etc. die Stelle Mt. 18, 22 ganz richtig. Ferner citirt er aber eine apokr. Geschichte: *Ecce mater domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: quid peccavi, ut baptizer ab eo. Nisi forte hoc ipsum, quod dixi ignorantia est.* Bereits ein ebionisirender Zug. Ferner citirt *Hieron.* (vir. ill. v. Ignat.) folgende Worte aus der Auferstehungsgeschichte: *Et quando venit ad Petrum et ad eos, qu cum Petro erant, dixit eis; ecce palpate me et videte, quia non sum dae-*

---

14) Auch hier Zweifel an der kanon. Autorität des Hebr.ev.'s.

monium incorporale, et statim tetigerunt eum et crediderunt. Es ist dies die Stelle Luk. 24, 39, nur mit der Veränderung, dass die Jünger hier als „Petrus und die bei Petrus waren" auftreten, mithin wieder Petrus auf gut nazaräisch bevorzugt wird. — Ein viertes Citat bei *Hieron.* (lib. 2 comm. in Mt. 12) enthält die Nachricht, dass der Mann mit der verdorrten Hand ein *caementarius* gewesen sey. Ein wiederum unschuldiger Zusatz. Ausserdem findet sich (zu Ezech. 24, 7) die Nachricht, es werde im Naz.ev. für eine der grössten Sünden erklärt, wenn jemand seinen Bruder betrübe (vgl. Mt. 5, 22). Weiter (zu Eph. 5, 4) findet sich eine Rede Jesu citirt: „Niemals seyd ihr fröhlicher, als wenn ihr euern Bruder in Liebe sehet." (Vielleicht ein Zusatz zu Mt. 18, 22.) Endlich wollen wir noch ein Citat bei *Hieron.* (zu Jes. 4, 12) vergleichen. Es lautet: *Factum est autem, cum ascendisset Dominus de aqua, et fons omnis spiritus sancti descendit et requievit super eum, et dixit illi: fili in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem super te; tu enim es requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.* Es ist die Stelle Mt. 3, 17, in welche wieder — ganz targumistisch — ein an sich sehr richtiges Theologumenon hineingetragen ist.

Dies war also der Zustand des *Hebr.ev.'s* wie es zu des *Hieron.* Zeit als *Nazaräerev.* existirte. Es enthielt Geschichten oder Reden, die im Mt. gar nicht gestanden waren; es enthielt zweitens bei ächten Geschichten mancherlei in die Geschichte selbst hineingetragene Erläuterungen und Theologumena; es enthielt drittens Spuren einer Bevorzugung des Petrus.

Ganz anders nun erscheint uns endlich die Rezension des Hebr.ev.'s, die dem Epiphanius als Ebionitenevangelium vorlag. *Epiphan.* betrachtet dies Ev. bereits als ein verderbtes, ketzerisches [15]). Die Citate, die er uns aufbehalten hat, beweisen unwidersprechlich, wie weit und wie rasch die Depravation bei den *Ebioniten* fortgeschritten war. Dieselbe Stelle von Jesu Taufe, welche wir so eben als letztes Citat des *Hieron* betrachteten, lautet bei *Epiph.* (h. 30) folgendermassen: *τοῦ δὲ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου· καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἐκ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιςερᾶς κατελθούσης εἰς αὐτὸν, καὶ φωνὴ ἐγένετο*

15) Haer. 30. Itaque in evangelio apud ipsos secundum Matthaeum appellato, *non integro autem et pleno, sed corrupto ac mutilato*, habetur etc. -- Um so viel mehr Gewicht hat es, wenn *Epiph.* dennoch (siehe oben 2) dies Ev. für den (nur depravirten) aram. Mt. anerkannte.

ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς· ἐν σοὶ εὐδόκησα ἐγὼ· σημερὸν γεγέννηκά σε· καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα, ὃ ἰδὼν ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτὸν· οὗτός ἐςιν ὁ υἱός μου, ὁ ἀγαπητὸς ἐφ᾽ ὃν εὐδόκησα. Καὶ τότε Ἰωάννης προςπεσὼν αὐτῷ, ἀφῆς, ὅτι οὕτως ἐςὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα. Dass dies eine völlig andere Rezension, als die dem *Hieron.* bekannte, sey, ist sonnenklar [16]). Hier fehlt die dortige Rede über Christum als den Schluss der Propheten; dagegen findet sich hier eine doppelte Stimme vom Himmel u. s. w.

Ferner fehlten nach *Epiph.* h. 30, §. 13 im Ebionitenevangelium die drei ersten capp. unsers kan. Mt., welche nach *Hieron.* im *Nazar.ev.* *nicht* fehlten (denn *Hier.* citirt *in quaest. adv. Mt.* 2, 6 und *vir. ill. v. Matth.* zwei Stellen aus dem Naz.ev. die sich Mt. 2 wiederfinden).

Weitere Citate aus *Epiphan.* h. 30: Ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς, καὶ αὐτὸς ὡς ἔτων τριάκοντα ἐξελέξατο ἡμᾶς. Καὶ ἐλθὼν εἰς Καφαρναοὺμ εἰςῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου, καὶ ἀνοίξας τὸ ςόμα αὐτοῦ εἶπε· παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Σίμονα καὶ Ἀνδρέαν καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμονα τὸν ζηλωτὴν, καὶ Ἰούδαν τὸν Ἰσκαριώτην καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου, καὶ ἠκολούθησάς μοι [17]). Ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι

---

16) Hug sagt (II, p. 26) die Citate des *Epiphan.* müssten uns „gegen den Bericht des Hieron. misstrauisch machen", weil sie mit dessen Citaten nicht übereinstimmten. Misstrauisch müssen sie uns nicht machen; wohl aber uns die Augen öffnen über die *stufenweise* Depravation des Hebr.ev.'s.

17) Weil schon *Hieron.* (lib. 3 adv. Pel. s. oben) sagt, etliche hielten das Naz.ev. für das *ev. secundum apostolos* und weil nun auch hier im epiphanischen Ebionitenev. anfangs *alle Jünger* redend eingeführt zu seyn scheinen (aber eben der Umstand, dass einige Jünger redend auftreten, mochte jene „Etlichen" von denen Hier. spricht, zu jener irrigen Meinung verleitet haben), so meint Hug (pag. 29) das Ebionitenev. sey nicht der *aram. Mt.* gewesen, sondern das *Ev. sec apostolos.* Aber erstlich redet an jener Stelle offenbar *Matthäus* im *Namen* der anderen; *er* ist es ja, zu dem sich nachher Jesus speziell wendet: καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον. Sodann wissen wir gar nichts sicheres von dem wirklichen Daseyn eines besonderen *Ev. sec. apostolos. Hieron.* in jener Stelle und *Orig.* hom. in Luc. sind die einzigen, die es und zwar als *ketzerische* Schrift erwähnen. In späteren Zeiten findet sich nur bei *Ambros.* zum Proöm. des Luk. eine unsichre Notiz (*et aliud quidem* fertur *evangelium, quod duodecim scripsisse dicuntur*) und eine ähnliche bei Theophylakt zum Proöm. des Luk. (Dass. *Justin.* mit den ἀπομν. τ. ἀπ. nicht das Ev.

δεκαδύο ἀποςόλους εἰς μαρτύριον τοῦ 'Ισραήλ. Καὶ ἐγένετο 'Ιωάννης βαπτίζων καὶ ἐξῆλθον πρὸς αὐτὸν Φαρισαῖοι, καὶ ἐβαπτίσθησαν, καὶ πᾶσα 'Ιεροσόλυμα. Κα εἶχεν ὁ 'Ιωάννης ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου, καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὸν ὀσφῦν αὐτοῦ. (Wörtlich wie Mt. 3, 4). *Καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησι, μέλι ἄγριον οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ Μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ* [18]).

---

sec. apost., sondern vielmehr die kanon. Evv. meine, darüber siehe Sieffert p. 2 ff.) — Eine Schrift, die schon zu des Origenes Zeit für ketzerisch galt, kann mit einer anderen, die Origen. selbst noch citirt, unmöglich identisch gewesen seyn. Möglich ist es aber, dass, wie aus dem Ev. Luk. einzelne Stellen sich in das Hebr.ev. einschlichen, dies späterhin auch mit einzelnen Stellen aus häret. Evv. geschehen sey.

18) Man hat diese Stelle als Beweis angeführt, dass das Ebionitenev. (oder auch wohl das Hebr.ev. überhaupt) gar nicht aus einer ursprünglich aram. Quelle herstamme, sondern vielmehr aus griechischen Quellen, worunter auch der griech. kan. Mt., stamme und so erst aram. zusammengeschrieben worden sey. Denn an unserer Stelle seyen (wie schon *Epiph.* selbst meinte: *ἵνα δῆθεν μεταςρέψωσι τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς ψεῦδος, καὶ ἀντὶ ἀκρίδων ποιήσωσιν ἐγκρίδας ἐν μέλιτι*) aus den *ἀκρίδες* des griech. Mt. durch Verwechslung *ἐγκρίδες* geworden. — Hienach müsste man annehmen, der Verfasser des aram. habe unsern kan. Mt benützt, habe hier *ἀκρίδες* für *ἐγκρίδες* gelesen, und nun ככר oder עגה oder etwas dergl. geschrieben, und *Epiph.* habe dies wiederum durch *ἐγκρίς* rückübersetzt. Hier bliebe es nun jedenfalls auffallend, dass *Epiph.* beim Rückübersetzen trotzdem, dass ihm eine Menge andere griech. Wörter, die *Kuchen* heissen (wie *λάγανον, ἐγκρυφία, μάζα, πέμμα, πλακοῦς*) zu Gebote stunden, zufällig gerade wieder auf *ἐγκρίς* verfallen seyn sollte. — Allein die ganze Sache löst sich ohnehin auf, sobald man das nach dem *μέλι ἄγριον* erwähnte *μάννα* nebst der Stelle *Num.* 11, 8 berücksichtigt. An dieser Stelle heisst es vom Manna יהיה טעמו כטעם לשד השמן, nach den LXX: *καὶ ἦν ἡ ἡδονὴ αὐτοῦ ὡσεὶ γεῦμα ἐγκρὶς ἐξ ἐλαίου.* Nun wissen wir auf einmal, wo die *ἐγκρίδες* herkommen. Nicht durch Verwechslung von *ἐγκρίς* mit *ἀκρίς* kamen sie in die Stelle des Ebionitenev.'s, sondern dadurch kamen sie hinein, dass der, welcher einmal zum *μέλι ἄγριον* den Zusatz gemacht hatte, es habe wie Manna geschmeckt, nun auch die weitere Beschreibung des Manna aus *Num.* 11, 8 (aramäisch) aufnahm, und dass nun der *griech. Uebersetzer* (denn *Epiph.* fand schon das Wort *ἐγκρίδες* vor, las also das Eb.ev. in einer griech. Uebersetzung) beim Uebersetzen des Citates gar wohl die Stelle aus *Num.* erkannte, und sie mit dem Worte der LXX. wiedergab. Einen griech. Ursprung — oder griech. Quellen des Ebion.ev.'s (Hebr.ev.) oder gar eine Entstehung desselben aus unserm griech. Mt. darf man also nicht folgern. Ein ähnlicher Umstand soll in der von *Hieron.* ad Mt. 27, 16 erwähnten Stelle des Hebr.ev. liegen, von der Hier. sagt: *Iste (Barrabas) in evangelio, quod scribitur juxta Hebraeos,* filius magistri eorum *in-*

Der Anfang des Ebionitenev.'s war nach *Epiph.* (ibid.) folgender: *'Εγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς 'Ιουδαίας* **(!)** *ἦλθεν 'Ιωάννης βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ 'Ιορδάνῃ ποταμῷ, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους 'Ααρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ 'Ελισάβετ* **(wieder etwas aus Luk. herübergenommen)** *καὶ ἐξέρχονται πρὸς αὐτὸν πάντες.*

Hier bei *Epiphan.* finden wir nun bereits ein eigentliches apokryphisches Gewebe von Zusätzen, unter deren Last und Menge kaum hier und da der alte Matthäus wiederzuerkennen ist. So bestätigt sich also durch Betrachtung der uns übrigen *Citate* das, worauf uns schon die *Nachrichten* der patr. geführt haben. Nämlich während Hug erstlich voraussetzt, das Hebr.ev. müsse zu allen Zeiten schon so ausgesehen haben, wie es zu des *Epiph.* Zeit aussah, und während er nun hieraus folgert (p. 25): „Soweit im Alterthume zurück das Daseyn des jüdischen Buches (!) „weiter erweislich und durch historische Gründe beurkundet ist, „finden wir es immer von unserem Mt. so verschieden, dass die „Identität beider Schriften keine Vermuthungsgründe für sich „hat" — so sahen wir gerade umgekehrt: a) trotz der geringen Zahl von Citaten, die wir besitzen, sehen wir doch ganz deutlich eine Depravation des alten *Hebr.ev.'s,* welches in den ersten zwei Jahrhunderten als kanonisch betrachtet und citirt wurde, dann dadurch, dass es allein bei den Nazaräern und Ebioniten sich erhielt, verderbt wurde und paraphrastische Zusätze [19]) erhielt, zugleich auch in der Achtung der Katholiker sank, und endlich mit dem vollen Verfall der Ebioniten zum schlechten apokr. Machwerk herabsank. — b) Dass, obgleich wir im Ganzen so wenig Citate haben, dass dieselben alle füglich auf 4 Oktavseiten gedruckt werden könnten [20]), darin doch eine verhältnissmässig überaus grosse Menge von Stellen ist, die wir in unserm Mt. wie-

---

terpretatur. **Diese Uebersetzung der Worte בר־רבן (statt בר־אבא) erkläre sich nur, wenn der *griechische* Akkus. *Βαῤῥαβᾶν* zu Grunde lag. (Bleek Beitr. S. 61.) Allein man müsste schlecht mit dem מִשְׁמַע und מִדְרָשׁ der Juden bekannt seyn, um es auffallend zu finden, dass jene verknöcherten Judenchristen aus dem hebr. Worte בר־אבא durch einen einfachen Midrasch oder רָמָן den mystischen Sinn: „Barrabas war der Sohn ihres Meisters (des Teufels)" herauszubringen suchten.**

19) Unter den Zusätzen bemerkten wir mehreres, was sich im Luk. wiederfindet (Luk. 1, 5 ff.; 3, 1; 7, 36 ff.; 22, 15).

20) Vollständig siehe dieselben in De Wette, Einl. II, §. 64. Kirchhofer's Quellensammlung 5. 448 ff.

derfinden: nämlich Mt. cap. 2; cap. 3, 4 u. 17; 5, 22; 6, 11; 12, 10; 18, 22; 19, 16—23; 20, 26; 23, 35; 27, 16 u. 51; 26, 17. — c) So bestätigt sich denn die Aussage der Kirchenväter, dass das Hebr.ev. nichts anderes, als der ursprünglich aram. geschriebene Matthäus war.

§. 131.

Hypothesen über die Entstehung des Mt.

1. So klar und übereinstimmend diese Data auch seyn mögen, so haben gleichwohl Erasmus, Oecolampad, Calvin, Flacius, Beza, Gerhard, Wetstein, die meisten altref. und altluther. Theologen, und unter den Neueren Schubert (dissert.), Theile [1]), Heydenreich [2]), Paulus (im Comm. I, 1, 36), Fritzsche (ebenso), Henneberg (ebenso), Hug [3]), De Wette und Schott (in seiner Einl.) die Hypothese aufgestellt, Mt. habe nichtsdestoweniger *griech.* geschrieben. Diese Hypothese ist zwar nicht durch die Kritik derer widerlegt, welche (wie z. B. Usteri, Dav. Schulz) aus innern Gründen dem Mt. die Apostolizität absprechen, wohl aber durch die gründliche äussere Kritik von Sieffert (Urspr. etc. pag. 1—42). Da die neuesten Vertheidiger der Theile'schen Hypothese durchaus keine neuen Beweise vorgebracht haben, die nicht Sieffert längst wiederlegt hätte, da sie auch Sieffert's Gegengründen keine eigenen Widerlegungen ihrerseits entgegenstellten, so ist unsere Aufgabe fast lediglich die, ein kurzes Resümme der Sieffert'schen Untersuchungen zu geben.

Die Vertheidiger der griechischen Entstehung gehen meist folgendermassen zu Werk. *a) Alle Zeugnisse aller Kirchenväter über einen aram. Mt. lassen sich aus dem Zeugnisse des Papias als aus einer primären und gemeinsamen Quelle ableiten. b) Nun war Papias ein unkritischer Mensch. c) Wie nun später Hieronymus und Epiphanius durch eine gewisse Aehnlichkeit, welche zwischen dem Naz. und Ebioniten- oder Hebräerevang. und dem griech. Mt. vorhanden war, getäuscht wurden, also*

---

1) In Winer's und Engelhardt's n. krit. Journal der theol. Liter. II, pag. 181 ff. und 346 ff.

2) Ebendes. III, 129 ff. und 385 ff.

3) Einl. in's n. T. II, §. 8—12. Theile und Hug haben ihre Hypothese so scharfsinnig und fein ausgearbeitet, dass selbst Harless ihnen beitrat (Weinachtsprogm. pag. 10 ff.) — Die Geschichte der Controverse siehe besonders übersichtlich zusammengestellt in Credner Einl. I, §. 42 ff.

dass sie in jenem noch Rudera von diesem zu erblicken glaubten, so kann *sich auch schon Papias getäuscht haben. Es* kann *also der Anfang der ganzen Kette jener Nachrichten auf einem Irrthum beruhen. d) Sind nun die Beweise* für *den aram. Mt. nicht zwingend, so sind desto zwingender die Beweise* gegen *ihn. Den aram. Mt. hat niemand gesehen. e) Das Hebr. oder Naz. oder Eb. Ev., was man dafür ausgab, war ein ganz elendes Machwerk.*

Hiegegen ist nun folgendes zu erinnern.

Ad a) *Erstlich* stammt die Nachricht Eus. 3, 25 nicht von Papias, sondern von dem Presb. Johannes. (Siehe den vor. §.) — Sodann ist das Zeugniss in Betreff des *Pantänus* jedenfalls von Papias ganz unabhängig. Harless sucht (p. 12) dies Zeugniss zu entkräften. Er sagt: *„Cujus evangelii quae fuerit natura quum „prorsus ignoretur, neque ullo modo ex ipsis Eusebii verbis eluceat, utrum „evangelium istud idem fuerit cum illo, quod a Papia laudatur, an ab eo „diversum, utrum aramaice scriptum, an aramaicum in sermonem versum „a Bartholomaeo vel alio qnodam, summa injuria Pantaenus inter eos nu„meratur, qui Papiae testimonium sua confirmaverit autoritate."* Ich muss indessen gestehen, hiedurch von der Irrigkeit meiner Ansicht nicht überzeugt worden zu seyn. Ob das von Barthol. nach Indien gebrachte Ev. identisch mit dem von Papias citirten war? Darauf, dünkt mich, kömmt wenig oder nichts an. Es soll eine *blosse Sage* geherrscht haben, Pantänus hätte in Indien einen von Barthol. dorthin gebrachten aram. Mt. gefunden; so ist das schon genug. Eine solche Sage konnte gar nicht entstehen, wenn man nicht, irgend etwas vom Daseyn eines aram. Mt. wusste. Zwar glaubt Harless, es könne mit den Worten: *Βαρθολομαῖον αὐτοῖς Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν*, auch gesagt seyn, Bartholomäus habe den griech. Mt. in's hebräische übersetzt, um ihn nach Indien zu bringen. Wie aber konnte er, wie konnte sonst jemand auf einen solchen Einfall kommen? Wird denn ein Deutscher Schiller's Gedichte in's Dänische übertragen, um sie den Russen zu bringen? Entweder musste Barth. die Schrift lassen, wie sie war, um sie mündlich zu verdollmetschen, oder wollte er sie übersetzen, so musste er sie sogleich in's Indische übertragen. Zwar ist es mehr als wahrscheinlich, dass Barth. sich zunächst an die *Juden* in Indien (wahrscheinlich Arabien) wird gewendet haben, und so erklärt es sich, wie er einen aram. Mt., wenn ein solcher vorhanden war, mitnahm; denn das Aram. war den Juden im Orient allenthalben bekannt. Keineswegs aber würde sich hieraus erklären, weshalb Barth. einen griech. Mt., falls ein *solcher* da war, in das nur dem arab. *Juden* verständliche

Aramäische, und nicht lieber statt dessen in das *allen* Arabern, Juden und Nichtjuden, geläufige (und auch den ersteren am meisten geläufige) Arabische übersetzt haben sollte. In jenen Worten liegt allerdings, dass Barth. einen *aram. geschriebenen* Mt. nach Indien gebracht habe. Und so möchte der von Harless verlangte Beweis: *verba illa Βαρθολομαῖον καταλεῖψαι κλ. alio, atque Crednerus opinatur, modo intelligi neque posse neque debere*, allerdings geführt werden können.

Soll nun jene *Sage* — es soll nichts, als *Sage* gewesen seyn — sich etwa aus der Meinung eines einzigen gebildet haben? Weil Papias (richtiger müsste es schon heissen: der Presb. Johannes) sich einbildete, das Ebionitenev. sey von Mt. geschrieben, *also* habe Mt. erst aram. geschrieben — *darum* soll anderswo sich schnell eine Sage von einem in Indien aufgefundenen aram. Mt. gebildet haben?

Doch sehen wir von der Sage des *Pantänus* ganz ab. Gesetzt, die Nachricht vom aram. Mt. stammte wirklich nicht vom Presb. Johannes, sondern von Papias; gesetzt die pantänische Sage hätte nie existirt, gesetzt es hätte wirklich *Irenäus* seine Kunde von *Papias*, und *Origenes* die seine von *Irenäus* erhalten [4]), so müssen wir dann dennoch (vgl. Sieffert p. 26) fragen: wie ist es möglich, dass eine ganze Reihe von Kirchenvätern, und zwar die allerbedeutendsten, ein *Irenäus*, ein *Origenes*, ein *Eusebius*, ein *Hieronymus*, einer vom andern ein Mährchen abschreiben und es sorglos für baare Münze ausgeben! Steht es so mit der kirchlichen Tradition, dann steht *keine* Nachricht über irgend ein bibl. Buch mehr fest! *Irenäus* hat den *Papias* gewiss genauer als wir gekannt, und wusste sicher, wo er ihm trauen durfte, wo nicht. Und er sollte eine Conjektur ohne Prüfung hingenommen und verbreitet haben, ohne dass sonst in der ganzen Christenheit jemand etwas davon wusste? Und *Origenes*, der gelehrte Schriftforscher, der gerade in Palästina seine kritischen Forschungen über das neue Testament machte, der dort alle krit. Documente benützte, der der Gründer jener cäsariensischen Bibliothek war, sollte dieselbe Conjektur ruhig als kategorische Wahrheit abgeschrieben haben, ohne irgend wie und wo sich nur weiter zu erkundigen? Und

---

4) Harless (p. 11) stellt beider Nachrichten in Parallele, um wahrscheinlich zu machen, dass *Orig.* seine Stelle unmittelbar aus der Stelle des *Iren.* geschöpft habe. Es dürfte sich dies indessen schwer beweisen lassen. Beide Stellen sind einander in gar nichts ähnlich, als darin, dass in beiden von den vier kan. Evv. nach einander die Rede ist.

Eusebius, der gewiss die ganze, zu seiner Zeit existirende christl. Literatur, studirt hatte, sollte einer Nachricht, deren Ursprung er selbst kannte und angab, beigepflichtet haben, auch wenn niemand sonst etwas davon wusste und gewusst hatte? Jedenfalls „geht“, wie Sieffert sagt, „aus dieser das ganze Alterthum „durchlaufenden und völlig widerspruchlosen Ueberlieferung her„vor, *dass sich nirgend eine entgegengesetzte Tradition erhalten haben „konnte.*“ Und das ist im Grunde schon genug.

Ad b) Ueber die Geistesschwäche des armen *Papias* haben wir wenig zu sagen. Die bekannte mehr kindliche, als kindische Stelle über das 1000jährige Reich (bei *Iren.* 5, 23) und die Nachricht des *Euseb.*, Papias sey *πάνυ σμικρὸς τὸν νοῦν* gewesen, heben sich gegenseitig auf; denn aus jener Stelle wird uns ganz klar, wie *Eus.* zu diesem Urtheil kam. Mag sich nämlich dasselbe, wie Michaelis (Einl. in's n. T. II, §. 133) meinte, lediglich auf das chiliastische Dogma, dem Papias huldigte [5]), oder mag es sich, überhaupt auf das kindlich spielende Gemüth des Mannes beziehen, soviel steht jedenfalls fest: der Gebrauch des gewöhnlichen Menschenverstandes kann dem guten Vater nicht versagt gewesen seyn. War er nämlich wirklich so schwach am *Verstand*, dass er sich, wie Hug meint, von Ebioniten und anderen Ketzern alles mögliche weiss machen liess, ging ihm alle Urtheilskraft ab, war er geradezu ein Tölpel — wie, fragen wir dann, konnte er Lehrer seyn, wie konnte er Bücher schreiben, wie konnte *Euseb.* so vieles aus diesen Büchern citiren? — Jedoch bemerken wir wiederholt, dass jene wichtige Nachricht nicht von Papias, sondern von einem unmittelbaren Schüler Christi, dem Presbyter Johannes herstammt.

Ad c) Mit den Prämissen fällt nun auch die Conclusio. Was aber *Hieron.* und *Epiph.* betrifft, so begreifen wir gar nicht, wie diese Männer, deren ersterer so genaue Untersuchungen über das Naz.ev. angestellt hat, und deren letzterer gegen alles häretische so misstrauisch war, sich um einer singulären Nachricht willen so hätten täuschen sollen, dass sie um einiger Aehnlichkeit zwischen dem griech. Mt. und dem Naz.ev. willen in letzterem den aram. Mt. wiedererkannt haben sollten! Es geht überhaupt den Gegnern des aram. Mt. schlecht, wenn sie ihre eigene posit. Hypothese aufstellen sollen. Waren jene Aehnlichkeiten nicht *sehr bedeutend,* wie konnten Hier. und Epiph. auf jene Ansicht kommen?

---

5) *Euseb.* ist Bewunderer des *Origenes;* dieser fällt stets und allezeit über alle Chiliasten das Urtheil: es seyen Menschen von geringem Verstande, beschränkte Köpfe.

Eher konnten sie, der Nachricht des Papias, Iren. u. s. w. Glauben schenkend, sagen, es habe *früher* einen aram. Mt. gegeben; jetzt aber sey er verloren, und das Ebion. ev. sey ein anderes Buch. — Also jene Aehnlichkeiten müssen (wie sich auch wirklich aus den Citaten ergiebt) *sehr gross* gewesen seyn. Wohl, aber wie sollen diese in das Ev. der Naz. und Ebioniten gekommen seyn, wenn dies nicht wirklich von Mt. herstammte? — „So „war es vielleicht eine aram. Uebersetzung des ursprünglich grie„chischen Matthäus.“ Dann wird diese Uebersetzung aber nicht von Anfang an verfälscht worden seyn, sondern (wie es die Citate wirklich beweisen) nach und nach. Und so bleibt es nur wunderbar, wie schon der Presb. Johannes sich einbilden konnte, Mt. habe ursprünglich aram. geschrieben, wunderbar, wie diese Ansicht so allgemein angenommen werden konnte, wunderbar, wie Niemand den Ansprüchen der Ebioniten, den ursprünglichen Mt. zu besitzen, mit der Antwort entgegentrat, Mt. habe ursprünglich griechisch geschrieben?

Ad d *und* e). Schon Sieffert p. 30 ff. bemerkt, dass nicht nur dennoch jemand den aram. Mt. gesehen, sondern dass *Papias, Hegesipp, Ignaz, Origenes* u. a. ihn sogar (als „Hebr.ev.“) citirt haben. Welch sonderbare *petitio principii:* „Das Hebr.ev. war mit „dem aram. Mt. nicht identisch; nur das Hebr.ev. war den Vätern „bekannt; der aram. Mt. war ihnen also nicht bekannt.“ Den Obersatz beweist man nun aus der Schlechtigkeit und apokryphischen Natur des Hebr.ev.'s, indem man auf die allmähliche Depravation desselben keine Rücksicht nimmt. — Wie sollten denn Hegesipp, Ignatius und Clemens dazu gekommen seyn, des Hebr. ev. zu citiren, wenn dasselbe schon von Anfang an so schlecht war, als es uns zur Zeit des *Epiph.* erscheint?

So bleibt es also wahr, was Sieffert p. 28 sagt: „Wenn „irgend etwas in der älteren Geschichte der neute„stamentlichen Schriften feststeht, so ist es dies, dass „Mt. aramäisch geschrieben hat.“ Wie natürlich war dies auch! Wir halten zwar den von Hug (II, §. 10) geführten Beweis, dass in der apost. Zeit das Griech. in Palästina weit verbreitet war, für richtig, und die Abhandlung darüber für trefflich; was ist aber damit gewonnen? Nichts als die Gewissheit, dass ein Evst griechisch schreiben *konnte;* wahrlich nicht die, dass er griechisch schreiben *musste.* Diese würden wir erst erhalten, wonn Hug uns bewiesen hätte, dass das Aramäische damals ausgestorben war. Im Gegentheil aber hat er uns nur soviel beweisen können, dass man in den meisten *Städten* neben der Mut-

tersprache auch griechisch verstand. Aus der Stelle Act. 21, 40 ghet allein schon hervor, dass selbst die, welche griechisch verstanden, die aram. Muttersprache lieber hörten. Nun denke man sich den geborenen Israeliten, den Apostel der Beschneidung, der für Israeliten (für solche ist ja selbst unser griech. Mt. offenbar bestimmt §. 21) Jesu Leben schrieb — dieser sollte sich einer seinem Volk aufgedrungenen Sprache bedient und die geheiligte Sprache, deren Jesus selbst sich bedient, verlassen haben?! — Dass nachmals bei Hellenen und in Nachbarländern der Wunsch entstand, dies Ev., das anfangs jeder des Aramäischen nicht völlig kundige sich selbst interpretiren musste, so gut er konnte [6]), auch in griechischer Version zu besitzen, war sehr begreiflich, und so entstand eine frühzeitige Uebersetzung; wiederum ist begreiflich, dass in den folgenden Zeiten die Nazaräer und Ebioniten allein, die an allem alttestamentlichen so steif hielten, den aram. Mt. bewahrten, während er in den übrigen Kreisen allmählich von der griech. Uebersetzung verdrängt ward.

---

2. **Ist es nun gewiss, dass unser griech. Mt. nur die Uebersetzung des aram. Originals ist, so fragt es sich, von wem diese Uebersetzung herrühre.** Man geht gewiss zu weit, wenn man mit Schwarz, Bengel, Guericke, Schott, Olshausen und Thiersch [7]) annimmt, *Mt. selbst* habe nachher sein aram. Ev.

---

6) So auch der Presb. Johannes in Eus. 3, 25, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαςος. Theile (p. 204) findet diesen Zusatz unnöthig; Harless (p. 22) sagt vollends: „*quid hisce voluerit, equidem non percipio.*" Ich kann die Worte aber ebensowenig, als Sieffert (p. 20 ff.) unklar oder unzweideutig finden. Von einer Menge *schriftlicher* Uebersetzungen (Lücke) ist darin offenbar nicht die Rede; sondern der nachherigen Zeit, wo die eine kanon. Uebersetzung (die Joh. Presb. als bekannt voraussetzt) vorhanden war, wird die vorhergehende Zeit eines Bedürfnisses nach einer solchen Uebersetzung gegenübergestellt; eine Zeit, wo jeder (der den Mt. lesen wollte und doch kein Palästinenser war) jene Schrift so gut, als er eben konnte, sich selbst übersetzen musste. Thiersch Vers. einer Herst. S. 222 hat wahrscheinlich zu machen gesucht, dass besonders von Vorlesungen in Gemeindeversammlungen die Rede sey, in denen nicht alle Glieder hebräisch verstunden. Da habe der Vorsteher seiner Vorlesung des aram. Mt. eine Art griechischen Targum beigefügt. (?)

7) Guericke Beiträge zur histor. krit. Einl. in's n. T. 1828 p. 23 ff. Vgl. Olshausen Aechtheit der 4 kanon. Evv. 1823 pag. 18 ff. Bengel im

in's Griech. übersetzt, *Hieron.* würde gewiss nicht gesagt haben (de vir ill. 3): *Matth..... evangelium.... Hebraicis literis verbisque composuit:* quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est, wenn der griech. Mt. von Mt. selbst geschrieben wäre; denn dies würde sich sicherlich in der Tradition als gewisse Kunde erhalten haben.

Noch ferner von der Wahrheit sind aber die, welche unsern griech. Mt erst spät, lange Jahrzehente nach dem aram., sich entstanden denken (Lücke, Usteri, Schulz, Orelli, Schulthess, De Wette, Wilcke u. a.) .Es lag in der Natur der Sache, dass jenes Bedürfniss nach einer griech. Uebersetzung sich frühzeitig heraussstellen musste, und wirklich redet schon der Presb. Johannes (ein unmittelbarer Schüler Jesu) von der Zeit, wo jeder sich mit seiner eignen Interpretationsfertigkeit behelfen musste, als von einer vergangenen (ἡρμήνευσε, vgl. Sieff. 21). [8] Also noch bei Lebzeiten der App. wurde die Uebersetzung gefertigt, ohne Zweifel unter Augen, in Auftrag derselben. So finden wir denn auch, wie von Anfang an unser erstes kan. Ev. ausnahmlos *τὸ κατὰ Ματθαῖον* genannt wird, und dass (Sieff. 38) „dieselben Schriftsteller, welche berichten, „dass der Ap. Mt. eigentlich hebräisch geschrieben habe, doch „das erste Ev. des Kanons ganz so gebrauchen und anführen, „als hätten sie daran die Schrift des Mt. selbst“ [9]).

Gnomon. n. t. Schott in der Isagoge p. 69. — Schwarz soloecismi discipulorum J. C. Coburg 1730. Aehnlich Orelli, zwei Schüler des Mt. hätten, der eine aram., der andere griech. geschrieben (selecta patrum ecclesiae capita pag. 10.) — Thiersch Versuch S. 192 ff. Gegen ihn vgl. Bleek Beitr. S. 169 f.

8) Unbegreiflich ist, wie Bleek Beitr. S. 60 aus dem Citat des Papias folgern kann, dem Papias sey noch kein griech. Ev, welches als authentische Uebersetzung des aram. Mt. galt, bekannt gewesen!

9) *Clem. Alex.* strom. I p. 341: *ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ. Iren.* haer. 3, 11, 8. *Ματθαῖος δὲ τὴν κατ᾽ ἄνθρωπον αὐτοῦ γέννησιν κηρύττει, λέγων· Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Ἀβραάμ, καὶ· τοῦ δὲ Ἰησοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν.* Lib. 3, 16, 2. *Praevidens spiritus sanctus depravatores, et praemuniens contra fraudulentiam eorum* per Matthaeum aït: *Christi autem generatio sic erat.* Tert. de carne 22. Ipse *imprimis* Matthaeus, *fidelissimus evangelii commentator, ut comes domini non aliam ob caussam, quam ut nos originis Christi carnalis compotes faceret, ita exorsus est: Liber geniturae Jesu Christi.* Nun citirten aber *Iren.* und *Tertull.* nur unsern *griech.* Mt.

§. 132.

Das Alter des Matthäus.

1. Die Frage nach der Zeit, wann unser griech. Mt. abgefasst sey, beantwortet sich einestheils schon aus den §. 130 beigebrachten Stellen aus den Kirchenvätern. Zur Zeit des Joh. Presb. [1]) war er schon vorhanden, denn dieser spricht von der Zeit, wo es noch keine schriftliche Version gab, als von einer vergangenen. Doch auch die uralten Citate, welche wir wörtlich aus dem *griech.* Mt. besitzen (denn die Fragmente aus dem Hebr. ev. beweisen natürlich nichts für das Alter des *griech.* Mt.) weisen uns in eine sehr hohe Zeit. (Vgl. Hug Einl. II §. 8, und über die Beweiskraft solcher Citate überhaupt vgl. Gieseler Entsteh. der schriftl. Evv. pag. 147 f.) Zunächst ersehen wir aus den Nachrichten des *Irenäus* und *Tertullian* über die Valentinianer (eine Sekte, die sich bekanntlich von c. 160 an datirt), dass diese unsern griech. Mt. besassen, und sich auf ihn als auf ein auch bei den Christen kanonisches Buch beriefen, um vor den letzteren ihre Philosopheme zu rechtfertigen. Nach *Iren.* 1, 1, 3 leiteten sie aus den in dem Gleichniss Mt. 20, 1 ff. vorkommenden Stunden ihre mystischen Zahlen ab. Aehnlich benützten sie nach *Iren.* 1, 3, 2 das ἰῶτα Mt. 5, 28 (unter wörtlicher Anführung der ganzen Stelle) um eine Aeonenzahl „zehn" herauszubringen. Nach *Iren.* 1, 3, 5 beriefen sie sich auf Mt. 10, 34, nach *Tert.* de carne Chr. 20 auf Mt. 1, 20 [2]).

Diese Citate beweisen wenigstens, dass der griech. Mt. um 200 nicht allein vorhanden, sondern auch schon — und zwar in Aegypten — allgemein im Gebrauche war. Aber wir haben noch ältere Citate. Der Freund und Schüler Valentins, *Ptolomäus,* welcher nach *Orig, in Joh.* (II, p. 60 *Huet*) mit seinem Lehrer noch fast gleichzeitig, also noch vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts lebte, citirt in seinem Brief an Flora (bei *Epiph.* haer. 33) die Stellen Mt. 5, 17 und 39 wörtlich, ebenso die Stelle Mt. 19, 8 (jedoch mit dem Zusatz: *ϑεὸς γάρ φησι συνέζευξε ταύτην τὴν συζυγίαν,* welcher Zusatz sich jedoch gerade durch das *φησι* als

---

1) Wollte man jenes Citat bei Euseb. auch wirklich nicht als von ihm, sondern als von Papias herrührend betrachten, so würde dies doch jedenfalls das Vorhandenseyn unseres Mt. um 150 beweisen.

2) Hug p. 97 erinnert auch an eine dem Valentinus selbst zugeschriebene Schrift *πιςὴ σοφία,* welche im brit. Museum vorhanden ist, und worin die Stellen Mt. 7, 7 f.; 10, 36 und 41; 11, 14 und 28; 13, 9; 24, 4 und 22 und 43; 28, 18 citirt sind.

Zusatz kund giebt)[3]. Andere Citate des Ptolomäus kommen am meisten mit Mt. 15, 5 und 6 und 8 überein (vergl. Hug p. 85).

Aus etwas späterer Zeit scheint die den Werken des *Clem. Al.* angehängte Schrift des sogenannten *Theodotus* herzurühren, worin wir die Stellen Mt. 2, 1 ff.; 5, 8; 10, 28; 12, 31; 17, 2; 18, 10; 25, 1 f. citirt finden. Alle diese Citate sprechen für eine frühe und allgemeine Verbreitung und zweifellose Kanonizität des griech. Mt. in Aegypten.

Just. Mart. citirt Mt. cap. 2; cap. 5, 20; 8, 11 f.; 7, 19. Aber auch schon *Isidorus*, der um die *Mitte* des zweiten Jahrhunderts lebende Sohn des *Basilides*, citirt in den bei *Clem. Al.* (strom. I, II, III, IV) vorhandenen Fragmenten die Stellen Mt. 19, 11 und 12. Und *Tatian*, der ebenfalls im Anfang der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte, hat nicht nur in seinem Diatesseron unsere kanon. 4 Evv. benützt[4]) sondern (bei *Clem.* strom. III, 12) auch die Stelle Mt. 6, 19 wörtlich citirt. Beides setzt voraus, dass auch in Asien und zwar um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der griech. Mt. eine allgemein recipirte, unbezweifelte Schrift war. Auch *Marcion* hat unsern Mt. gekannt. Denn nach *Tert.* Marc. 2, 7 leugnete er, dass Christus die Mt. 5, 45 aufgezeichneten Worte (die sich in keinem anderen Ev. finden) gesprochen habe. Ebenso die Worte Mt. 5, 17 (*Tert.* 4, 7 vergl. ferner 3, 2 und 12 f.).

Mt. war auch in den Ländern bekannt, wo die klassische Bildung die herrschende war. Der Heide *Celsus* (nach 150 vgl. Gieseler Kirchengeschichte I, §. 30, Anm. a) beruft sich auf den allein bei Mt. 27, 34 erzählten Umstand, dass Jesus *Essig und Galle* getrunken habe. Dass er den Mt. kannte, geht ferner her-

---

3) Mitten im Citat sagt *Ptolomäus:* „denn Gott — sagt Christus (nämlich anderswo) — hat diese Syzygie gestiftet.“ Ausserdem wäre das φησι überflüssig.

4) So folgert Hug (p. 49 f.) mit Recht daraus, dass Theodoret I, 20 das Diatessaron ein Ev. nennt, wovon die Genealogieen und andere Stellen *weggeschnitten seyen* (Οὗτος καὶ τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν εὐαγγέλιον, καὶ τὰς γενεαλογίας περικόψας καί τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατα σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσι.) Wäre dem Theod. nicht das Diatess. als eine aus den 4 kan. Evv. gefertigte Harmonie erschienen, so durfte er nicht von einem Weglassen der Genealogieen, er musste vielmehr von einem Anfertigen einer neuen, häretischen Schrift reden. Er fand aber mehr als 200 Exemplare, die in orthodoxen Kirchen gebraucht wurden. — Vergl. auch Daniel: Tatian der Apologet pag. 87 — 111.

vor aus der Stelle (bei *Orig. c. Cels.* II, 32): *ἀπηυθαδῆσθαι τοὺς γενεαλογήσαντας ἀπὸ τοῦ πρώτου φύντος* (Luk.) *καὶ τῶν ἐν Ἰουδαίοις βασιλέων* (Mt.) *τὸν Ἰησοῦν*. Auch behauptet Hug mit vollem Rechte, dass *Celsus* wenigstens *vier* Evv. gekannt haben muss, denn er redet (*Orig.* V, 52) von *etlichen*, die bei der Auferstehung Christi Einen, von *etlichen*, die zwei Engel nennen.

Blicken wir nun zurück. Soviel steht fest, dass um 150 unser griech. Mt. in den verschiedensten Theilen der Kirche recipirt und bereits so bekannt und anerkannt war, dass auch die Häretiker sich auf ihn berufen, mit ihm ihre Systeme in Einklang setzen zu müssen glaubten. Wer nun bedenkt, wie lange Zeit bei der so sehr langsamen Bücherverbreitung in der damaligen Zeit und namentlich bei den meist armen, gedrückten, zerstreuten Christengemeinden erforderlich war, der wird sich leichtlich davon überzeugen, dass eine solche Verbreitung des gr. Mt. um 150 seine Existenz um 100 voraussetzt, und so weist uns auch dies auf jene Zeit hin, welche aus der Stelle des Presb. Johannes hervorgeht.

---

2. Wann der aram. Mt. geschrieben sey? — Hierüber sind die Nachrichten äusserst spärlich, und — *will* man einmal zweifeln — nicht gerade sicher noch auch genau. *Eusebius* 3, 24 sagt uns: *Ματθαῖός τε γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λοῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ, τούτοις ἀφ' ὧν ἐςέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου.* Die hier erzählte *Entstehungsart* hat die grösste innere Wahrscheinlichkeit. Solange die 12 App. in Jerus. versammelt waren, lag eine Nothwendigkeit schriftstellerischer Thätigkeit nicht vor; wie Gieseler [5]) treffend bewissen hat, lag die Benützung des a. T., aus dessen Weissagungen die Messianität Jesu bewiesen ward, den Christen und namentlich den Palestinensern näher, als die Abfassung neuer Schriften; erst dann, als die App. sich genöthiget sahen, den engeren Kreis zu verlassen, konnte — dann *musste* aber auch ein Bedürfniss entstehen nach einem Surrogat ihrer mündlichen Lehre, das weiterhin als sichre Grundlage, als Norm, Leitstern und Kriterium dienen konnte. Und so erzählt *Eusebius*. Das erste Ev. sollte nach ihm in der That nicht eine Biographie, es soll ein *Surrogat der*

---

5) Hist. krit. Versuch über d. Entst. der schriftl. Evv. p. 60 ff.

ganzen Heilsverkündigung [6]) seyn. Und so finden wir es wirklich; unser Mt. ist (§. 21) eine Beweisführung der Messianität Jesu aus dem a. T., nicht eine Biographie.

Wann aber hat Mt. Jerusalem verlassen? — Schon frühzeitig (Apostelgesch. 9, 32) mussten die App., welche in der stephanischen Verfolgung (9, 1) zu Jerusalem geblieben waren [7]), einzeln die neuen Filialgemeinden bereisen. Sowie sich aber das Christenthum je weiter und weiter unter den Juden in umliegenden Ländern verbreitete, wurden jedenfalls grössere Reisen nothwendig. Es mag wohl in Zeiten das ruhige Zusammenleben der App. in der Hauptstadt aufgehört haben; wie schon Act. 15, 13 vgl. mit Gal. 2, 9 etliche der App. von den andern die obere Leitung der Haupt- und Mutter-Gemeinde übernommen haben, so mögen wohl in jener Zeit andere App. die kirchliche Leitung anderer palästinensischer Landstriche übernommen haben; und wie wir ferner schon im Jahre 64 den Tod eines Jakobus hören, von welchem wenn auch nicht alle Nachrichten der Väter, so doch sicherlich diejenige wahr ist, dass er damals eine Art von Bischoff in Jerusalem war, so führt uns dies darauf hin, dass in den Jahren zwischen 50 und 60 die App. wohl noch weitere grössere Reisen gemacht haben werden, weshalb sie in der Hauptstadt einen Nicht-Apostel [8]) definitiv einsetzten. In diese Zeit mochte denn auch des Mt. Abschied von Palästina und die Abfassung seines aram. Evangeliums fallen.

Diese Conjektur bestätigt sich uns durch eine von der vorigen ganz unabhängige Nachricht. *Irenäus* (3, 1) erzählt uns: *Ὁ μὲν Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.* Dass Petrus je in Rom gewesen, ist zwar neuerdings sehr bezweifelt worden [9]); allein v. Baur hat nichts zu beweisen vermocht, als die *Möglichkeit*, dass die Nachricht des Gajus vom Tod

6) So erklärt sich bekanntlich auch die Benennung *εὐαγγέλιον κατά*, welche man fälschlich durch das hebr. ל *gen.* erklären wollte. Vgl. hierüber weiter §. 137 Anm. 9.

7) Ganz irrig ist, die Reise des Mt. und die Abfassung seines Ev. mit *Euseb. Caes.* (chron.) *Euthym. Zigab.*, *Theophylact.* und Neueren schon in die Zeit der stephanischen Verfolgung selbst zu setzen.

8) Hierüber vgl. Wieseler (Stud. und Krit. 1842, Heft 1.)

9) Vgl. besonders v. Baur über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1836, 3, pag. 166 ff.)

und Begräbniss des Pt. in Rom eine sagenhafte seyn könne. Hierin hat er gegen **Olshausen** gewiss Recht. Dass Petrus nie nach Rom gekommen wäre, wird sich dagegen schwer beweisen lassen. Vgl. unten §. 133 pag. 795. Gesetzt aber *Iren.* hätte jene Nachricht von einem Zusammenwirken beider App. in jener Stadt selbst erst aus dem Br. des *Dion.* geschöpft, und wir hätten in jenen *gen. abs.* nur eine Art, wie *Iren.* den Zeitpunkt der Abfassung des Mt. bezeichnen wollte, so weist uns das doch jedenfalls in den Anfang der sechziger Jahre [10]).

Diese ungefähre Bezeichnung ist in jeder Hinsicht passend und wahrscheinlich. In dieser Zeit konnte sich ein Bedürfniss grösserer Reisen der App., mithin ein Bedürfniss schriftlicher Evv. gebildet haben. In dieser Zeit, *vor* Jerusalems Zerstörung, war aber auch wiederum ein Bedürfniss da, eine solche Schrift in aram. Sprache abzufassen; denn die Prärogative des a. t. Bundesvolkes waren damals noch nicht abrogirt. Aus der bald nachher eintretenden Zerstörung Jerusalems und dem Aufhören eines *israelitischen* Mittelpunktes der christl. Kirche erklärt sich nun weiter einerseits das wachsende (wiewohl auch zuvor schon je mehr und mehr vorhandene) Bedürfniss und die baldige Abfassung einer *griech.* Uebersetzung, andrerseits der Umstand, dass das aram. Original nur von denen, die am Israelitischen gesetzlich festhielten, und bald zur Sekte wurden, gebraucht und ausserdem je mehr und mehr von der *griech.* Version verdrängt wurde. (Dass diese Uebersetzung wahrscheinlich *vor* 70 p. C. gefertigt wurde, vgl. oben pag. 785 f.)

3. **Der aram. Mt. ist etliche und zwanzig Jahre nach Christi Tod vom Apostel Mt. geschrieben. Noch vor dem Ende des ersten Jahrhunderts und ohne Zweifel vor dem J. 70, wurde er unter den Augen der App. in's Griech. übersetzt, und es ist ihm volle Axiopistie zuzusprechen.**

Dennoch hat nicht nur **De Wette** [11]), sondern selbst **Sief-**

---

10) Im Herbst 60 kam Paulus zum erstenmale nach Rom. Sein Tod fällt in den Anfang des J. 61. Vgl. die meisterhaften Untersuchungen von **Wieseler** (*Chron. des apost. Zeitalters* S. 551.)

11) **Einl.** §. 98. Er führt als Beweis, dass Mt. nicht apostolisch sey, vor allem an, dass er auf der ev. Tradition ruhe. Wie wenn man die Unächtheit des Nepos durch die Behauptung, er sey von Aemilius Probus geschrieben, beweisen wollte. Eine reine Tautologie! **Credner** I, 96 meint, wenn der Verf. ein Apostel gewesen, so hätte er die Tradition

fert die Axiopistie insofern bezweifelt, als er die Möglichkeit zugab, es möchte dieser snd jener mythische Bestandtheil sich in diese griech. Uebersetzung eingeschlichen haben. (Pag. 54 ff.) Allein er wird Mühe haben uns begreiflich zu machen, wie bei der auch von ihm angenommenen Frühzeitigkeit der Abfassung diese mythischen Elemente eindringen konnten. Denn der Uebersetzer musste doch wissen, was er in seinem aram. Original las. Sollte er allerlei Geschichten, die er irgend wann und wo vielleicht einmal gehört, ohne weiteres in die hochwichtige Version der apostol. Schrift einflicken, ohne sich nur zu erkundigen, ob so etwas wirklich geschehen sey? Sollte keiner der noch lebenden App. oder der vertrautesten Schüler derselben, keiner der noch lebenden Jünger Jesu sich gegen solche Interpolationen ausgesprochen haben? Selbst die von Sieffert 58 ff. angenommene Substitution des Apostelnamens Matthäus anstatt Levi (vgl. darüber oben pag. 409 f und Credner Einl. I, pag. 58) soll unbemerkt und ungeahndet in der Uebersetzung einer von demselben Matthäus herrührenden Schrift hingegangen seyn? Wie stimmt nur zu jenen von Sieffert angenommenen Alterationen seine eigene Behauptung (pag. 38): dass dieselben Schriftsteller, die die aram. Abfassung des Mt. behaupten, doch unsern griech. Mt ganz so gebrauchen und anführen, „als hätten sie darin die Schrift des Mt. selbst“ —?!

Aber es sind auch nur *innere* Gründe, wodurch Sieffert an dem Resultate seiner eigenen, trefflichen Forschung irre wird, Gründe, die wir Theil I, Abth. 2 bereits an den einzelnen Stel-

---

„näher bestimmen und begründen“ und „berichtigen“ sollen; so aber sey er von ihr abhängig. Zum Beweis bringt Cr. Stellen bei, wo Mt. Einen Vorfall doppelt erzähle — Credner's Meinung nach! Vgl. dagegen oben Thl I. Ob Mt. 1, 2; 27, 8 (nach De Wette) „schwankende Sagen“, ob 4, 18 ff. vgl. mit Joh. 1, 35 ff. und 21, 1 vgl. mit Joh. 12, 12 f. „oberflächliche Berichte“ seyen, ob „Jesu Wirksamkeit fälschlich auf Galiläa“ eingeschränkt werde, ob die Ruhe und Kürze der Erzählungen, die ja nur Mittel zum Zweck, nur Argumente in einer Abhandlung, nicht Theile einer Biographie sind, mit Recht als „Mangel einer Anschauung“ bezeichnet werde, haben wir Theil I an den betreffenden Stellen beleuchtet. Ueber die „Widersprüche mit Johannes“ haben wir unten cap. 2 zu reden. Credner meint (I, 96) ein Augenzeuge hätte keine so vagen Zeitbestimmungen wie τότε, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις brauchen dürfen *Muss* denn ein Angenzeuge alles sagen, wass er weiss? Und mehr noch *Muss* ein Augenzeuge noch die Zeit aller Vorfälle eines Lebens wissen? Und ist das 1ste Ev. eine Biographie?

len widerlegt haben. Es bleibt uns also die volleste historische Axiopistie unseres griechischen Matthäus stehen.

4. Ueber die **Integrität** des Ev. ist nicht nöthig etwas hinzuzufügen. Die Zweifel von **Williams**, **Stroth**, **Hess**, **Eichhorn** und **Bertholdt** an cap. 1—2 sind längst als unhaltbar erkannt. Vgl. **Griesbach** comm. crit. in text. gr. n. t. p. 45 ff. v. **Schubert** de infantiae J. C. historiae authentia Greifsw. 1815. J. G. **Müller** über die Aechtheit der zwei ersten Kapp. etc. Trier 1830. **Kuinoel** Prolegg. zum Commentar §. 3. **Credner** Einl. I, §. 37. **Hug** II, §. 74.

§. 133.

Entstehung und Alter des Markus.

1. Die Hauptstelle über die Entstehung des Markus, nämlich die Nachricht des *Presb. Johannes,* ist schon oben §. 130, 2 (p. 767) in extenso mitgetheilt, und ebendaselbst (Anm. 4) ist auch schon **Lachmann's** Ansicht widerlegt, dass λόγια ein Buch bezeichne, worin nur Reden und keine Geschichten enthalten gewesen wären. Vielmehr sagt an jener Stelle der Presbyter Johannes deutlich und klar folgendes:

a) *Markus, welcher hiebei der* ἑρμενευτὴς *des Petrus* war, schrieb ein Evangelium. Diese Person ist uns aus der Apsche hinlänglich bekannt. Seine Mutter wohnte zu Jerusalem, und in ihrem Hause hatten die Gläubigen ihre Versammlungen (Act. 12, 12). Er war also aus einer der ersten christlichen Familien, einer Familie, die von Anbeginn so eng mit den App. befreundet war, dass wir in ihr, wenn irgendwo, genaue Kunde erwarten dürfen. — Johannes Markus wurde nun Begleiter von Paulus und Barnabas (Act. 13) verliess aber später (v. 13) beide. Nachher (Act. 15) als Paulus und Barnabas wieder eine Reise zu machen im Begriff waren, wollte der letztere den Markus nicht mitnehmen; der zweite, ein Vetter des Markus (Col. 4, 10) bestand darauf; dies veranlasste eine Trennung von Paulus und Barnabas. Später treffen wir Markus [1]) bei Paulus während dessen römischer Gefangenschaft (Col. 4, 10. Philem. 24). Markus war damals im Begriff nach Kleinasien zu reisen (Col. 4, 10), und *wurde nun Gefährte des Petrus,* der ihn „seinen Sohn" nennt (1 Petr. 5, 13) [2]). In der späteren

---

1) Ueber die Identität von „Markus" und „Johannes Markus" vgl. **Hug** Einl. II, §. 13.

2) **Credner** versteht unter συνεκλεκτὴ die Frau des Petrus, und folgerichtig

Zeit der Gefangenschaft des Paulus (2 Tim. 4, 11) finden wir den Auftrag, Timotheus sollte den Markus mit nach Rom bringen.

b) Dieser Markus schrieb *Reden und Thaten Christi.* Er schrieb sie aber nicht τάξει, sondern wie er sich ihrer eben erinnerte [3]. Wie Petrus je „nach dem Bedürfniss" (πρὸς τὰς χρείας) je die-

---

unter ὁ υἱός μου einen leibl. Sohn desselben, der also von jenem Vetter des Barnabas (welcher ja nirgend als Sohn des Petr. bezeichnet wird) zu unterscheiden wäre. Allein jene Erklärung von συνεκλ. scheint mir durchaus unmöglich. Wer wird seine Frau mit ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλ. bezeichnen? War sie denn nur in Babylon des Petrus Frau? Petr. hätte ganz einfach schreiben müssen: ἡ συνεκλεκτή μου. So wird συνεκλ. so wird auch υἱός tropisch zu verstehen seyn. Uebrigens macht Credn. selbst aufmerksam, dass es „uralte kirchl. Ueberlieferung" ist, Mk. sey Begleiter des Pt. gewesen, und dass diese Ueberlieferung nicht erst durch eine Deutung von 1 Pt. 5, 13 entstand, sondern „älter ist, als die Berufung auf diese Stelle." — Nach *Euseb.* 2, 15 verstand schon *Papias* unter dem 1 Petr. 5, 13 erwähnten Mk. den Evangelisten.

3) Dies ist der Gegensatz, nämlich der zwischen *irgend einer Ordnung* und *ohne bestimmte Ordnung*, nicht der zwischen *chronologisch* und *unchronologisch.* — Credner meint Einl. I, §. 56, die Nachricht des Papias beziehe sich nicht auf *unseren* Mk., sondern auf eine verlorene, ächtere Schrift; denn unser Mk. sey *„nach einer gewissen Ordnung" geschrieben.* Möchte er uns dieselbe doch aufzeigen! Auch Bleek (Beitr. S. 64) ist der Meinung, unser Mk. habe „den Anschein einer zusammen„hängenden Geschichtserzählung", worin die Thaten und Reden Jesu akoluthistisch erzählt seyen. Ich habe aber §. 25 klar genug gezeigt, dass von einer akoluth. Anordnung bei Mk. keine Rede ist, und er eine solche auch nicht zu geben beabsichtigt hat, und §. 24, dass er ebensowenig eine Realeintheilung zu Grunde gelegt hat. „Zusammenhängend" ist also das Ev. Mk. wirklich *nur in dem Sinn,* wie *jedes* Buch, das nicht *äusserlich* durch leere Blätter und Spatien unterbrochen ist! Von einer *inneren* τάξις dagegen vermag ich bis diesen Augenblick noch nichts zu entdecken. Durch den augenfälligen Mangel einer solchen unterscheidet sich Mk. von den drei übrigen Evv. — Uebrigens gesteht Bleek selbst zu, dass Papias *unsern* Mk. meine, „weil nämlich die kirchl. Schriftsteller der folgenden Zeit von einer andern Schrift des Mk. durchaus nichts wissen, „dagegen Aehnliches, wie in jener Stelle enthalten ist, in bestimmter Be„ziehung auf die Abfassung unseres Ev. aussagen, indem sie es auf die „mündlichen Vorträge des Petr. zurückführen." — Hienach ist die Hypothese von Thiersch (Vers. S. 178 ff.) wonach das ἔγραψεν bei Papias als Plusquamp. zu übersetzen sey, und Papias darin erzählen wolle, wie Mk sich *anfänglich, ehe* er sein Ev. schrieb, aphoristische Aufzeichnungen zu seinem Privatgebrauch und gleichsam als Vorstudien gemacht hätte, ebenso *unnöthig,* als sie (vgl. Bleek Beitr. S. 171) *gekünstelt* ist.

sen oder jenen einzelnen Vorfall aus Jesu Leben erzählt hatte, und wie sich nun Markus dieser Einzelheiten erinnerte, so schrieb er sie nieder, nur sorgend, dass er nichts falsches berichte.

Diese Nachrichten passen auf unser Ev. vollkommen. Vgl. oben §. 24, besonders pag. 98.

2. Aus dem: „*ὡς ἀπεμνημόνευσεν*" [4]) geht schon hervor, was *Iren.* haer. III, 1. (vgl. *Eus.* 5, 8) uns bestätigt, dass nämlich Mk. zu einer Zeit schrieb, als Petrus nicht mehr bei ihm war. *Irenäus* sagt, nachdem er die Zeit der Abfassung des Mt. angegeben (vgl. die Stelle oben pag. 789 f.) *μετὰ δὲ τὴν τούτων (Πέτρου καὶ Παύλου) ἔξοδον (Tod) Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγραφῶς ἡμῖν παραδέδωκε.* Auch hier wieder benimmt die unmittelbar vorhergehende, von Baur bezweifelte Nachricht, dass Petrus zu gleicher Zeit mit Paulus in Rom gewesen (vgl. pag. 790) der folgenden Nachricht, dass Mk. in *Abwesenheit* beider geschrieben habe, in *keinem* Falle etwas an Geltung [5]).

Aber sehen wir nun jene Nachricht genauer an. Dass Petrus in Rom gewesen seyn könne, ist, wie früher bemerkt, schlechterdings *nicht unmöglich.* Dass so viele Kirchenväter diese Nachricht so kategorisch hinstellen, dass sie von „der Zeit, wo Petrus und Paulus in Rom waren" wie von einer aller Welt bekannten reden, ja sich ihrer als eines fixen *Zeitmasses* bedienen, um die Zeit anderer Fakta darnach zu bestimmen, bleibt wichtig genug. Seither hat Wieseler *(Chron. des apost. Zeitalters,* zweiter Excurs) es über allen Zweifel erhoben, dass Petrus um die Zeit des Märtyrtodes des Ap. Paulus, nämlich nach dem Spätsommer 63, nach

---

4) Aehnlich *Clem. Al.* bei *Eus.* 6, 14. *Τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν· τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον ὡς αὖ ἀκολουθήσοντα αὐτῷ πόῤῥωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα. ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ. ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.* Ebenso *Eus.* 2, 15. Vgl. *Tert.* c. Marc. 4, 5. *Licet et Marci quod edidit, Petri affirmetur, cujus interpres Marcus.* Vgl. *Just.* dial. c. Tryph. p. 105 (Rob. Steph.) und Hug p. 67 f. zu der Stelle. Ferner *Epiph.* h. 51. *Hieron.* catal. cap. 8. Spätere siehe bei Credner I, p. 114.

5) Auf offenbarem Irrthum beruht dagegen die Nachricht von der Abfassungszeit des Mk. in *Eus.* chron. ad a. III Claud.

Rom gekommen [6]), und im Juli 64 als Opfer der neron. Verfolgung gestorben ist [7]).

Fand diese Reise des Petrus statt, so bestimmt sich hienach die Zeit der Abfassung des Mk. vollständig. Es wiederholte sich dann zu Rom, was schon zu Jerusalem vorgekommen war. So lange der oder die Apostel dort waren, bedurfte die Gemeinde keiner Schrift; nach ihrem beiderseitigen Märtyrertode aber [8]) musste bald, wie es *Clem.* bei *Eus.* so treffend darstellt, ein Bedürfniss nach einem Surrogat der mündl. apost. Predigt nach einem festen Wort, sich zeigen; die Gemeinde wusste, was sie an den (vielleicht spärlicheren) Erzählungen des Paulus und namentlich an den jedenfalls reichlicheren des Petrus über Jesu

---

6) Was 1 Petr. betrifft, scheint mir *die* Auslegung von 1 Petr. 5, 13 immer die natürlichste, welche in *Βαβυλών* eine symb. Bezeichnung von Rom sieht. Dafür stimmt der (oben Anm. 2 bewiesene) symb. Gebrauch von *συνεκλεκτή* und *υἱός* im gleichen Vers. Wie hätte Petrus in dem eufratischen oder dem ägyptischen Babylon *frühere* und *nähere* Nachrichten über eine den kleinasiat. Christen drohende Verfolgung haben können, als diese selbst? — Petrus war also in Rom zur Zeit, als eben eine Verfolgung bevorstand. Von *dort aus* schrieb er, unmittelbar nach dem Tode des Paulus, an die von letzterem gestifteten Gemeinden.

7) Auf die Zeit der Gefangenschaft des Paulus weisen die patrist. Nachrichten über den dortigen Aufenthalt des Petrus; denn von einem gemeinsamen *θεμελιοῦν* ist die Rede *Iren.* 1, 3, ähnlich bei *Clem.* von einer Predigt des Evangeliums. Vgl. *Dion.* bei *Eus.* II, 25. *Ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε.* *Euseb.* fährt hierauf fort: *Ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες, ἐμαρτύρησεν (ὁ Διονύσιος), κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν*. Es ist nur eine rhetorische Wendung, wenn Dionysius sagt, Petr. und Paulus hätten *zusammen* Corinth und dann *zusammen* Rom gegründet. Gesetzt, Petrus sey in dem oben genannten Zeitpunkt über Corinth nach Rom gereist, und dort wie hier habe sich seine Einigkeit mit Paulus gegenüber dem Streite der Parteien herausgestellt — konnte *Dionysius* nicht an dies Faktum in jener etwas hyperbolischen Form erinnern, um die Leser zu gleicher Einigkeit aufzufordern? War nämlich dann auch *Paulus* der eigentliche Stifter beider Gemeinden, so konnten diese Gemeinden nach 100 Jahren ja gar wohl sich dankbar an die *beiden* App., die bei ihnen gewesen, und ihnen gepredigt hatten, erinnern, und im Vergleich zur Gegenwart erschienen diese dann *beide* als Mitarbeiter in der Zeit der Stiftung der Gemeinde.

8) Die Ansicht von einer Befreiung und zweiten Gefangenschaft des Paulus in Rom hat **Wieseler** auf eine für mich völlig überzeugende Weise widerlegt.

Leben besass; diess durfte nicht vergessen, nicht alterirt und dem Verderbniss preissgegeben werden. Markus wurde um Abfassung einer Schrift gebeten. Er schrieb die einzelnen Berichte des Petrus, wie er sammt den Römern sie angehört hatte, und wie sie diesen lieb geworden waren, einzeln nach einander zusammen. Hier wird uns nun das Anreihen von Bild zu Bild (oben §. 24) recht begreiflich.

3. Diese Ansicht, die bis jetzt insofern noch hypothetisch erscheinen mag, als man den kategorischsten Nachrichten der Kirchenväter leichthin allen Glauben abspricht, wird aber vollends bestätigt durch Eigenthümlichkeiten des Ev.'s selbst, aus welchen hervorgeht, dass es in *Rom* (nicht in Italien, wenigstens nicht im gräcisirenden Unteritalien) abgefasst ist. Nicht allein werden Strafpredigten, die bloss für Juden berechnet waren, hinweggelassen (z. B. 8, 11; 21, 43, vgl. 15, 21 ff.) jüdische Sitten aber allenthalben erläutert (vgl. z. B. Mk. 7, 2 f.; 15, 42) sondern die Erläuterung geschieht nicht selten so, wie es nur für Römer (nicht für Griechen) berechnet seyn konnte. Der Werth des *λέπτον*, einer jüdischen Münze, wird nicht nach griechischen Drachmen, sondern nach dem römischen Quadranten berechnet (Mk. 12, 42), ja der Centurio wird nicht *ἑκατόνταρχος* genannt, was jeder Grieche verstanden haben würde, sondern mit dem den *Lateinischredenden* geläufigeren Ausdrucke *κεντυρίων*. (Cf. 15, 39).

Wann können wir uns in Rom ein lebhafteres Bedürfniss nach einem Ev. denken als nach des Paulus und Petrus Tode? Combiniren wir damit die *einstimmige* Nachricht aller Väter, dass Mk. unter dem Einfluss von Petrus sein Ev. geschrieben habe (resp. sich an dessen Erzählungen erinnernd) so gewinnt unsere oben dargelegte Ansicht von der Entstehung des 2ten Evangelium's die höchste Wahrscheinlichkeit.

4. Es ergiebt sich ferner daraus, dass Mk. unter den obengenannten Umständen schrieb, die Unwahrscheinlichkeit, dass er den Mt. oder gar Mt. ihn benützt hätte.

5. Wir haben nur noch die ältesten Citate als weitere, secundäre Beweise für Alter und Aechtheit des Mk. kurz zu berücksichtigen.

Dass schon *Celsus* den Mk. gekannt hat, geht hervor aus der im vorigen §. angeführten Stelle, wo er von *etlichen* Evv. spricht, die zwei, *etlichen*, die einen Engel bei der Auferstehung erwähnten. Dass *Tatian* alle 4 Evv. kannte, siehe ebenfalls § 132. *Theodotus* citirt Mk. 1, 13. Auch *Valentinus* scheint ein vollständiges „*εὐαγγέλιον*“ (welches die 4 Evv. enthielt) besessen zu haben; so sagt

wenigstens *Tertullian* [9]). Insbesondere beriefen sich (nach *Iren.* 1, 3, 3) die Valentinianer auf einzelne Umstände in der Geschichte vom blutflüssigen Weibe, welche nur bei Mk. erzählt sind.

Ptolemäus (an Flora) citirt Mk. 9, 5. *Justin* kannte bekanntlich die 4 Evangelien, und citirt *lib. de resurr.* cap. 2 die Stelle Mk. 12, 25, und cap. 8 die Stelle Mk. 2, 17.

§. 134.

Integrität des Markus.

Der Schluss des Ev.'s cap. 16, 9 – 20 ist oft und keineswegs ohne Grund für das Werk einer anderen Hand, als das übrige Ev. angesehen worden. (Griesbach, comm. crit. II, 197. Schott Isag. §. 30. Fritzsche evang. Marci. Credner Beitr. I, p. 357 ff.) Die Data, welche hier in Betracht kommen, sind folgende:

a) Die Spracheigenthümlichkeiten des Mk. finden sich nicht in dem Abschnitte, dagegen viele Ausdrücke, welche Mk. nie, oder wofür er stets andere braucht. (Vgl. Credner Einl. I, 106 f.)

b) Es finden sich Ausdrücke, welche anderen Evv. entlehnt sind (Fritzsche ev. Marci pag. 715 ff.) ja geradezu (v. 9) eine Bezeichnung der Magdalena, die in Mk. (vgl. 15, 40; 16, 1) sonst nicht, wohl aber in Luk. (8, 2) vorkömmt.

c) Noch wichtiger ist die ganze Art der Erzählung in dem fraglichen Abschnitt. Plötzlich hört alle Schilderung, alles Detail, alles den Mk. so durchaus charakterisirende Malen auf, und es folgt eine Reihe trockener kurzer Inhaltsangaben aus einzelnen Berichten, welche sich ausführlicher in anderen Evv. finden. Es ist der vollständigste Excerptenstil, den wir hier antreffen.

d) Dazu kommen wichtige äussere Zeugnisse. Schon *Euseb.* (in einem Fragm. bei Mai script. vet. nov. coll I, p. 61, siehe bei Credner Einl. I, 106) erzählt: *τὰ γοῦν ἀκριβῆ τῶν ἀντιγραφῶν τὸ τέλος περιγράφει τῆς κατὰ τὸν Μάρκον ἱϛορίας ἐν τοῖς λόγοις τοῦ ὀφθέντος νεανίσκου ταῖς γυναιξὶ καὶ εἰρηκότος αὐτοῖς·* (folgen die Worte bis *ἐφοβοῦντο γάρ.*) *ἐν τούτῳ γὰρ σχεδὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου περιγέγραπται*

9) De praescr. haer. c. 38. *Valentinus* integro instrumento *uti videtur.* Von Marcion sagt Tert: *ad materiam scripturas excogitavit,* dagegen von Valentinus: *materiam ad scripturas excogitavit.* Auch *Iren.* 3, 11 versichert von der ganzen Sekte der Valentinianer: *scripturas confitentur*, vgl. 3, 6; *ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποϛολικῶν πειρῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι.*

τὸ τέλος· τὰ δὲ ἑξῆς σπανίως ἔν τισιν ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν φερόμενα πέριττα ἂν εἴη. Fast mit denselben Worten erzählen dies *Greg. Nyss.*, *Euth. Zig.* und spätere nach.

e) Andrerseits aber muss man auch gelten lassen, dass das Ev. mit v. 8 schlechterdings nicht konnte geschlossen haben.

Auf diese Data nun lassen sich folgende drei **Hypothesen** gründen.

1) *Der fragl. Abschn. sey durchaus unächt und werthlos, und später interpolirt.* Hiegegen spricht vor allem der Mangel eines Schlusses bei v. 8. Mit *ἐφοβοῦντο γὰρ* kann das Ev. unmöglich geschlossen haben (vgl. **Hug** II, pag. 289 f.); irgend einen Schluss muss es doch gehabt haben; ja wenn auch wirklich, wie z. B. **Hug** meint, Mk. durch irgend ein Ereigniss an Vollendung des Werkes behindert wurde, so werden ihm doch sicherlich soviel Minuten Zeit geblieben seyn, dass er noch *etliche Worte* zum Schluss hinzusetzen konnte [1]). Es ist also von vorneherein immer noch wahrscheinlicher, dass entweder Mk. selbst in Eile noch cap. 16, 9 – 20 als ein kurzes Resümme dessen, was er genauer zu beschreiben vorgehabt, beigab, oder dass sogleich und noch vor Herausgabe des Ev.'s ein Anderer dies that, als dass es erst später geschehen wäre.

Man darf hiegegen weder das Fehlen des Schlusses in vielen codd. noch die Anklänge an andere Evv. anführen. Was das erstere betrifft, so hat **Hug** (II, §. 75) mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Gelehrsamkeit darauf aufmerksam gemacht, dass jene Nachricht des *Euseb.* bei genauerer Betrachtung der Msskte bedeutend eingeschränkt werden müsse. Ist doch schon der Ausdruck bei *Eus.* selbst schwankend. Erst sagt er, *fast alle* codd. liessen den Abschnitt aus; darauf heisst es, der Abschnitt stünde *in einigen jedoch nicht in allen Handschriften*, als ob er eben doch nur in wenigen gefehlt hätte. — Weiter ersehen wir, dass schon *Iren.* (haer. 3, 10. 6) den Abschnitt las; *Greg. v. Nyssa* (dial. adv. Pelag. cap. 15) nennt eine Variante in Mk. 16, 14, welche *in*

---

1) Am Rande der philox. Uebersetzung und in cod. L. und 274 (bei *Scholz*) findet sich folgender Schluss: *πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν· μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλε δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας.* Dass wir in diesen Worten nicht etwa den ursprünglichen, wahren Schluss, sondern vielmehr einen sehr jungen Versuch eines Schlusses besitzen, der selbst nichts, als ein *offenbarer Auszug* aus Mk. 16, 9 ff. ist, geht schon aus dem dogmatisirenden Ausdruck *τὸ ἱερὸν κλ.* hervor.

quibusdam exemplaribus et maxime graecis codicibus gestanden sey, welche codd. also ebenfalls den Abschnitt lasen. Auch sämmtliche *palästin.* Handschriften lasen ihn nach *Victor v. Ant.* (vgl. Hug l. c. Matthäi nov. test. II zu Mk. 16, 9. Birch z. d. St.). Er findet sich ferner in der byzantin. Familie (von Hug „lucianisch" genannt) und in den äg. Handschriften G L, ferner in D, in der Peschito, der Itala, bei Hippolyt, Augustin, Leo dem Gr.; auch die Valentinianer haben ihn gelesen. Der einzig wichtige cod., der ihn auslässt, ist der Vaticanische.

Was erklärt sich nun leichter: wie ein späteres Interpolat so allgemeine Aufnahme finden konnte? oder wie ein Abschnitt wie der unsrige ausgelassen werden konnte? Gewiss letzteres. Mag man die Auslassung aus dem schon von *Hieron.* ad Hedib. qu. 3 erwähnten Streben, die Zeitangaben des Mt. und Mk. in Einklang zu setzen, erklären, oder mag schon frühzeitig die sprachliche Differenz aufgefallen seyn, oder, was das wahrscheinlichste, wurde an dem plötzlich veränderten Stil irre, und hielt einen Abschnitt, welcher gar nichts Neues, was man nicht schon in anderen Evv gehabt hätte, erzählte, für zu unbedeutend, um abgeschrieben zu werden — genug die Möglichkeit einer Auslassung erklärt sich hinreichend. Vielleicht dass ein oder der andere Abschreiber Bedenklichkeiten bekam, und ein kritisches Zeichen machte; ein anderer liess dann sogleich den Abschnitt hinweg.

Wir sind also jedenfalls zu zwei anderen Hypothesen berechtigt.

2) *Mk. ward unterbrochen (wahrscheinlich durch dieselbe Verfolgung, als deren Opfer Pt. gefallen war); er liess die Schrift unvollendet; ein Anderer fügte (bald oder sogleich nachher) den Schluss bei;* sey es, andre Evv. benützend (dann geschah es einige Jahre nach der Abfassung) sey es ein kurzes Resümme der *petrinischen Erzählungen* gebend [2]).

3) *Mk., an der ausführlichen Vollendung verhindert, fügte* selbst *den kurzen, gedrängten Schluss bei.*

Gegen diese letzte Ansicht scheinen vor allem die sprach-

2) Letzteres ist wahrscheinlicher, und es erklären sich *auch so* die Anklänge an die anderen Evv. Lag doch *allen* Evv. (wie weiter unten noch genau erwiesen werden soll) ein *gemeinsamer Typus der Erzählungsweise einzelner Geschichten* zu Grunde! Hieraus erklärt sich auch die Bezeichnung der Magdalena. Diese Person und ihr Schicksal war ja doch nicht bloss dem Luk., sondern musste auch dem Petr. bekannt seyn. Ein besonderer Grund, ihr früheres Schicksal zu nennen, lag aber *hier*, wo erzählt wurde, dass *gerade ihr* der Herr zuerst erschien, allerdings vor

lichen Differenzen mit dem sonstigen Stil des Mk. zu sprechen, ferner die Anklänge an andere Evv.; endlich könnte man fragen, warum Mk. nicht lieber ohne weiteres mittels irgend einer Formel geschlossen, warum er noch in aller Eile eine kurze Inhaltsangabe mehrerer Geschichten beigefügt habe.

Die letzte dieser Fragen erledigt sich am leichtesten. Er *wollte* eben noch das wichtigste aus der Auferstehungsgeschichte notiren. Er *konnte* dies auch in einer solchen excerptenmässigen Weise um so eher thun, als das ganze Ev. bloss Erinnerung an das, was die röm. Gemeinde von Petr. genau gehört hatte, seyn sollte. Solange er Zeit hatte, führte er dies mit den Worten des Petr. aus; als ihn irgend etwas an Vollendung des Werkes hinderte, gab er wenigstens soviel, als nöthig war, damit die Leser sich des Apostels Erzählungen wieder vergegenwärtigen konnten, und damit das Ganze doch einen Schluss bekam.

Was uns aber eigentlich veranlasst, der dritten Hypothese (so auch Paulus, Kuinoel, Eichhorn, Storr, Mill, Matthäi, Feilmoser, Saunier, Mai, Scholz) den Vorzug vor der zweiten zu geben, sind folgende zwei Gründe. Erstlich bleibt es (wie schon oben bemerkt) immerhin schwer begreiflich, dass der Evst so gar keine Zeit mehr sollte gefunden haben, auch nur in wenigen Worten sein Werk abzuschliessen. Sodann aber findet sich (wie wir schon oben pag 580 f. gezeigt haben) zwischen v. 8 und 9 gar kein Abschnitt, wo man trennen dürfte, und wenn etliche Abschreiber dennoch nach v. 8 abbrachen, so ist dies nur ein neuer Beweis, dass sie es aus Missverständniss der ganzen Stelle thaten. Wie wir sahen ist vielmehr das *ἀναστὰς δὲ — — ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ* und das *ἐκείνη* ein deutlicher Gegensatz gegen *καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον κλ.*

Also ohne Naht, ohne Absatz, geht der Autor plötzlich von der genauen Schilderung zur kurzen, excerptartigen Aufzählung über. Die von den übrigen Weibern erzählte Engelerscheinung hat er noch genau beschrieben; nun drängt ihn die Zeit, da meldet er nur noch kurz: „diese sagten nichts; die erste aber, die den Herrn selbst sah, war Magdalena; *sie* erzählte alles“; und in diesem Lapidarstil fährt er nun weiter in immer gedrängterer Eile bis zum Schlusse fort.

Aber die stilistische Differenz? — Man bedenke doch nur, dass *jedermann ohne Ausnahme* anders schreibt, wenn er sich Zeit nimmt und sich in Schilderungen ergeht, und anders, wenn er eilt und drängt. In dem ersteren Falle wird die Sprache edler, blühender, rhetorischer, es werden die Ausdrücke gewählter, die

Construktionen präciser, die Uebergänge fliessender seyn; im letzteren Falle wird er sich gehen lassen, welcher Ausdruck sich ihm am nächsten darbietet, den ergreift er ohne lange Wahl; das gewöhnliche, populaire zieht er dem gewählten, edlen vor; die Uebergänge werden schroff, der Periodenbau ärmlich. Es möge ein jeder Leser nur etwa eine von ihm sorgfältig ausgearbeitete Reisebeschreibung mit einem auf der Reise selbst flüchtig hingeworfenen Tagebuch vergleichen. So ist es nun bei Mk. In dem fraglichen Abschnitte fällt uns vor allem eine unschöne Häufung der Pronomina, namentlich des Pron. *ἐκεῖνος* in die Augen. Ebenso aus Streben nach Kürze hervorgegangen sind die Wendungen *ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλε* v. 10, *πορευομένοις εἰς ἀγρὸν* v. 12, wofür Mk. sonst gesagt haben würde: *ἡ δὲ ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ ἀπαγγέλλει αὐτοῖς* u. dgl. Eine ähnliche Kürze finden wir in dem *ὅτι ζῇ καὶ ἐθεάθη ὑπ' αὐτῆς* v. 11 und *τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγηγερμένον* v. 14. Auch das unbestimmte *ἠπίςησαν* v. 11, das kurze *φανεροῦσθαι*, die ganz excerptenartige Bezeichnung *δυσὶν ἐξ αὐτῶν*, das *ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ*, die überaus kurzen und eiligen Ausdrücke v. 17 f. gehören hieher, und erklären sich sämmtlich aus dem Streben nach äusserster Kürze. Wenn ferner Mk. statt des sonst von ihm gebrauchten *εἰς ὅλον τὸν κόσμον* (8, 36; 14, 9) hier sagt *εἰς κόσμον ἅπαντα*, so ist dies ganz, wie wenn ein Deutscher, in Eile sich gehen lassend, statt *in die ganze Welt* sagen würde *in alle Welt;* jenes ist bestimmter und schöner, dies légerer. So ist auch *πρώτη σαββάτου* oder *σαββάτων* eine kurze, populaire Bezeichnungsweise.

Hiemit sind aber alle sprachlichen Argumente, welche man gegen die Aechtheit des Abschnittes beizubringen vermag, erschöpft, und die letztere hinlänglich vertheidigt, wiewohl im Ganzen die Frage ohne besonderes Gewicht ist.

§. 135.

Entstehung des Lukas.

1. „Nachdem nun bereits Viele es versucht haben, eine Auf„zeichnung von den unter uns vorgefallenen [1]) Geschichten zu

---

1) Andere, wie De Wette nehmen *πληροφορεῖσθαι* im Sinne von *überzeugt seyn* (Röm. 4, 21; 14, 5), welches in dieser Bedeutung jedoch nur Personen, nie Sachen, zum Objekte hat und haben kann. Heisst *πληροφοροῦμαι ich bin überzeugt*, so könnte *τὸ πρᾶγμα πληροφορεῖται* nur heissen: *die Sache ist überzeugt*, nicht: *man ist von ihr überzeugt.*

„verfertigen, wie uns die, welche von Anfang an Augenzeugen „und Diener des Wortes [2]) gewesen, (dieselben) erzählt haben, „so schien auch mir, der ich alles von Anbeginn genau erforscht „habe [3]), passend, dir, geehrter Theophilus, in Zusammenhang „(es) zu schreiben, damit du von der Lehre, worin du unterrich- „tet bist, die volle Gewissheit erkennest“ [4]). So fängt Luk. selbst sein Ev. an, und giebt uns hiemit einen reichen Fond von Notizen über dessen Entstehung, vorausgesetzt, dass wir die *gegebenen* Notizen treulich und aufrichtig auffinden, und nicht eigene Ansichten hineintragen. Die Hauptfragen aber, welche uns bei der Erklärung des Proömiums beschäftigen, sind folgende.

a) Beginnt der Nachsatz mit καθώς oder mit ἔδοξε?

b) Werden die πολλοί getadelt? und in welchem Verhältniss steht die Arbeit des Luk. zu der der πολλοί?

c) Sind unter den πολλοῖς Mt. und Mk zu verstehen?

Ad a) Bei einfacher, unbefangener Betrachtung der Periode entscheidet sogleich das erste Gefühl dafür, den Nachsatz mit ἔδοξε zu beginnen. Dies rechtfertigt sich auch bei näherer Betrachtung. An sich wäre ein Vorausstellen des καθώς κλ. vor das

---

Zu der gramm. Härte kömmt noch das Unpassende des Sinnes. Sollen πράγματα die einzelnen histor. Vorfälle seyn, so bedurfte es bei solchen Vorfällen, von deren Geschehenseyn man bereits überzeugt war, die man mithin bereits sicher und genau kannte, weder einer Aufzeichnung, noch vollends eines oftmaligen Versuches derselben. Es war dann die ἀσφάλεια, welche das Resultat aller Aufzeichnung seyn sollte, schon von Anfang da. Oder soll τὰ πράγματα das Ganze der christlichen Lehre bezeichnen? Das ist sprachlich unmöglich. Noch härter wäre es, das ἐν ἡμῖν, *unter uns*, in einem die Leser ausschliessenden Sinn allein auf Luk. und etwaige Collegen desselben zu beziehen. — Gegen die andere Erklärung lässt sich nichts einwenden. Luk. will die Dinge beschreiben, die nunmehr „unter uns“ nämlich ganz allgemein im Kreise der Christenheit sich zugetragen haben: die Stiftung der Erlösung und ihre Ausbreitung.

2) Ὁ λόγος kann zwar nicht den johann. λόγος bezeichnen, ebensowenig aber kann es, wie De Wette meint, soviel wie οἱ λόγοι, τὰ πράγματα, seyn. Es ist *das Wort* als Ganzes des Evangeliums, und der Genitiv gehört nur zu ὑπηρέται, nicht zu αὐτόπται.

3) Die Peschito übersetzt: der ich Alle (Augenzeugen und Diener) von Anfang an „fleissig begleitet habe.“ Παρακολουθεῖν kann zwar diese Bedeutung haben; aber sowohl das πᾶσιν als das ἀκριβῶς will nicht recht passen.

4) Meine hier im J. 1842 gegebene Erklärung hat seitdem Thiersch (Vers. S. 162 ff.) im J. 1845 als die seine wiederholt.

Hauptverbum ἔδοξε höchst unnatürlich; hier, wo *κἀμοί* eine logische Antithese gegen *πολλοὶ* enthält, wäre eine solche verzwickte Umstellung vollends unmöglich gewesen. Luk. hätte nothwendig schreiben müssen ἔδοξε κἀμοὶ, παρηκολουθηκότι κλ. καθὼς κλ. καθεξῆς σοι γράψαι. Es wäre auch niemand auf den Einfall gekommen, den Nachsatz bei *καθὼς* zu beginnen, hätten nicht Hug u. a. in dem *καθὼς κλ.* ein *Lob* der *πολλοί* zu finden geglaubt, eine Folgerung, welcher Andere entgehen wollten, weil sie in v. 3 f. die *πολλοί* entschieden getadelt glaubten. Wir werden aber sehen, dass die *πολλοί* weder in den Worten *καθὼς κλ.* gelobt, noch im folgenden im eigentlichen Sinne getadelt werden.

Ad b) Aus dem ἐπεχείρησαν geht zunächst doch soviel mit Bestimmtheit hervor, dass die Diegesen der *πολλοί* sich zum Ev. Luk. verhalten, wie noch ungenügende Versuche zu einem Werk, welches (wenigstens nach des Luk. eigener Meinung) genügend und vollständig war [5]). Ein Tadel liegt also, wenn man so will, allerdings in diesem Ausdruck; es ist aber die Frage, ob Luk. die *Personen* tadeln wolle, dass sie weniger leisteten, als sie gekonnt hätten, oder ob er nur das *Resultat ihrer Bemühungen* für unvollständig erklärt, so jedoch, dass sie ihrerseits leisteten, soviel sie konnten, und nur durch ihre Stellung selbst an besserem verhindert waren.

Von ersterem findet sich keine Spur, vom anderen eine sehr deutliche. Sehen wir nämlich die Worte *καθὼς παρέδοσαν κλ.* genauer an, so werden wir uns leicht überzeugen, dass dies weder ein *positives Lob* der *πολλοί* und ihrer Diegesen seyn kann (sie schrieben genau so, wie es die Augenzeugen überliefert hatten, Hug, Wieseler) — denn wozu brauchte dann Luk. eine neue Arbeit zu versprechen, durch welche Theophilus erst die *ἀσφάλεια* erhalten sollte? und was soll das *ἐπεχείρησαν*? heisst es: „sie versuchten genau so u. s. w. zu schreiben, brachten es aber nicht zu Stande"? dann fällt ja das Lob hinweg; aber *καθὼς* heisst überhaupt nicht: *genau so, wie* — noch auch dass (Olshausen) das *καθὼς* auf *πεπληρ.* bezogen werden kann — denn was soll es

---

5) Wieseler in der Rez. der ersten Aufl. dieser Schrift (Thol. lit. Anz. 1844, Nr. 34 ff.) macht (p. 283 f.) den Einwurf, dass ἐπεχείρησαν nicht nothwendig einen Tadel ausdrücke, sondern auch blosse „Hand anlegen" heisse. Allein dass Luk. nicht *direkt* tadeln wollte, habe ja auch ich zugegeben. Wenn aber nun Luk. (so zart als möglich) insinuirt, *er* habe *alles von Anbeginn genau* erforscht, liegt darin nicht ein leiser, *indirekter* Tadel? erhält nicht dadurch das ἐπεχείρησαν doch einen prägnanteren Sinn?

heissen: „die Dinge haben sich gerade so zugetragen, wie die „Augenzeugen sie überliefert haben"? umgekehrt hätte es einen Sinn; so wäre es der müssigste Zusatz, von der gramm. Härte ganz abgesehen. Vielmehr kann *καθώς* nur den einzigen Sinn haben, dass es die *Art, wie* die *πολλοί* es anfingen, Evv. zu schreiben, bezeichnet. Es ist somit ein stiller Gegensatz gegen *παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς*. Die *πολλοί*, sagt Luk., versuchten Aufzeichnungen zusammenzustellen nach dem, was die Augenzeugen, die Apostel, uns (wieder ganz allgemein: den Christen, die nicht selbst *αὐτόπται* sind) erzählt hatten. Wir haben also hier nichts anderes, als das alte, schon in den vorigen §§. beschriebene Bedürfniss neugebildeter Gemeinden, dasjenige nach der Abreise je eines Apostels oder sonstigen Dieners des Worts [6]) zu fixiren, was dieser von Jesu Leben erzählt hatte. So geschah es auch in dem Kreise, für welchen Luk. schrieb. Auch hier [7])

6) Man denke an Aquila, Apollos.

7) „Von allem diesem steht im *Texte* kein Wort" sagt **Wies.** a. a. O. p. 284. Im *Texte* steht freilich davon, dass die *πολλοὶ* im *Leserkreis* des Lukas (und nicht in Palästina oder sonst wo) zu suchen seyen, nichts. Sondern der *Text* an und für sich erlaubt allenfalls *beide* Meinungen, die *Wieseler*'sche, wonach Luk. im Proömium die *liter. Gesammtthätigkeit der ersten Christenheit* berücksichtigt, und sagt, dass, wie schon Viele Evangelien geschrieben hätten, nun auch er eines schreiben wolle, und die *meinige*, wonach Luk. im Proömium das *spezielle Bedürfniss der Umgebung des Theophil.* berücksichtigt, und sagt, dass, weil Viele (daselbst) es versucht hätten, das von den App. gepredigte zu fixiren, er, der alles genau wisse, eine Schrift schreiben wolle, damit Theoph. *gewissen Grund* erfahre. Der *Text für sich* passt allenfalls zu beiden, wiewohl nach der zweiten Erklärung jedes einzelne Wort eine neue lebendige Beziehung gewinnt. Was mir aber den Ausschlag gegen erstere Erklärung zu geben scheint, ist a) der Umstand, dass von dem Vorhandenseyn *vieler* dem Luk. ähnlicher, nicht von Augenzeugen geschriebener aber doch des Lobes würdiger Evangelien keine histor. Spur vorhanden ist. Und gesetzt, dass es solche gab, und sie lobenswerth waren, warum lobt sie nicht Luk. offen? warum rühmt er von *sich* so bedeutungsvoll, dass er *alles genau* erforscht habe? warum soll erst durch *seine* Schrift Theophilus die *ἀσφάλεια* erhalten? Etwa darum weil dem Theoph. von den „vielen" anderen Evv. keines zu Gebote stand? Aber dann müsse Luk. schreiben *ἵνα καὶ σὺ ἐπιγνῶς κλ.* — Waren aber die Schriften nicht lobens- sondern tadelnswerth, warum erzählt er überhaupt dem mit denselben unbekannten Theophilus von ihrer Existenz? — Ja selbst wenn sie (nach **Wies.**) lobenswerth, aber dem Theoph. unbekannt waren, selbst dann bleibt die Frage, warum Luk. von der Existenz derselben ein langes und breites

hatten ὑπηρέται gepredigt, und viele hatten es versucht, das, was diese einzeln, bei dieser und jener Gelegenheit aus Jesu Leben erzählt hatten, nachträglich zu fixiren und zusammenzustellen. (Ganz ähnlich betrachtet die Sache Gieseler Entsteh. der schriftl. Evv. §. 12). Es lag in der Natur der Sache, dass dies Verfahren nur unvollkommene Resultate liefern konnte. So sagt nun Luk., wie dies Bedürfniss sich so vielfach ausspreche, und gleichwohl (bei dem besten Willen) demselben keineswegs genügt sey, so wolle nun auch er eine Geschichte schreiben, er, der dazu andere Mittel als jene πολλοί in Händen habe, der das ganze Leben Jesu von Anbeginn mit Fleiss erforscht habe. Er wolle ihnen (zunächst dem Theophilus, dem er das Werk dedicirt; durch ihn natürlich einer ganzen Gemeinde oder einem Kreis von Gemeinden) eine zusammenhängende (vgl. oben pag. 115 ff.) Schrift geben, wodurch sie volle *Sicherheit* in den Objekten der christlichen Lehre enthielten.

Ad c) Hieraus folgt nun mit grösster Gewissheit, dass die διηγήσεις weder die Evv. Mt. und Mk. (Hug, De Wette) noch überhaupt solche Evv. waren, die in anderen Ländern, als für welche Luk. schrieb, entstanden waren. Sondern es waren kleine, fragmentarische Aufzeichnungen im Kreise der Leser des Luk., Aufzeichnungen, welche man sehr natürlicherweise wegwarf, sobald durch die Schrift des Luk. dem Bedürfnisse weit vollständiger abgeholfen war [8].

Ob damals schon der aram. Mt. und das Ev. Mk. geschrieben waren, wann und wo überhaupt Lukas schrieb, dies alles erfahren wir aus dem Proömium nicht. Auch über die *Quellen*, welche Luk. benützte, sagt er uns kein Wort. (Soviel versteht sich, dass

---

rede, und gleichsam mit dieser Existenz *anderer* Schriften *sein* Unternehmen erst rechtfertige? Wozu brauchte er diese Ambages, wenn im Leserkreis des Theophil. wirklich ein Bedürfniss nach einer Evangelienschrift da war?

In Summa, es lässt sich nicht recht denken, warum Luk. von Schriften, welche *ausser dem Gesichtskreis des Theoph.* erschienen, und diesem unbekannt waren, dem Theoph. erzählen sollte? Es erklärt sich dagegen das Proömium trefflich, wenn das *locale Bedürfniss des Theoph.* darin als Motiv der liter. Thätigkeit des Luk. angegeben wird.

8) So fällt denn auch vollends die ohnehin nichtige Schlussfolgerung von Wilke (p. 108) Luk. sage, die App. hätten nur mündlich erzählt, und alle, welche schriftlich erzählten, seyen keine App. gewesen; *ergo* habe es nie ein apost. Ev. gegeben. — Gerade als ob Luk. v. 1—4 ein Compendium der christlichen Literaturgeschichte hätte geben wollen!

es nicht, wie De Wette ex. Hdb. Einl. zu Luk. meint, jene Diegesen der *πολλοί* waren). Er versichert uns nur, alles genau erforscht zu haben.

---

2. *Welche Quellen standen ihm nun zu Gebote?* — Wir erinnern uns aus §. 127, dass der Verfasser des dritten Ev. und der Apostelgeschichte [9]) *ein Begleiter des Ap. Paulus* gewesen [10]). Von Troas (Act. 16, 10) begleitete er den Ap. bis Philippi. Hier scheint er geblieben zu seyn, wenigstens ist es Philippi, von wo aus er (Act. 20, 6) später wieder den Paulus (auf dessen dritter Reise) über Troas, Mitylene, Samos, Milet u. s. w. bis Jerusalem begleitete und später mit dem gefangenen von Cäsarea nach Rom reiste (Act. 27, 1 ff.).

Die kirchliche Tradition nennt nun *einstimmig* diesen Mann *Lukas* (Lukanus). Vgl. *Eus.* 5, 8: *Καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο.* *Orig.* bei *Eus.* 6, 25: *Τὸ κατὰ Λουκᾶν τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον.* *Iren.* 3, 14. *Tert.* Marc. 4, 2. *Hier.* vir. ill. 7 u. a.

Diese Tradition erhält nun dadurch um so mehr Gewicht, dass wirklich in den paul. Briefen ein *Lukanus* als treuer Begleiter des Paulus erwähnt wird. (Kol. 4, 14; Philem. 24; 2 Tim. 4, 11).

Jener Lukanus, welchen die Tradition als Verfasser des Ev. und der Apostelgeschichte nennt, soll nach eben dieser Tradition (*Hieron.* zu Jes. 6, 9, „*tradunt veteres ecclesiae tractatores*" vgl. ad Damas. ep. 20) ein Arzt gewesen seyn. Auch dies spricht für seine Identität mit dem in den paulin. Briefen erwähnten Lukanus, welcher Kol. 4, 14 wirklich den Beinamen *ὁ ἰατρὸς* trägt. Wiederum spricht für die Gültigkeit und Wahrheit der Tradition, dass dieser, mit dem in den paul. Briefen erwähnten Manne identische Arzt Lukanus der Verfasser des dritten Ev. sey, der Umstand, dass wir an zweien Stellen dieses Ev. (4, 38; 13, 11) medicinischen Kunstausdrücken begegnen.

---

9) Dass beide Einen Verfasser haben, ist anerkannt. Vgl. Mayerhoff petr. Schr. p 23 ff. De Wette Einl. II, §. 115, ex. Hdb. zu der Apostelgeschichte, Einl. pag. 3. Credner Einl. I, p. 132 ff. — Ueber die Integrität des Werkes, die jetzt auch als zweifellos anerkannt ist, vgl. Credner pag. 131.

10) Vgl. schon *Iren.* haer. 3, 14, 1. *Quoniam* (dass) *autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo et cooperarius ejus in evangelio, ipse facit manifestum.* (Beruft sich nun auf die erste Person in den bekannten Abschnitten der Apostelgeschichte.)

Hienach können wir nun leicht beurtheilen, ob und woher Lukanus genaue Nachrichten über Jesu Leben haben konnte. Mehrere Kirchenväter *(Iren.* 3, 14; *Eus.* 5, 8 u. a. siehe bei **Credner** p. 146) waren der Meinung, er habe vornehmlich von Paulus seine Nachrichten erhalten. (Vgl. das bei beiden übereinstimmende Referat der Abendmahlseinsetzung). Paulus war jedenfalls von Jesu Leben gut unterrichtet (Act. 9, 19) und musste es seyn als Apostel. Indessen wird er nicht die einzige Quelle für Luk. gewesen seyn, Luk. kam (Act. 20 ff.) selbst nach Jerusalem, scheint auch den Ap. (Act. 24, 23 vgl. **Credner** §. 57) nach Cäsarea begleitet zu haben; kurz er lebte in Umgebungen, wo man, wenn irgendwo, die reichsten, bestimmtesten Nachrichten zu finden hoffen konnte. Ob die Nachrichten, die er hatte, bloss mündliche waren, ob er nicht auch damals schon sich manches schriftlich geben liess (vgl. Luk. 1, besonders aber die Reden in der Apostelgeschichte) manches selbst frühzeitig aufzeichnete (dem Arzte war ja das Mittel schriftlicher Aufzeichnung geläufig) wir wollen es nicht entscheiden, erinnern jedoch daran, dass wenn auch immerhin bei dem Unterricht neuer Gemeinden das lebendige Wort im Anfang allein genügte, wir doch bei *einzelnen Lehrern,* namentlich bei so gebildeten, gelehrten Männern, wie Paulus und Lukas, einen gelegentlichen Gebrauch der Schrift (vgl. 2 Tim. 4, 13) ein Aufzeichnen von diesem und jenem zu eigenem Bedarf, nicht anders als *höchst natürlich* finden müssen.

§. 136.

Ort und Zeit der Abfassung. Alter und Axiopistie.

1. In **welchem Lande** wir den Theophilus sammt den übrigen Lesern, für welche Luk. seine Schriften bestimmt hatte, zu suchen haben, ergiebt sich aus der Wahrnehmung (**Hug** II, §. 35) dass er palästinensische (Luk. 1, 26; 4, 31; 8, 26; 23, 51; 24, 13) kretensische (Act. 27, 8 und 12) athenäische (Act. 17, 21) und macedonische (Act. 16, 2) Orte (selbst grössere), Sitten und Eigenthümlichkeiten einer Erklärung für bedürftig hält, dagegen in Sicilien und Italien (namentlich Unteritalien und Mittelitalien bis Rom) alle Orte (Act. 28) ja selbst kleine Lokalitäten (v. 15) als bekannt voraussetzt. In *Sicilien* oder *Unteritalien* haben wir die Leser des Briefes zu suchen.

---

2. **Wann** die beiden Schriften, Ev. und Apostelgeschichte, geschrieben seyen, ist nicht so leicht zu sagen. Daraus, dass

die letztere mit dem dritten Jahre der Gefangenschaft des Paulus in Rom schliesst, lässt sich kein völlig sichrer, doch ein ungefährer Schluss ziehen. Credner (§. 66) meint die Apostelgeschichte sey in ihrer jetzigen Gestalt nicht vollendet; aber wie wir schon schon §. 31 andeuteten so hat die Apostelgeschichte allerdings einen durch die Anlage des Ganzen bedingten Schluss. Jedoch soviel geht sicher aus Act. 28, 30 hervor, dass die dort beschriebene Lage des Apostels sich, als Luk. schrieb, bereits *geändert* haben musste; sonst konnte ja Luk. nicht sagen, Paulus sey *zwei Jahre* in seinem eigenen Gedinge geblieben; er musste sagen: Paulus *ist* (höchstens: *blieb*) in seinem eigenen Gedinge. (Ganz ebenso hat sich seither Wieseler Chron. d. ap. Z. S. 399 ff. ausgesprochen.) Jedenfalls scheint es den Lesern bekannt gewesen zu seyn, wie es mit Paulus am Ende jener zwei Jahre *zunächst* ergangen war. Dagegen die *Entscheidung* seines Processes, das *Todesurtheil*, kann noch nicht erfolgt gewesen seyn, als Luk. schrieb; denn *dies* hätte er sicher nicht unerwähnt gelassen. Er muss also *unmittelbar nach dem Ende jener zwei Jahre* (zwischen dem Spätsommer 63 und Anfang 64 geschrieben haben.

Die Abfassung mit Credner u. a. erst nach der Zerstörung Jerusalems zu setzen, sind wir (vgl. §. 102) durch Luk. 21 keineswegs genöthigt. Auch scheint es ohnehin nicht wahrscheinlich, dass Luk. *gar zu lange nach jenem Termin* (Act. 28, 30) geschrieben hätte. Auf die *Zeit* der Abfassung kömmt auch wenig an. Nach der Tradition (*Orig.* bei Eus. 6, 25, *Hieron.* praef. in 4 evv. ad Damas. *Theophyl.* proem. Mt.) sowie nach der alten Stellung der 4 Evv. schon zu des *Ammonius* Zeit schrieb Luk. nach Mt. und Mk., doch hat Thiersch (S. 177 f.) gezeigt, dass auf diese Tradition nicht viel Gewicht gelegt werden darf. Denn *Clem. Al.* widerspricht ihr, und *Iren.* sagt nur, Mt. habe zuerst, Joh. zuletzt geschrieben. §. 134 f. ergab sich uns ebenfalls, dass Mk. später, erst nach dem Tode des Petr. in Rom geschrieben haben kann. So entstand also der aram. Matthäus etwa zwischen dem Jahr 59 und 60, Lukas schrieb Ende 63[1]; der griech. Matthäus mag 68 entstanden seyn, Markus schrieb nach dem Juli 64.

3. Das Vorhandenseyn des Luk. in den ältesten Zeiten ist

1) So begreift man auch, warum Luk. kein Ev. *vorfand*, das er anstatt der mangelhaften Aufzeichnungen der unterital. Christen diesen hätte in die Hände geben können. (Vgl. Thiersch S. 176.)

durch eine Menge von Beweisen verbürgt. Dass Celsus und Tatian unsre *vier* Evv. kannten, ist oben bei Mt. und Mk. bewiesen. Theodotus citirt bereits Luk. 1, 35; 2, 14; 11, 22 (Mt. 12, 29?); 14, 16—23 (Mt. 22, 2—9?); 15, 11—23; 16, 19. Die Valentinianer beriefen sich auf einen Zug in der Geschichte vom blutfl. Weib, der nur Luk. 8, 7 vorkömmt. Heracleon (bei *Clem. Al.* strom. 4, 9) citirt Luk. 12, 8, Justin. Mart. (Tryph.) citirt Luk. 1, 38 und (de resurr.) Luk. 20, 34; 24, 32. (Dass auch Papias das Ev. Luk. gekannt, sucht Credner §. 87 zu beweisen.)

Am wichtigsten jedoch ist hier der Umstand, dass schon Marcion (um 140) ja nach *Tert.* de praescr. adv. haer. cap. 51 schon Marcion's Lehrer Cerdo das Ev. Luk. besass, es allein (als das am meisten paulinische) unter den vier Evv. annahm, und die Stellen, welche ihm nicht recht waren, verfälschte [2].

---

2) *Epiph.* hat uns fortlaufende Auszüge daraus aufbewahrt, (siehe in De Wette Einl. II, §. 71), und zwar so, dass er, wo Marcion's Ev. mit Luk. übereinstimmt, nur kurze Inhaltsangaben macht (z. B. 13, „Als sie „schifften, entschlief er, und er schalt den Wind und das Meer". 44. „Vom Reichen und vom armen Lazarus, wie er von den Engeln in Abr.'s „Schooss getragen wird." Bei 24 steht noch ein καὶ λοιπὸν, bei 5 ein καὶ τὰ ἑξῆς). Wo dagegen Marcion den Luk. verfälscht hat, theilt *Epiph.* die Stellen in extenso mit. Dies verführte Löffler (*disput. qua Marcionem Pauli epistolas etc. adulterasse dubitatur* 1788) Corrodi (Beleuchtung des Bibelkanons, Halle 1793 Thl. 2) Eichhorn (I, 40) Semler (prolegg. zu Gal.) Schmidt (Einl. I, 126 ff.) und Bertholdt (III, 1294) denen noch Gieseler (Entst. p. 24) beistimmt, das Ev. Marcions für eine von Luk. *unabhängige* Schrift zu halten. Diese Ansicht stützen sie durch die Bemerkung, dass im Ev. Marcion's Stellen sich fänden, die dem System dieses Gnostikers zuwiderlaufen. „Wäre", sagen sie, „das Ev. M. ein verfälschter Luk., so würde M. auch diese Stellen „verändert haben; oder konnte er Luk., ohne *diese* Stellen zu verändern, „annehmen, so konnte er den ganzen unveränderten Luk. ebensogut an„nehmen." — Aber a) schon Simon und Mill und nachher Michael Arneth (über die Bekanntschaft Marcion's mit unserem Kanon, Linz 1809) Aug. Hahn (das Ev. Marrion's, Königsb. 1823) Storr (Zweck der evangel. Geschichte pag. 254 ff.) Bolten (Vorr. zur Uebers. des Luk.) und Schütz (diss. I, 26 ff.) besonders aber Hug (I, §. 8, pag. 65 ff.) leiteten die vermeintlichen grossen Abweichungen des Ev. Mt. von Luk. aus dem Umstande ab, dass *Epiph.* eben häufig nur *Auszüge, Inhaltsangaben* liefert, sodass also nun aus jenen vermeintl. Abweichungen nichts gegen die Abhängigkeit des M. vom Luk. gefolgert werden darf. b) Was jene Stellen bedeuten, die gegen Marcion's System laufen sollen,

4. Obgleich nun alle diese Zeugnisse sich dafür vereinen, dass wir im Ev. Luk. die gründlich gearbeitete Schrift eines mit vielen Augenzeugen des Lebens Jesu genau bekannten, gebildeten Mannes haben, so fehlt es gleichwohl nicht an solchen, die (wie Credner §. 64, De Wette Einl. u. ex. Handb. a. a. OO.) jener Schrift die Axiopistie absprechen, indem (wie der erstere sagt) Luk. „einer solchen kritischen Bearbeitung nicht gewach-„sen war.“ Man beruft sich auf die chronologischen Data Luk. 2, 1; 3, 1, wo es aber nach dem, was wir §. 40 f. beibrachten, sehr zweifelhaft bleiben muss, ob der Giesener Theolog oder ob der asiatische Arzt ein besserer Chronolog sey; ferner auf den Mangel einer akoluthistischen Darstellung, wobei man nur zu fragen vergisst, ob eine solche in des Evsten Plane gelegen; endlich auf die vielen Mythen und Sagen d. h. zu deutsch auf die Wunder, die man gerne weghaben möchte. Geläutert heisst also das Urtheil Credners so: „Von den unangenehmen Wundern „abgesehen, sind die Schriften des Luk. ganz glaubwürdig.“

§. 137.

Das Verwandtschaftsverhältniss der Synoptiker.

1. Wir kommen nun auf das am Anfange dieser Schrift p. 4 dargestellte Problem zurück: *wie sich das sogenannte* Verwandschaftsverhältniss *der Syn. erkläre,* ihr oft wörtliches Zusammentreffen in der Darstellung gleicher Begebenheiten neben grosser Verschiedenheit in Auswahl und Anordnung des Stoffes. (Uebersichtliche Darstellung dieses Verhältnisses in Credner's Einl. §. 67.) Im Verlauf unserer Untersuchungen haben wir uns nun bereits von mehreren Sätzen überzeugt, welche für die Lösung dieses Problemes von Wichtigkeit sind.

a) Die Differenzen *in Auswahl, Anordnung und auch in der Darstellung erklären sich aus einer genauen und gründlichen Betrachtung des* Planes, *den jeder Evst für sich befolgte.* (Vgl. hierüber namentlich Thl. I, Abth. I, Capp. 2—4.)

b) Im allgemeinen lässt sich sagen: So lange Apostel oder Evangelisten

---

hat Olshausen (Echtheit der 4 kan. Evv. p. 207 ff.) bewiesen. c) Dass Marcion den Luk. verfälscht hat, ist an sich wahrscheinlich, wenn man sein Verfahren mit den paulin. Briefen bedenkt, und wird von *Tert.* adv. Marc. 3, 4; 4, 4 und *Orig.* ep. ad Alex. in apol. Ruffin. bestätigt. — Dass nicht etwa das Ev. Marcion's die Grundlage unseres Luk. gewesen, siehe De Wette Einl. §. 72. (Man denke an Luk. 1, 1—4!)

(vgl. das allgemeine *αὐτόπται* Luk. 1, 2 mit Eph. 4, 11; 2 Tim. 4, 4 und Gieseler Entst. p. 67 f.) *an einer neugegründeten Gemeinde thätig waren, reichte deren mündliche Predigt vollkommen aus, und ein Bedürfniss nach schriftlicher Aufzeichnung lässt sich nicht wohl denken* [1]. *Sobald dagegen eine Gemeinde sich selbst und den aus ihrer Mitte gewählten Presbytern überlassen war,* musste *alsbald ein Bedürfniss entstehen nach Fixirung dessen, was die App. geprediget hatten, vor allem nach Aufzeichnung der so reichen, complicirten Geschichte Jesu* [2].

---

1) Vgl. Gieseler p. 62 ff. Er beruft sich auf die Worte eines Alexandriners aus dem dritten Jahrhundert (hinter *Clem. Al.* ed. Potter. tom. II, p. 996. *Οὐκ ἔγραφον δὲ οἱ πρεσβύτεροι μήτε ἀπασχολεῖν βουλόμενοι τὴν διδασκαλικὴν τῆς παραδόσεως φροντίδα τῇ περὶ τὸ γράφειν ἄλλῃ φροντίδι, μηδὲ μὴν τὸν τοῦ προσκέπτεσθαι τὰ λεχθησόμενα καιρὸν καταναλίσκοντες εἰς γραφὴν, τάχα δὲ οὐδὲ τῆς αὐτῆς φύσεως κατόρθωμα, τὸ συντακτικὸν καὶ διδασκαλικὸν εἶδος εἶναι πεπεισμένοι, τοῖς εἰς τοῦτο πεφυκόσι συνεχώρουν.* Mehr noch beweist die Stelle *Iren.* 3, 1. *Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconiaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt.* Cf. *Eus.* 3, 24. *Σπουδῆς τῆς περὶ τὸ λογογραφεῖν μικρὰν ποιούμενοι φροντίδα· καὶ τοῦτ' ἔπραττον ἅτε μείζονι καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐξυπηρετούμενοι διακονίᾳ* und ebendaselbst: *οὓς* (Mt. und Joh.) *καὶ ἐπαναγκὲς ἐπὶ τὴν γραφὴν ἐλθεῖν κατέχει λόγος.* Doch geht Gieseler offenbar zu weit, wenn er pag. 70 aus Joh. 14, 26; 15, 26 ff.; 1 Petr. 1, 12 schliesst, die Jünger hätten sich gar keiner menschlichen Unterstützungsmittel des Gedächtnisses bedient. Auch dass (p. 71) die Juden „bei dem Eintritte des mess. Reiches keine neuen „heiligen Schriften erwarteten" (1 Makk. 4, 46; 9, 27!) ist kein Beweis, dass die Jünger Jesu Leben nicht hätten — selbst zu amtlichen Gebrauch — aufzeichnen dürfen. Dagegen geht aus der ebendaselbst angeführten Stelle Act. 15, 27 allerdings klar hervor, dass in der apost. Zeit, wie das auch ganz natürlich war, das mündliche Zeugniss mehr galt, als das schriftliche. Eine Spur hievon findet Gieseler (p. 152) mit Recht in der Nachricht *Eus.* 6, 14, Petrus habe den Mk., als er von der Abfassung seines Ev. hörte, weder verhindert, noch besonders aufgemuntert (*μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι*). Einen deutlichen Ausspruch des *Papias* finden wir bei *Eus.* 3, 39. *Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.*

2) Vgl. §. 132 f. — Ich muss hier von Gieseler's Ansicht etwas abweichen. Es ist wahr, dass die Lehrer der ersten anderthalb Jahrhunderte sich mehr auf das alte Testament berufen, als auf das neue (Gies. 154 ff.). Aber wie natürlich ist dies! Wie wenig beweist es für ein Nichtvorhandenseyn oder einen kirchlichen Nichtgebrauch evangelischer Schriften in

c) Diejenigen unter den Gehülfen der App., welche ev. Schriften verabfassen wollten, hatten an den App. und anderen Augenzeugen

---

den Zeiten auch nach den Aposteln! Mochten immer solche Schriften vorhanden seyn, so *musste* ja die eine in diesem, die andere in jenem Kreise circuliren; es konnten nicht sogleich alle allenthalben bekannt seyn. Wie konnten sich nun christliche Schriftsteller auf Bücher berufen, die ein grosser Theil ihrer Leser noch nicht in Händen hatte? — Es ist wahr, dass selbst noch *Clem. Al.* die von ihm angeführten Aussprüche Christi mit der allgemeinen Formel *ὁ Κύριος λέγει, ὁ Χριςὸς λέγει*, anführt, ohne eine Schrift zu nennen. (Gies. 155.) Er beruft sich hier auf Dinge, die Gemeingut der mündlichen *und* schriftlichen Tradition waren. Das Nichtvorhandenseyn der letzteren kann daraus nicht bewiesen werden. Die Stelle *Ignat.* Phil. 8 beweist auch nicht, was Gies. p. 161 ff. daraus beweisen will. *Ἤκουσα γάρ τινων λεγόντων, ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω τὸ εὐαγγέλιον, οὐ πιςεύω τοῖς τοιούτοις. Ἐγὼ λέγω, ὅτι ἐμοὶ ἀρχαῖά ἐςιν Ἰησοῦς ὁ Χριςὸς κλ.* denn hier ist nicht, wie Gies. meint, von solchen die Rede, welche *die einzelnen Züge der ev. Geschichte* nicht eher glauben wollen, bis sie Bestätigung dafür in „archivalischen Zeugnissen" finden, — denn es heisst *τὸ εὐαγγέλιον*, und wie sollte die Antwort passen: für *Ignat.* ersetze *Christus* allen Mangel an Dokumenten über *Christi Leben?!* — sondern es kann hier doch nur von solchen die Rede sey, die *nur um des a. T.* willen die christliche Lehre in ihren einzelnen Dogmen für wahr annehmen wollen. Die Stelle beweist also nicht, dass es zu des *Ign.* Zeit noch keine schriftlichen Dokumente über Jesu Leben gegeben habe. — Wenn weiter *Iren.* h. 3, 4 sagt: gesetzt es gebe keine Evv., so würde die mündliche Tradition doch zur Fortpflanzung des Christenthums hinreichen, so ist dieser (für die damalige Zeit richtige) Satz ein Beleg für die Tenacität und Sicherheit edr kiichlichen Tradition, und weiter nichts. Wenn sich dann *Iren.* auf barbaiische Völker beruft, die ohne Papier und Tinte das Ev. empfangen hätten, so beweist dies nicht, wie Gies. 149 f. meint, dass keine Evv. in kirchlichem Gebrauch waren, sondern nur, dass jene Völker nicht lesen konnten. — Der Satz (Gies. 173) dass wenn auch schriftliche Evv. vorhanden waren, solche doch *nur zum Privatgebrauch* dienten, und *gar keine kirchliche Bedeutung* hatten, und dass ein Bedürfniss der Gemeinden nach schriftlicher Aufzeichnung gar nicht vorhanden war, ist also offenbar unrichtig. Gieseler sagt (148) wir hätten über eine Einführung der Evv. in den kirchlichen Gebrauch keine Nachricht. Wäre dies wahr, so würde es nur beweisen, dass sich diese Einführung, welche zu den Zeiten des eusebischen und muratorischen Kanons doch *vollendet* war, allmählich von selbst machte. Es ist aber hier dreierlei wohl zu scheiden, der Gebrauch einer Schrift bei einer einzelnen Gemeinde, der Gebrauch einer Schrift in anderen Schriften (welche eine weite Verbreitung der ersteren voraussetzt) und das endliche Urtheil der Kirche über die Ka-

eine so reiche Quelle für ihr Unternehmen, dass es ihnen unnöthig *erscheinen musste, dasjenige aus Büchern zu studiren, was sie weit*

---

nonizität jener Schrift. Das einstimmige Urtheil der Kirche um 300 über die *κανονιζόμενα* — denen bei Euseb. a) die *ὁμολογούμενα*, die in *alle* Archive *aller* Kirchen aufgenommenen Schriften und b) die erste Abtheilung der *ἀντιλεγόμενα* (d. h. die der *γνώριμα τοῖς πολλοῖς*) entsprechen — dies *einstimmige* Urtheil derselben Kirche, welche im dritten Jahrhundert so heftig und ängstlich über untergeordnete Fragen der Kultustradition und Kirchenzucht gestritten hatte — lässt auf eine bereits im Anfang des zweiten Jahrhunderts vollendete Fixirung des Urtheils über den neutestamentlichen Kanon schliessen. Die Citation neutestamentlicher Schriften aber musste der Natur der Sache nach dünn ausfallen, solange noch die mündliche Tradition in voller Kraft, und die schriftl. Aufzeichnungen nicht allgemein bekannt waren. Ganz anders steht es mit dem kirchlichen Gebrauch neutestamentlicher Schriften *bei einzelnen Gemeinden*. Die §. 133 Anm. 3 angeführte Stelle des *Clem. Al.* über die Entstehung des Mk. ist der vollgültigste Beweis, dass einzelne Gemeinden sehr frühe ein *Bedürfniss* nach einem schriftl. Ev. fühlten. (Vgl. damit die §. 132, 2 citirte Stelle *Eus.* 3, 24 über Mt. und überhaupt das dort gesagte.) Mag immer die damalige Generation an Kraft des Gedächtnisses uns weit übertroffen haben (Gies. §. 8) dennoch müssen wir es „schwierig finden, dass die Schüler (der App.) sich ohne alle „Schrift bloss durch mündliches Anhören das Ev. einprägten." Wir unterscheiden *Apostelschüler*, die selbst Prediger waren, und wie Luk. alles genau erforscht hatten (diese mochten weniger der Schrift bedürfen) und *Gemeinden*, wo viele Glieder noch schlecht unterrichtet waren, viele Vieles falsch oder schief aufgefasst hatten, wo Irrthum und innere Lüge ihr Spiel trieb, und man eines festen Wortes bedurfte, um Streitigkeiten zu schlichten, Neophyten zu unterrichten, und vor den Juden, welche (Gies. 101) „mit den kleinlichen Künsten einer spitzfindigen Logik über „jedes weniger sorgfältig gewählte Wort herfielen" und „strenge Ueber„einstimmung" von Seiten der Christen nothwendig machten, das Ev. zu vertheidigen. Der vielköpfigen Masse einer noch jungen, innerlich und äusserlich unkräftigen Gemeinde konnte unmöglich die Bewahrung der ev. Geschichte überlassen bleiben. — Wie früh oder spät man die Evv. beim *Cultus* (zur Anagnose) gebrauchte, lassen wir dahingestellt seyn (zu des *Origenes* Zeit war es schon allgemein Sitte); aber Gesammtbesitz von *Gemeinden* waren sie noch zu der App. Zeit. — Die *Sammlung der ap. Briefe*, für welche ja die mündliche Tradition bei weitem kein solches Surrogat bot, scheint früher, als die der Evv., sich gemacht zu haben. Als *Polykarp* seinen Brief an die Philipper schrieb, hatte er schon Röm. Cor. Gal. Eph. Phil. 1 Tim. 1 Petr. 1 Joh., indessen auch schon Mt. und Luk. vor sich liegen. Er begreift diese n. t. Schriften zuammen mit den a. t. unter dem gemeinsamen Namen literae sacrae,

vollständiger mündlich erfragen konnten. Vergl. Gies. p. 54 und die Stelle Act. 15, 27, wo die schriftliche Botschaft durch eine mündliche bestätigt wird, nicht umgekehrt. — In einer schriftlichen Quelle konnte der Evangelist nicht mehr lesen, als darin zufällig aufgezeichnet stand; weiteres konnte er bei dem Buche nicht erfragen; er war durchaus gebunden. Wie sollten sich aber Männer so binden, welche die beste Gelegenheit hatten, das Genaueste über Jesu Leben aus dem Munde von Augenzeugen zu vernehmen, oder welche vielmehr sicherlich lange, ehe sie schrieben, schon ohnehin alles behufs der mündlichen Predigt erforscht hatten? Vgl. auch, was Gies. p. 76 bemerkt, dass sich nämlich Paulus vor Timotheus stets nur auf seine mündliche Lehre, nie auf schriftliche Unterweisung beruft.

d) *War eine Benützung früherer Ev.schriften unnöthig, so war sie ferner sogar* unmöglich. Sehen wir Mk. an. Bedenken wir, dass ein Buch damals nicht sogleich in etlichen tausend Exemplaren in die Welt trat, dass es nicht ohne Noth abgeschrieben wurde. Sollte sich Mk., wie er mit dem lebendigen Petrus reiste, mit einem aramäischen Mt. beladen haben, um in Rom dasjenige, was er griechisch und lateinisch von Petr. hören konnte, aramäisch zu lesen? Am leichtesten liesse sich noch denken, dass Mk. den Luk. benützt hätte (so Thiersch Vers. S. 182). Aber gesetzt, dass damals (Ende 64) Exemplare des Ende 63 geschriebenen Ev. Luk. sich schon von Unteritalien aus nach Rom verbreitet hätten, und dass eines derselben dem Mk. zu Gebote stand: warum zog er es nicht vor, dies Ev. Luk. der röm. Gemeinde zu Abschriften mitzutheilen? warum schrieb er eine eigene Schrift, die nicht mehr, wohl aber viel weniger enthielt, als das Ev. Luk.? Auch hier ist also das wahrscheinlichste dies, dass Luk. damals noch nicht ausserhalb des Kreises des Theophilus verbreitet war, und dass Mk. völlig ohne Benützung schriftlicher Quellen gearbeitet habe. Mit Luk. steht die Sache anders. Wir können uns bei diesem Arzte, der den gebildeten Paulus begleitete, einen Gebrauch schriftlicher Hülfsmittel, wie oben gezeigt wurde, wohl denken; nur soviel

---

wenn er cap. 12 sagt: *Confido enim vos bene exercitatos esse in* sacris literis, *et nihil vos latet; mihi autem non est concessum modo. Ut* his scriptis *dictum est* (nun folgen die Stellen *Psalm* 4, 5 und Ephes. 4, 26).

steht fest: dass er die Diegesen der *πολλοὶ* nicht benützt habe (vgl. §. 135, pag. 806 und 807 oben). Dass er Mt. benützt habe, ist nicht unmöglich, aber auch nicht besonders wahrscheinlich. Luk. hatte vielleicht den einen, vielleicht beide einmal gelesen; dass er geradezu aus beiden gearbeitet habe, ist nicht allein aus speciellen, unten zu berührenden Gründen, sondern wie Credner §. 65 bemerkt (anders freilich §. 91) schon deshalb unwahrscheinlich, weil er seinen Stoff so überaus frei und selbstständig ordnet und behandelt. Ueberdies kann Luk. nicht erst bei seinem Aufenthalte in Palästina (60) sondern muss schon zuvor als Gefährte und Gehülfe des Paulus mit der ev. Geschichte bekannt geworden seyn; so denken wir ihn uns von Anbeginn an sammelnd und ordnend und wohl auch den Mt. benützend, nicht aber, dass er diesen erst dann schnell nachgeblättert hätte, als er den Plan fasste, selbst ein Ev. zu schreiben. Denn er war bereits ein *παρηκολουθηκὼς πᾶσιν ἀκριβῶς*, als er diesen Entschluss fasste; seine bereits erworbene Kenntniss ward ihm Motiv des Schreibens.

---

2. Steht uns soviel von vorneherein fest, so können wir nun bei der Beurtheilung der hauptsächlichen Hypothesen, wodurch man das Verwandtschaftsverhältniss zu erklären suchte, nicht lange zweifelhaft seyn. Die Urevangeliumshypothese (siehe dieselbe in gedrängter Uebersicht oben pag. 5—7, ausführlicher bei Gieseler p. 36 ff.) ist seit Gieseler's Widerlegung allgemein verlassen. Die Hauptgründe dagegen sind folgende; *α*) das Urev. soll in einer grossen Zahl von Rezensionen existirt haben; das Entstehen derselben setzt weite Verbreitung voraus: Gleichwohl soll das Urevangelium spurlos verschwunden seyn [3]. *β*) Aus Act. 15, 27 geht hervor, dass mündliches Zeugniss mehr galt, als schriftliches. Die Vertheidiger des Urev. nehmen in Widerspruch hiemit an, die App. hätten eine gemeinsame Schrift entweder verabfasst oder acceptirt, welche ihnen als Norm der Verkündigung dienen sollte, was undenkbar ist. (Gies. 71 f.) Jenen Brief Act. 15, 27 rückt Luk. in extenso ein, und von einer so wichtigen Schrift, wie ein Urevang. war, sollte er uns kein Wort erzählt

---

3) Eichhorn u. a. glaubten zwar Spuren davon entdeckt zu haben; es beruht dies aber auf Täuschung (vgl. Gies. 57 ff.).

haben [4])? δ) Die ganze Hypothese setzt eine Schreibseligkeit voraus, welche der damaligen Zeit fremd war (Gies. 59 ff.) und (können wir hinzufügen) hat darin etwas lächerliches, dass alle einzelnen Gestaltungen derselben wie Rechenexempel aussehen (vergl. oben §. 3, Anm. 4 und 6) wo man sich nur zu wundern hat, wie ein glücklicher Zufall gerade für jedes Glied des Exempels zu guter Stunde einen Autor und Umbildner erweckte. In welche Verwirrung würde z. B. die Welt und die Ev.schriftstellerei gerathen seyn, wenn der gute Mann, der nach Eichhorn (§. 3, Anm. 6) durch Kombination einer griechischen Uebersetzung der ersten Rezension des Urevangeliums (α) mit der zweiten Rezension desselben (B) unsern sogen. Markus zu Stande brachte, anstatt der letzteren die dritte (D) erwischt hätte!

Die Benützungshypothese (dargestellt p. 8) leidet an den oben in Satz c und d genannten Schwierigkeiten, und hat noch folgende besondere Mängel, welche Gieseler (pag. 35 f.) trefflich zusammengestellt hat [5]). α) Wie man immer ordnen möge, müsste der spätere immerhin manches, was im älteren stand, *ausgelassen* haben, ohne dass sich ein Grund der Auslassung im einzelnen nachweisen lässt. β) Bei der verschiednen *Anordnung des Stoffes* (die zwar bei Mt. und Luk. *zuweilen*, nicht aber immer durch die Realeintheilung motivirt ist) namentlich bei der verschiedenen Stellung kleinerer Sprüche und Sentenzen müsste man annehmen, der spätere habe des früheren Schrift bald vor- bald zurückgeblättert, nur um jene Stellen — abschreiben zu können. γ) Noch auffallender sind die Abweichungen in *Worten*. „Hier schreibt er „anfangs wörtlich ab; dann wechselt er spielend die Gedanken „und Worte; nun lässt er Gedanken aus; endlich vertauscht er

4) Dieser Einwurf ward schon Berth. entgegengehalten. Er antwortete (III, 1206), das Urev. sey eine *geheime* Schrift gewesen. Hiegegen vgl. Gies. 56.

5) Jedoch ist der erste dort angeführte Grund nicht stichhaltig. „Man sieht nicht, was den späteren Evsten bewog, wenn er die Arbeit eines tüchtigen Vorgängers kannte, statt diese zu verbreiten, sie überarbeitet unter seinem Namen herauszugeben?" Hierauf liesse sich doch eine Antwort finden. Der *verschiedene Leserkreis* konnte ihn dazu bewegen. Der aram. Mt. passte nicht für Rom; sollte er einmal übersetzt werden, so war es besser, sogleich alle speciell auf Juden berechneten Stücke wegzulassen u. s. w. Bei Mk. wiederum konnte Luk. die τάξις vermissen, und es vorziehen, eine nach genauer Realeintheilung geordnete Schrift zu schreiben, und hiebei konnte er immer den Mk. benützen — hätte nicht Luk. früher geschrieben, als Mk.!

„ohne alle Veränderung des Gedankens Ausdrücke mit Synony-„men! Und bei aller dieser Ziererei tragen dennoch diese Schrif-„ten das Gepräge der Einfachheit und Anspruchlosigkeit.“ δ) Mag man ordnen, wie man wolle, so wird der spätere einzelnes unklarer oder unvollständiger oder vollends so erzählen, als habe er geflissentlich eine Enantiophanie zu Wege zu bringen gesucht.

Alle diese Einwürfe treffen auch jene neuere Hauptform der Benützungshypothese, welche Saunier ihren Ursprung verdankt, nämlich dass Mk. den Mt. und Luk. benützt habe, und solange dem einen folgte, bis eine längere Rede ihn verjagte. Schon § 4. Anm. 6 haben wir im allgemeinen die Undenkbarkeit jener Hypothese bewiesen. (Vgl. damit Tholuck Glaubw. der ev. Gsche 2te Aufl. S. 243 ff.) Hier können wir nicht umhin, genauer darauf einzugehen. —

Sein specielles Verfahren soll folgendes gewesen seyn. Er fing bei Mt. 4, an, (Mk. 1, 1—20) und folgte dem Mt. [6]) bis cap. 5 die Bergpredigt kam. Hier springt er über auf Luk. 4, 31 ff. (man sieht nicht ein, warum er Luk. 4, 14—30 ausliess!) folgt dem Luk. bis 6, 11 (doch mit Auslassung von Luk. 5, 1—12).

Luk. 6, 11 kömmt ihm zum zweitenmal die fatale Bergpredigt entgegen; nun giebt er (Mk. 3, 7—35) eine Reihe Auszüge aus verschiedenen Erzählungen, die bei den andern Evsten *zerstreut* stehen. Kap. 4, 1—13 folgt er wieder dem Mt. *und zwar so, dass er diesmal Reden Jesu aus Mt. abschreibt*, im reinsten Widerspruch also mit der Logophobie, die ihn sonst bald von Mt. zu Luk., bald von Luk. zu Mt. gescheucht haben soll!! Auch Kap. 6, 1—6 folgt er dem Mt., indem er auch das Stück, welches bei Mt. auf jene Reden folgt, abschreibt; höchst seltsamerweise kann er es aber nicht lassen, zwischen Kap. 4, 13 und Kap. 6, 1 mitteninne ein Stück aus Luk. abzuschreiben. — Kap. 6, 7—44 schreibt er wieder den Luk. (9, 11—17) aus: darauf Kap. 6, 44—8, 21 springt er wieder zu Mt., und zwar diesmal aus akoluth. Interesse (Saunier S. 98). Von da springt er auf Luk. 9, 1—7, und weil er hier auf eine Erzählung stösst, die sich auch bei Mt. findet, so benützt er diese günstige Gelegenheit, auf Mt. zu springen, den er von da an nicht mehr verlässt. — Ein wunderlicher Heiliger!

Ist es nöthig, über diese Hypothese noch ein Wort zu sagen? Wenn sie nur irgend nöthig wäre? Aber der einzige Umstand, welcher sie zu empfehlen scheint: dass nämlich Mk. ein langes Stück weit dem Luk. folgt (Luk. 5 f.) und wiederum dreimal ein

6) Sogleich nicht ohne bedeutende Auslassungen.

langes Stück dem Mt. (12 f. und 8 f. und 14 ff.), erklärt sich auch ohne diese Hypothese. Denn von den Mt. 8 f. enthaltenen Stücken, wie von den Mt. 12 f. enthaltenen ersahen wir Theil 1, Abth. 1 aus den akoluthistischen Formen, dass sie nicht bloss subjektiv von Mt. zusammengereiht, sondern objektiv so vorgefallen sind, woraus sich erklärt, dass auch Petr. sie in dieser Ordnung wird berichtet haben. (Vgl. pag. 89 mit pag. 100, und dann überhaupt §. 27). Dass Mk. und Luk. die Berufung Levi's beide nach dem Gichtbrüchigen erzählen, erklärt sich ebenso (vgl. p. 132); dass beide aber den Gichtbrüchigen nach dem Aussätzigen erzählen (p. 99 und 131), ohne dass beide Vorfälle objektiv auf einander gefolgt waren, ist entweder Zufall, oder es mag Luk. vielleicht den Mk. gelesen haben (vgl. oben 1, Satz d) und ihm die Aufeinanderfolge vorgeschwebt haben. Soviel aber ist gewiss: ein solches Verfahren, wie es Saunier annimmt, ein solches Herüberschauen und Hinüberschauen aus einem Buch in das andere, ein solches *prinziploses* Epitomiren und Combiniren war unsern Evsten sicherlich fremd. Dass Mk. vor allem vor den Reden entflohen seyn soll, dass er gleichwohl hie und da lange Reden mittheilen soll, dass er oft ohne lange Veranlassung von der einen Quelle zur andern springen soll — das ist ein Gewebe von Conjekturen, welches anzunehmen ein nüchterner Sinn sich wohl nicht leicht entschliessen wird.

Noch unhaltbarer aber wird jene Hypothese, wenn man dabei ein Benütztwerden des Mt. und Luk. von Mk. *aus dem Gedächtniss* annimmt!

Mk. soll den Mt. und den Luk. gelesen haben. *Wie* hat er beide gelesen? in welcher Absicht? mit welchem Gedanken? Sicherlich hatte er dabei das Auge nicht auf das gerichtet, was ein moderner Kritiker vielleicht vor allem berücksichtigen würde, auf die *Akoluthie*, sondern vielmehr auf das, was ihm praktisch wichtig war, auf die Materie der einzelnen Vorfälle. Diese muss er vor allem im Gedächtniss behalten haben; denn nicht als Gelehrter, sondern als praktischer Theolog und Prediger wird er gelesen haben. Bei jener Hypothese dagegen wird vorausgesetzt, er habe die *Ordnung*, die *Akoluthie* beider Evv. gewusst, und zwar so gut, dass er von jedem beliebigen Punkt des Mt. aus auf den entsprechenden Punkt des Luk. springen, und von hier ohne irre zu werden, weiter nach der Ordnung des Luk. fortfahren konnte und umgekehrt. Dies setzt entweder ein riesenmässiges Gedächtniss, oder ein ungeheures mnemonisches Studium voraus. *Letzteres* ist an sich unwahrscheinlich. Mit *beidem* aber verträgt es

sich schlecht, dass Mk. im einzelnen die Materie mancher Vorfälle nicht mehr genau, die grösseren Reden aber gar nicht mehr gewusst haben soll!

Im allgemeinen wird man sich gegen jede *Hypothese*, welche eine Benützung des einen Evsten durch den andern *aus dem blossen Gedächtniss* annimmt, um hieraus die Abweichungen in Akoluthie und Diktion zu erklären, folgendes einwenden müssen: a) ein genaues Studirt-haben schriftlicher Aufzeichnungen lässt sich in einer Zeit, wo die mündliche Tradition noch so reichlich floss, nicht annehmen; ein einmaliges Gesehen-haben erklärt nichts. b) Man wird immer neben einem Nichtmehrwissen manches Materiellen ein wenigstens theilweises Wissen der Akoluthie voraussetzen müssen, was undenkbar. c) Man wird ein besonderes Streben akoluthistischer Studien voraussetzen müssen, was ebenfalls gegen den Geist jener unbefangenen Zeit.

3. So drängt uns alles mit der grössten Entschiedenheit zur Traditionshypothese von Gieseler hin. In der That erklärt sich aus ihr das Verwandtschaftsverhältniss der Synoptiker vollständig.

Die App. lebten anfangs in Jerusalem versammelt; dort zuerst erhielt die christliche Gemeinde einen bedeutenden Zuwachs (Act. 2, 41) und es entstand sogleich das Bedürfniss, diesen Leuten (deren Mehrzahl aus Fremden bestand) von dem Jesus, den ihnen Petrus als Erlöser dargestellt hatte, näheres zu erzählen. Aehnliche Bedürfnisse hatten die jerusalemitischen Christen überhaupt, welche Jesum selbst ja nur auf wenigen Festen gesehen hatten, und von seiner Wirksamkeit in Galiläa auf den dortigen Wanderungen nichts wussten. (Gies. p. 102.)

Den App. lag Jesu ganzes Leben in der Erinnerung vor. Das praktische Bedürfniss hiess sie einzelne Vorfälle, und einzelne Reihen von Vorfällen herausheben, dieselben erzählen und praktisch anwenden. Da war vor allem jene Reise an den See merkwürdig, wobei Jesus die Parabeln gesprochen hatte. Diese Parabeln mögen von diesem und jenem Ap. oft erzählt und erklärt worden seyn. Bei anderem Anlass wurde wohl die auf derselben Reise vorgefallene Stillung des Sturmes erzählt, woran sich die Geschichte mit den Gadarenern schloss. Die Bergpredigt bildete ebenfalls ein wichtiges Hauptstück. Aehnlich ging es mit der Geschichte der ersten Speisung, ähnlich mit der Verklärung u. s. w. Es bildeten sich *Hauptthemata*, an welche dieser und jener zuweilen das angeschlossen haben mag, wovon er sich eben erinnerte, dass es zugleich oder gleich nachher oder vorher vorgefallen war. Zuweilen wiederum schloss man andere Vorfälle

an, die nicht der Zeit sondern dem Inhalte nach damit zusammengehörten. So erzählte man *unbekümmert um Akoluthie,* und nur hie und da (vgl. Gadarenerreise, letzte Reise nach Judäa) fixirte sich dieselbe. Wie in der Akoluthie, so herrschte grosse Freiheit in der *Auswahl.* Jeder Ap schloss an die Hauptvorfälle diejenigen kleineren Vorfälle oder Redestücke an, die ihm eben erinnerlich waren. Dass sich die App. aber im Ganzen vornehmlich mit *galiläischen* Begebenheiten beschäftigten, erklärt sich, wie aus dem §. 39, Anm. 3 beigebrachten, so noch ganz besonders aus dem Umstande, dass sie Jahrelang zu Jerusalem predigten, wo sie das dort vorgefallene nicht erst zu erzählen brauchten, sodass dies in dem Kreis ihrer Berichte ganz von selbst allmählich in den Hintergrund trat. Dass sie den Theil des Lebens Jesu von seiner Taufe an bis zur Uebersiedlung nach Kapernaum übergingen, erklärt sich ebenfalls einfach aus dem pag. 151 f. angeführten Grunde.

Wie nun bei dem mündlichen Vortrage der App. *zwar a) eine gewisse Zahl von besonders wichtigen Begebenheiten in den Vordergrund trat, b) die Auswahl kleinerer Begebenheiten und Reden, und die Anordnung aber frei blieb,* so ist es natürlich, dass *c) gerade bei denjenigen Begebenheiten, welche am öftesten und meisten erzählt wurden, ein stehender Erzählungstypus sich bildete.* (Vgl. Gies. §. 7, pag. 93 ff.). Die App. standen einander an Bildung und religiöser Grundanschauung gleich; von dieser Seite dürfen wir also keine Verschiedenheit in der Auffassung des Objektes erwarten. Sie bedienten sich der aramäischen, sehr armen Sprache, oder jenes aramaisirenden griechischen Idioms, in welchem nur ein kleiner Theil des griechischen Sprachreichthums benützt war [7]; also auch die Sprache lud nicht zu grossem Wechsel in der Darstellung ein. Ferner lässt die ganze Einfachheit der App., wie sie im n. T. uns entgegentritt, nicht erwarten, dass sie ein besonderes *Streben* gehabt hätten, einem schönen Wechsel der Darstellung zu Liebe jene zu Monotonie nöthigenden Schranken ge-

---

7) Schon allein aus Act. 6, 1 wie auch aus Hug's Untersuchung (Einl. II, §. 10) ergiebt sich, dass die App. von Anfang an ebenso oft griechisch, als aram., die einzelnen Begebenheiten werden erzählt haben. Es ist also durchaus ungeeignet, von einer „Uebersetzung des mündlichen Urevangeliums ins Griechische" zu reden (Gies. §. 10, Credner §. 80 vgl. Wilke Urev. p. 143) wie denn schon der Ausdruck „mündliches Urev." selbst viel zu steif ist zur Bezeichnung dessen, was damit gemeint ist.

waltsam zu durchbrechen. (Vgl. hier besonders die Stellen, wo im n. T. ausser den Evv. ein und dieselbe Sache öfter erzählt wird. Act. 10, 10—16 mit 11, 5—10; 10, 3—6 mit v. 30 ff.; 9, 2—8 mit 22, 5—11 und 26, 12-18.) Vollends mahnte nun die Wichtigkeit des Lebens Jesu zur *Treue* in der Darstellung [8]), und so bedurfte es kaum des mehrjährigen Zusammenlebens in Jerusalem und der oftmaligen Wiederholung ein und desselben Berichtes, und der widerspruch-dürstenden Aufmerksamkeit der feindseligen Juden (Gies. 101) um es erklärlich finden zu lassen, *dass man dieselbe Sache stets mit denselben Worten erzählte.*

Individuelle Freiheit war hiedurch keineswegs ausgeschlossen; es konnte der eine nur die Hauptpunkte einer Begebenheit hervorheben, der andere sie in's einzelnste hinein ausmalen, der eine sie von dieser, der andere von jener Seite betrachten und anwenden; aber das war darum dennoch sehr natürlich, dass man auf gewisse Ausdrücke (gerade auf auffallende und seltenere, wie z. B. ἐπιούσιος u. dgl.) und Wendungen, die ein paarmal bereits gebraucht waren, dann immer wieder *unwillkührlich* zurückkam.

Neuerdings hat zwar Bleek (Beitr. S. 69 ff.) wieder bezweifelt, ob das Zusammentreffen in ganzen Redewendungen, ja Sätzen, sich aus einem solchen mündlichen Erzählungstypus erklären lasse. Aber das beste Beispiel, welches er für seinen Zweck aufzufinden wusste (Mt. 12, 27 f. und Luk. 11, 19 f.) ist recht sehr zur Beseitigung dieses Zweifels geeignet. Die Worte Christi καὶ εἰ ἐγὼ . . . . ἐκβάλλουσι und ἄρα ἔφθασεν . . . τοῦ θεοῦ konnten sich in dieser Form dem Gedächtniss eines Griechischredenden genau ebenso leicht einprägen, als hundert deutsche Gnomen oder Sprichwörter sich uns Deutschredenden durch blosses öfteres Hören wörtlich einprägen. Man lege doch an das Gedächtniss der Alten nicht das moderner Stubengelehrten als Massstab an! Gerade jene von Bleek angeführte Stelle erklärt sich dagegen aus der Annahme schriftlicher Benützung *nicht.* Schrieb Lukas einmal bis ἐκβάλλουσιν ab, warum stellte er dann die folgenden Worte um, und liess ἐγὼ aus und verwandelte πνεύματι in δακτύλῳ? Bleek sagt: „diese Differenz entstand nicht in unbewusster Weise". Was soll das heissen? Hat Luk. *absichtlich umcorrigirt?* Das konnte er nur in dem Einen Falle, wenn er sicher zu seyn glaubte,

---

8) Gies. p. 99 macht aufmerksam auf das bei den jüdischen Rabbinen gültige Gesetz (Schabbath fol. 15, 1): *Verba praeceptoris sine ulla immutatione, ut prolata ab illo fuerant, erant recitanda, ne diversa illi affingeretur sententia.*

Jesus habe nicht ברוח sondern ביר oder באצבע gesagt; und hiebei müsste man nun vollends eine Akribie der Tradition der Worte Jesu voraussetzen, wie sie Bleek am allerwenigsten anzunehmen geneigt seyn wird; und eine Buchstäbelei der Evsten, die deren Wesen gewiss ferne lag. Ausserdem aber — nämlich wenn Luk. keine solche nähere Nachricht hatte, dass Jesus *nicht* ברוח *sondern* באצבע gesagt habe — kann er auch keine erdenkliche Veranlassung gehabt haben, ein *πνεύματι*, welches er *geschrieben vorfand*, in *δακτύλῳ* umzucorrigiren. Eine solche Correktur als willkührliche vorgenommen wäre ja eine *Entstellung* gewesen. Sobald wir dagegen die Benützungshypothese verlassen, und die beiden Stellen rein auf den mündlichen Erzählungstypus zurückführen, so wird vollkommen begreiflich, wie sich beim öfteren mündlichen Wiederholen jenes Diktums die Variante ברוח, ביר, באצבע bilden konnte.

Haben wir doch in der Sprache des Volkes ein völliges Analogon. Man höre nur irgend einen gleichgültigen Vorfall von ungebildeten Leuten erzählen und wiedererzählen. Der Wiedererzähler, wenn er auch frei sich bewegt, wenn er auch hinweglässt oder hinzusetzt, oder einzelne Varianten anbringt, kömmt doch regelmässig wieder in das Geleise der von seinem Berichterstatter gebrauchten Ausdrücke.

Hieraus erklären sich nun die uns in den *Synopt.* vorliegenden Erscheinungen vollständig. Nur müssen wir hier sogleich an die speciellen Resultate unsrer Forschungen über Mt. Mk. und Luk. uns erinnern.

Das erste Ev., was wir besitzen, ist die *treue* (aber nach §. 130 ff. darum in Wörtern nicht *sklavische*, sondern von einem Manne der apostolischen Zeit mit Geist verfertigte) Uebersetzung einer aram. Abhandlung von Mt. Da das Ganze mehr Abhandlung als Geschichte, so finden wir durchweg das Geschichtliche *möglichst kurz* berichtet; nur die *Hauptpunkte* sind überall hervorgehoben; ja man könnte sagen, es wird an die Geschichten mehr erinnert, als dass sie ausgeführt würden. Dies die **individuelle Freiheit** des Evsten, welche in der *Auswahl* und *Anordnung* (nach einem Realprinzip) vollends stark heraustritt. Trotzdem finden wir nun in den so kurzen historischen Berichten jene **stereotypen Ausdrücke und Wendungen**, welche uns auch bei Mk. und Luk. begegnen.

Mk. giebt uns aneinandergereihte Tableau's, wie sie aus des Augenzeugen Petrus Munde hervorgegangen waren. Wir finden

hier manches, was *objektiv* nach einander vorgefallen war, auch akoluthistisch verbunden; kein Wunder, dass nun die *Anordnung* in vielen Punkten mit Mt., der ebenfalls häufig akol. verbindet, zusammentrifft. Die individuelle Eigenthümlichkeit besteht in einem Ausmalen der einzelnen Begebenheiten, welches ebenso zum Naturell des Petrus, als zum Plane des Mk. passt.

Luk. hat nach einer sehr sorgfältigen Realeintheilung geordnet. Er stimmt aus eben diesem Grunde, wie wir § 31—34 sahen, in der *Stellung* der Begebenheiten nur selten mit Mt. und Mk. überein. In der *Darstellung* zeigen sich dagegen natürlicherweise wieder jene stereotypen Ausdrücke und Wendungen.

Gerade die Combination der *Traditionshypothese* mit den *positiven Nachrichten über die Entstehung der einzelnen Evangelia* und mit den § 21, 24, 31 geführten *Untersuchungen über den Plan jedes einzelnen Synoptikers* — gerade diese Combination ist fähig, die Erscheinung des sogenannten *Verwandtschaftsverhältnisses* vollständig und genügend zu erklären [9]. Gieseler und Credner blieben bei der blossen Traditionshypothese stehen, und nahmen auf das Positive zu wenig Rücksicht. Gieseler urtheilt aus Gründen, die ich oben *Anm.* 2 zu widerlegen suchte, dass auch die *Schüler* der App. sich ohne schriftliches Ev. beholfen hätten (Gies. 105), und dass bis an's dritte Jahrhundert hin gar kein schriftl. Evangelium im Gebrauch gewesen sey. Er macht auf die Stärke, Tenacität und Sicherheit der mündlichen Tradition noch zu des

9) Wieseler (*Thol.* lit. Anzeiger 1844, Nr. 36, pag. 486) findet unbegreiflicherweise einen Widerspruch darin, dass ich die *formelle Verwandtschaft* der Evv. aus der *Traditionshypothese* erkläre und doch die Evv. von *Augenzeugen* oder unter deren Einfluss geschrieben seyn lasse. Aber was *ich* unter der „Traditionshypothese" verstehe, und unter welcher Modification *ich* dieselbe annehme, hatte ich doch bereits 1te Aufl. p. 998 deutlich gesagt. *Meine* „Traditionshypothese" ist die Hypothese, dass uranfänglich *im Kreise der Augenzeugen selbst* sich ein *stehender Erzählungstypus* gebildet habe. Hieraus — aus dieser *Tradition der gleichen Form* und nicht aus einem Urevangel. nicht aus gegenseit. Benützung u. s. w. erkläre ich das Verwandtschaftsverhältniss. Ich halte also der Benützungs- und Urevangeliumshypothese gegenüber die *Traditionshypothese* fest. Weil ich aber dabei nicht an eine *nach dem Tod der Apostel* entstandene Tradition, sondern an den *unter den Aposteln selbst* frühzeitig üblich gewordenen modus res gestas tradendi denke, so steht diese Hypothese in keinerlei Weise in Widerspruch mit den positiven Resultaten über die Entstehung der einzelnen Evangelien.

Irenäus Zeit und auf die Stärke des Gedächtnisses aufmerksam — wie aber kann er dann dieselbe Tradition hintansetzen, wo sie so ganz einstimmig die frühe Verabfassung eines aram. Mt. für jüdische *Gemeinden* und eines griech. Mk. unter Leitung des Petrus *auf ein Gemeindebedürfniss* hin behauptet? Wie kann er sich mit dem Proömium des Luk. zurechtfinden, welches er selbst ganz so, wie wir, erklärt, und worin offenbar auf ein *allgemeines Bedürfniss* Rücksicht genommen wird?

Indessen hält Gies. doch die Tradition von dem Ursprung der drei Syn., mithin auch deren Aechtheit, für unzweifelhaft (§. 13) und richtet seine Einwendungen nur gegen den kirchlichen Gebrauch derselben, was im Grunde eine Nebenfrage ist. Weiter geht Credner. Er leugnet nicht allein (§. 84), dass während der App. Lebzeiten überhaupt ein Bedürfniss nach schriftlicher Aufzeichnung gegeben habe, sondern behauptet geradezu (§. 86): „Schon war auf solche Weise mehr als ein Menschenalter verflossen, seit Christus von den Seinen geschieden war; schon „waren fast alle App. vielleicht mit alleiniger Ausnahme eines „Einzigen vom irdischen Schauplatz abgetreten — — da endlich, „am Rande des Ueberganges von der geschichtlichen Ueberliefe„rung zur Sage, wurde das Bedürfniss nach schriftlicher Auf„zeichnung der evangel. Ueberlieferung rege.“ Dass dies kategorisch und zuversichtlich gesprochen sey, wird niemand das Herz haben zu leugnen; ob auch wahr, ist eine andere Frage. Zunächst werden wir schon begierig, zu erfahren, wie Credner diesen Ausspruch mit dem zu reimen vermag, was er §. 65 über Luk. und Papias gesagt. Zwar wann Papias seine Schrift (*Eus.* 3, 39) welche Credner mit Luk. ganz in Eine Klasse stellt, verabfasst habe, wissen wir nicht; ob aber Luk., der in den Jahren 56—60, wo er zuerst mit Paulus zusammenreiste, bereits Arzt, mithin gewiss bereits Mann war, erst um das Jahr 100 geschrieben haben soll, als ein 70 oder 80jähriger Greis? lange nach des Paulus Tode? Und wann die *πολλοὶ* geschrieben haben? — Noch schlimmer geht es mit Mk. und Mt.! Dass der Ap. Mt. ein aram. Ev. geschrieben habe, behauptet und beweist bekanntlich Credner selbst; dass dasselbe aber bloss *Reden Jesu* enthalten habe, hilft einerseits nicht über den Widerspruch mit Cr. §. 86 hinaus, da ja dann eben doch einiges aus Jesu Leben schon zu der App. Zeit niedergeschrieben ward, andrerseits ist es aber, wie §. 130 Anm. 4 gezeigt wurde, eine grundfalsche Folgerung aus der Stelle des Papias bei *Eus.* 3, 39. Wie kann, fügen wir weiter

hinzu, der aram. Mt. nur *Reden* enthalten haben, da das mit dem aram. Mt. ursprünglich identische Hebräerev. (vgl. §. 130 und Credner selbst §. 88 Anm.) auch Geschichten und zwar solche Geschichten enthielt, die wir zum grossen Theil gerade in unserem griech. Mt. wiederfinden? — Ebenso misslich ist die Art, wie sich Credner mit den patr. Nachrichten über die Aechtheit des Mk. auseinanderzusetzen sucht. Gegen die Wahrheit und Gültigkeit des Zeugnisses vom Presb. Johannes weiss er nichts einzuwenden, wie hilft er sich da? Dies Zeugniss, von welchem Papias und Eusebius schon nicht anders wussten, als dass es sich eben auf jenes Ev. Mk. beziehe, welchen *Eus.* unter den kanon. Schriften aufführt, und welches wir noch besitzen — dies Zeugniss soll sich auf ein verloren gegangenes *ächtes* Ev. Mk. beziehen, von welchem das unsrige verschieden sey [10])! Und

---

10) Mit diesen Behauptungen verbindet Credner eine eigenthümliche Erklärung des *κατὰ* in den Ueberschriften: *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* κλ. Es soll sich darin das Bewusstseyn ausgesprochen haben, dass Mt. und Mk. nicht wirklich von Mt. und Mk. geschrieben, sondern nur nach ihnen bearbeitet seyen. Alsdann, als man den Sinn der Ueberschrift nicht mehr verstand, habe man ihn auch auf Luk. und Joh. übertragen. (Vgl. §. 89 Anm.) Diese ganze Annahme ist äusserst misslich. Wir begegnen der Benennung *εὐαγγ. κατὰ* hauptsächlich in der Zeit des *Irenäus* und bei *Iren.* selbst; in dieser Zeit müsste man also noch das Bewusstseyn gehabt haben, dass Mt. und Mk. sekundäre Ueberarbeitungen seyen. Aber hievon finden wir nichts. Man müsste also ein höheres Alter dieser Benennung *conjekturiren*, schon vor jener Zeit habe man den Ausdruck — und zwar zuerst von Mt. und Mk. — gebraucht. Welche Gültigkeit hat aber eine Erklärung, welche auf einer solchen Conjektur beruht, gegenüber einer anderen Erklärung, welche sich durch die reichlichsten Stellen beweisen lässt. Denn es ist zuvörderst anerkannt, dass das Wort *εὐαγγέλιον* im n. T. (selbst Mt 26, 13 u. par. nicht ausgenommen) nur die Gesammtheit des zu verkündigenden Heiles, nicht aber eine Biographie Christi bedeutet. Ferner ist bekannt und anerkannt, dass alle Väter der ersten Zeit, *Ignatz*, *Clem.*, *Orig.*, *Iren.* u. s. w. (siehe die Stellen in Hug I, p. 262) *τὸ εὐαγγέλιον* im Gegensatze zu *ὁ ἀπόςολος* brauchen. Ob sie damit zwei Sammlungen von Schriften bezeichnen wollten, oder nur: die *Heilsthat und Heilsverkündigung Jesu selbst* und die *Heilsverkündigung durch die App.*, ist noch unentschieden (vgl. Gies. 156 ff.); soviel aber ist gewiss, dass *εὐαγγέλιον* nicht *eine einzelne Ev.-schrift* bezeichnete. Sonach *konnte* man nicht sagen: *τὸ εὐ. τοῦ Ματθαίου*; man *musste* sagen: *τὸ εὐ. κατὰ Ματθαῖον*, „*die Heilsbotschaft nach Matthäus* (vgl. §. 132 Anm. 6) wenn auch zehnmal die

warum? Von jenem Mk. sage der Presb. Joh., es sey *οὐ τάξει* geschrieben (im Gegensatze zu Mt., welcher eine so eklatante Realeintheilung hat, vgl. §. 22); unser Mk. aber sey in der schönsten Ordnung verabfasst; ihn könne der Presb. also nicht gemeint haben. Wir verweisen hierüber auf §. 133 Anm. 3.

so benannte Schrift von Mt. selbst geschrieben war, und so liegt im *κατὰ* denn nichts, was Credner ein Recht hätte, zur Begründung seiner Ansicht anzuführen.

Erstes Kapitel.

Entstehung des Johannes.

---

§. 138.

Planmässigkeit des Ev. Joh. und aller Evv. — Data des Ev. Joh. über seine Entstehung.

Bei der so äusserst verwickelten Untersuchung über die Entstehung und Aechtheit des vierten Ev.'s, thut es durchaus Noth, alle rein objektiven Data auszusondern von den subjektiven Ansichten über diese Data. Wir fragen vor allem, was für Erscheinungen uns in dem Ev. selbst begegnen.

---

1. **Data, das innere Wesen des Buches betreffend.**

Der Plan des Ganzen ist von dem der Synopt. durchaus verschieden. Hierüber ist zwar schon §. 35 die Rede gewesen, doch ist es nöthig, auf die Frage, *ob* sich bei den Evsten überhaupt von einem bewussten Plan und Pragmatismus reden lasse, hier einlässlicher einzugehn, und so namentlich das §. 21, 24, 31 und 35 gesagte zu ergänzen.

Im Gegensatz zu Baur, welcher die Evv. als Resultate eines bewussten *Pragmatismus,* und zwar des schlechtesten, der sich denken lässt, betrachtet, steht als andres Extrem die Annahme, 'dass die Evsten nicht einmal einen *Plan* befolgt hätten, sondern, von rein empirischem Bedürfniss zur Abfassung ihrer Schriften getrieben, planlos, kunstlos, ja unkünstlerisch und wohl auch oft ungeschickt diejenigen schriftlichen und mündlichen Quellen, deren sie zufällig habhaft werden konnten, nach Chronistenweise verarbeitet hätten. Wenn man bei dieser Annahme die Glaubwür-

digkeit der Evv. gesichert glaubt, so täuscht man sich; denn ein so *planloses* und *unkünstlerisches* Verfahren wäre auch in gleichem Maasse ein *unkritisches* gewesen. — Ich glaube, dass man vor allem zwischem *Pragmatismus* und *Planmässigkeit,* dann aber auch zwischen *Pragmatismus* und *Zweck*, ferner zwischen *unwillkührlicher* und *reflektirter* Planmässigkeit endlich, zwischen *gutem* und *schlechtem Pragmatismus* zu unterscheiden habe. — a) Einen Zweck hat jeder Autor, der nicht bloss schreibt, um zu schreiben, oder um des Honorares willen, welches beides dem oligographischen Alterthum fremd war. Ein Bedürfniss ist vorhanden, dem er durch eine Schrift abhelfen will. Durch diesen *einfachen Zweck* wird das *Was*, das *Objekt,* bestimmt, noch nicht aber das *Wie* der Ausführung. Das *Wie* ist ein unbeabsichtigtes, und theils durch das *Was,* theils durch die *unwillkührliche* Auffassung desselben seitens dieses Autors, theils durch die rein formelle Anordnung bestimmt. So bei Mt. und Mk. In Jerusalem war (vgl. §. 132) das Bedürfniss fühlbar nach einem schriftlichen Surrogat der mangelnden mündlichen Predigt der zerstreuten Apostel. Mt. hatte den *bewussten Zweck:* die Hauptpunkte der bisherigen apost. Predigt schriftlich zu fixiren. Die Apostel hatten, Juden und Judenchristen gegenüber, einfach dies gezeigt, dass in Jesu die Weissagungen erfüllt seyen, dass er der Gen. 22, 18 verheissene Abrahamssame, der 2 Sam. 7 und Jes. 11 verheissene Davidssohn sey. Zu zeigen, wieviel vom alten Bund und dessen Formen aufgehoben sey durch die Erfüllung, dazu war mindre Veranlassung gewesen. Unwillkührlich und ohne reflektirte Absicht fährt Mt. in dieser Gesammtauffassung fort, auch wo er nun nicht mehr mündlich, sondern schriftlich redet. *Planmässig,* aber *ohne Pragmatismus,* sucht er zu zeigen, dass Jesus Abrahams und Davids Sohn in jenem Sinne sey. Die *Disposition und Anordnung* des Stoffes (vgl. §. 22) ergiebt sich ihm dabei formell, bietet sich ihm bei schlichtem, absichtlosem Nachdenken, sehr natürlich von selbst dar. — In Rom war nach dem Märtyrertode des Paulus und Petrus ein ähnliches Bedürfniss, welchem *Mk.* genügte. Sein *bewusster Zweck* war wieder nur, das Wesentliche der Verkündigung Petri von Christus zu fixiren; hatte nun Petrus vor Heidenchristen natürlicher Weise Jesum nicht so sehr als den Messias, mehr als den Sohn Gottes im Gegensatz zu den heidnischen Göttersöhnen und unheiliganthropopatischen Göttern dargestellt, so fuhr Mk. *unwillkührlich* in dieser Auffassung fort. Eine formelle Disposition des Stoffes kam bei ihm, der in stürmischer Zeit und Eile (vgl. §. 134) nur eben dem Gedächtnisse folgend (§. 133) schrieb, nicht einmal

hinzu. — b) Die **Planmässigkeit** kann aber auch *Resultat der bewussten Reflexion* seyn, und kann dabei gleichwohl von *Absichtlichkeit* und vollends von *Pragmatismus* noch weit entfernt seyn. Die Reflexion über das Objekt kann nämlich lange vor dem Entschluss des Schreibens stattgefunden haben. So bei **Lukas**. Sein *bewusster Zweck*, der ihn zum *Entschluss des Schreibens* brachte, war (§. 135) nur der allgemeine: den unteritalischen Gemeinden eine vollständige und geordnete Aufzeichnung der apost. Verkündigung in die Hand zu geben. Aber längst zuvor war dem Luk., dem Begleiter des Paulus, der Kampf des Apostels gegen die judaistischen Irrlehrer in Galatien und anderwärts *zur Herzenssache geworden*; in diesem Kampfe schon waren ihm diejenigen Reden und Gleichnisse und Thaten Jesu besonders wichtig geworden, in denen sich zeigte, dass nicht ganz Israel und dass nicht bloss Israel selig werde; eben so war ihm der Uebergang des Christenthums von den Juden zu den Heiden, von Jerusalem nach Rom von jeher in seiner Bedeutsamkeit klar gewesen; *halb unwillkührlich*, **nicht ohne Bewusstseyn** (denn *sehr planmässig* beginnt er seine Geschichte im Tempel und schliesst sie in Rom; *sehr planmässig* stellt er das wichtige Wort des Herrn act. 1, 8 an die Spitze der Apostelgeschichte) **aber ohne äusserliche Absichtlichkeit**, rein aus innerem Drang, nicht künstlich aber künstlerisch, schildert er das Christenthum von der Seite des *Gegensatzes* gegen das Judenthum. Nur nicht so, dass er mühvoll in seinen Papieren unter allen möglichen Gleichnissen, Reden und Erzählungen zu *suchen* und zu *wählen* brauchte, sondern so dass er mit der ihm von Geburt einwohnenden, charismatisch erhöhten, christlich geheiligten Genialität *aus dem Stoff, dessen er bereits Herr war*, das treffendste *sicher herausgriff* (so etwa wie einem Dichtergenius die Verse zuströmen, ohne dass er nach Reimen sucht.) — Von einem *Pragmatismus* kann deshalb bei Luk. nur in höchst uneigentlichem Sinn die Rede seyn, nämlich nur insofern, als möglicher und wahrscheinlicher Weise ihm unter dem Schreiben die Wichtigkeit und Bedeutung der einen und anderen Stelle für *seine Zeit* wieder von neuem in's Bewusstseyn trat. — c) Denn was ist **Pragmatismus?** — Nicht die *unwillkührlich-planmässige* d. h. organische Darstellung eines Objektes von einem im Objekte wirklich liegenden Prinzip aus; sondern das *willkührliche reflektirte Andeuten einer* **Analogie**, *die zwischen der zu erzählenden Vergangenheit und der Gegenwart der Leser stattfindet.* Wenn einer die Geschichte der ersten französischen Revolution schreibt mit dem Bewusstseyn, dass sie ein lehrreicher Typus aller neueren Revolutionen sey, und mit

der Absicht, ihre einzelnen Züge als lehrreich für Fürsten und Völker darzustellen — wenn er also jene stattfindenden *Analogieen zwischen Vergangenheit und Gegenwart* andeutet — so schreibt er *pragmatisch.* Ein solcher Pragmatismus ist erlaubt und recht, sobald nur eine *wirklich vorhandene* Analogie *richtig* erkannt und *allseitig* dargestellt wird, und somit die Absicht des Autors eine *lautere* und sein Mittel ein *wahrhaftes* ist. Einen Pragmatismus in diesem guten Sinn finden wir im Ev. Joh., dessen Autor (vgl oben S. 143) nicht mehr das positive oder negative Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum und das damit verwachsene innerkirchliche Verhältniss des Heidenchristenthums zum Judenchristenthum, sondern die späteren innerkirchlichen Gegensätze gegen den Gnosticismus und Ebionismus [1] im Auge hat, und sichtlich hie und da bei den einzelnen Faktis und Reden merken lässt und andeutet, welche Nutzanwendungen von ihnen auf jene Verhältnisse seiner Gegenwart zu ziehen seyen. Der *Zweck* nämlich, zu welchem Joh. sein Ev. schrieb, war ein doppelter. Nicht lag er in der Befriedigung eines Bedürfnisses nach einem Surrogat der *mündlichen* apostol. Lehre, wie bei Mt. Mk. und Luk., sondern vielmehr erstlich in einer äusseren und inneren Ergänzung der apost. Verkündigung von Christo, — Nachholen der bei den Syn. übergangenen Ereignisse der *Festreisen* und der Geschichte von Jesu Taufe bis zum öffentlichen Auftreten, cf. *Euseb.* 3, 24; Nachholen derjenigen Reden und Züge Jesu, in denen die *speculativ-mystische* Seite seines Werkes und Wesens sich offenbarte, (cf. *Clem. Alex.* bei *Eus.* 6, 14) — und zweitens (1 Joh. 1, 1 ff.; 3, 10; Joh. 20, 31) in der Bekämpfung wie des *Gnosticismus* (cf. *Iren.* 3, 11. *Tert.* praescr. 33) und *Ebionismus* (*Hier.* vir. ill. 9. *Epiph.* 51, 12) so des *Mangels an Liebe und Leben.* Der Zweck war also ein zwei- ja vierspaltiger; aber die vier Zwecke waren in der Ausführung aufs innigste verwachsen. Die Lügenspeculation der Gnostiker sowie die unspeculative Geistesarmuth der Ebioniten konnte nur überwunden werden durch die wahre Speculation. So musste Joh. die ihm bis daher eigenthümlich gebliebene, in ihm verborgen gehaltene Auffassung der speculativ-mystischen Seite der Offenbarung Christi nun heraustreten und für die gesammte Christenheit fruchtbar werden lassen; den *Juden* hatte man vor

---

1) Vgl. den Nachdruck womit auf das Zeugniss des Täufers, dass er nicht der Messias sey (1, 8 und 20, vgl. 5, 35; 10, 41) und auf Christi Gottheit hingewiesen wird.

allem predigen müssen, Jesus sey der Messias (vgl. die ap. Reden in den Act.); jetzt war es an der Zeit, die *Christen* klarer noch als bisher mit dem Mysterium vertraut zu machen: Jesus der Christ sey der ewige Sohn Gottes. So hat es Joh. nicht mehr mit den irdisch-historischen Gegensätzen von Judenthum und Heidenthum, Judenchristenthum und Heidenchristenthum zu thun, sondern mit den speculativen Gegensätzen von Ewigkeit und Zeit, Gott und Creatur, Himmel und Hölle, Licht und Finsterniss, Leben und Tod, und von der Offenbarung des ewigen göttlichen Wesens im fleischgewordenen Logos. *Absichtlich* sammelte er jene Aussprüche Jesu, die *hierauf* Bezug hatten. Aber nicht bloss seine Reden, auch sein Leben, Leiden und Auferstehung fasst er unter diesem speculativen Gesichtspunkt auf, als Sieg des Lichtes über die Finsterniss durch duldende Liebe. Daran reiht sich nun die mystische Seite, vom Leben und Lebendigwerden Christi in uns, der *unio mystica*, der Basis aller Heilsaneignung und eignen Heiligung. So innig verwebt sich die Polemik gegen Mangel an Leben und Liebe mit der speculativen Seite. Aber selbst jener äussere Zweck, die Syn. hinsichtlich der Festreisen zu ergänzen, schliesst sich innig mit jenem speculativen Grundplan zusammen. Denn gerade die Festreisen bezeichnen die Epochen jenes Kampfes der *σκοτία* gegen das Licht. So wählt denn Joh. mit tiefer und bewusster Weisheit und aus einem *inneren* Grunde die *chronologische* Anordnung des Stoffes. — Hier beim Ev. Joh. haben wir also einen wirklichen *Pragmatismus im guten Sinne* (im Leben und Leiden Jesu ist der Urtypus jenes Kampfes erschienen, dessen Analoga sich im Ganzen der Kirche [2]) und im jedem Einzelnen wiederfinden). Ja wir haben im Ev. Joh. noch mehr, als blossen „Pragmatismus", das ganze Ev. ist ein Produkt des klarsten Bewusstseyns, ein Kunstwerk im höchsten Sinn; es ist ein durchsichtiger Krystall. Doch gilt natürlich auch hier, wie bei Luk., dass erstlich die individuelle Prädisposition und charismatische Begabung für diese tiefste Intuition des Lebens Christi schon vorhanden, und zweitens in dem Leben und Wirken des Apostels jener Kampf und jene Bedeutung des Lebens Christi für denselben gleichsam zur Reife gekommen war. Auch hier ist von *äusserlicher* Absichtlichkeit keine Rede; die

2) Vgl. die Apokalypse, diese Darstellung der makrokosmischen Fortsetzung jenes äonischen Kampfes, die sich zum Ev. Joh. genau so verhält, wie die Apsche als Fortsetzung des irdisch-historischen Kampfes zum Ev. Luk.

pragmatische Tendenz, die den Evangelisten leitete, war eben keine andre, als der praktische Lebenszweck des Apostels. Nur darin geht er über Luk. hinaus, dass bei ihm der unbewusst unwillkührliche Herzensdrang zum bewussten Wollen, die unbewusste Planmässigkeit zur hellbewussten wird. — d) Ein sehr schlechter Pragmatismus findet aber da statt, wo die Analogie zwischen Vergangenheit und Gegenwart nur *einseitig* aufgefasst oder betont wird, wo z. B. einer eine Geschichte der ersten franz. Revolution schreibt *bloss* um die Verwerflichkeit des Aufruhrs darzustellen, und *ohne* die Fehler Ludwigs XVI. anzuerkennen, oder wo umgekehrt für die Fürsten nur Lehren, für die Völker nur Schmeichelreden aus jener Geschichte entwickelt werden; oder wenn ein Hr. Döllinger eine Reformationsgeschichte schreibt, um vom Protestantismus abzuschrecken. Ein solcher schlechter Pragmatismus ist nie nur theoretisch, stets auch sittlich fehlerhaft; die Absicht des Autors ist eine schlechte; dadurch lässt er sich zu einseitiger Betrachtung oder vollends zu wissentlicher Verdrehung der Geschichte verleiten. **Gar kein Pragmatismus aber** ist es zu nennen, sondern **einfacher baarer gemeiner Betrug,** wenn ein Autor wissentlich Vorfälle erdichtet oder verändert, wie Hr. Prof. Dr. v. Baur in Tübingen dies den neutestamentlichen Schriftstellern beizumessen die Keckheit hat. —

---

2. Aus dem *Plan* des Ev. Joh. erklären sich nun leicht folgende eigenthümliche Erscheinungen. a) Manche Vorfälle werden übergangen, als seyen sie bereits zur Genüge bekannt (vgl. §. 89) jedoch nicht immer ganz ohne Andeutung (vgl. oben pag. 521). Andere Vorfälle werden erzählt, die wir bei den Syn. nicht antreffen (z. B. §. 92). Die Beschreibung des Lebens Jesu fängt (§. 37) fast ein Jahr früher an, als bei den Synoptikern. Manche Einzelheiten werden bis in's Kleinste genau ausgeführt (vgl. z. B. pag. 576 f.). Manches wird mit offenbarer Rücksichtsnahme auf die Synopt. gesagt (vgl. pag. 150 und Joh. 11, 2 und Hug Einl. II, p. 199 ff.).

b) Besonders zeigen sich die Reden Jesu von denen bei den Syn. verschieden. Die Reden Jesu im 4ten Ev. tragen alle ein *speculatives* Gepräge (ohne darum unpraktisch zu seyn, vgl. z. A. §. 59); Jesus verweilt bei ein und demselben tiefen Gedanken; nicht die Reflexion, sondern die Intuition waltet vor; es findet weit weniger ein Fortschritt in der Rede statt, als bei den Synoptikern.

c) Ueberhaupt zeigt sich, auch wo Joh. selbst redet, eine speculative Tendenz und so mit eine philosophische Ausbildung des Geistes. Jedoch ist hiebei nicht ausser Acht zu lassen, dass sich von einer *formaldialektischen* Bildung keine Spur findet. Es sind einzelne Begriffe oder richtiger intellektuale Anschauungen, sämmtlich *religiöser* Natur, alle ebenso *einfach* als *tief*, in konkreter Bildersprache ausgedückt, und zwar in Bildern, welche (λόγος ausgenommen) schon im a. T. gegeben waren. (Vgl. pag. 295.)

d) Endlich verdient auch noch der Gebrauch des Wortes Ἰουδαῖοι eine Beachtung. Joh. braucht dies Wort nicht in geographischem, sondern in religiösem Sinn. Nicht die Bewohner der Landschaft Judäa im Gegensatze zu den Galiläern, Samaritern u. s. w. nennt er Ἰουδαῖοι, sondern alle, welche — von den verschiedensten Standpunkten aus — innerlich unfähig waren, an Jesum zu glauben, und deshalb nicht *Christen* wurden, sondern *Juden* (in unserm heutigen Sinne) blieben. (Vgl. Baur pag. 101.) Nur von cap. 9 an, wo der Gegensatz sich bestimmter ausprägte, treten auch bei Joh. statt der Ἰουδαῖοι speciell die *Pharisäer* auf. Dieser dem Vf. des 4ten Ev. geläufige Sprachgebrauch weiset auf eine Zeit der Verabfassung hin, wo der Riss zwischen *Juden* und *Christen* schon völlig geschehen, und Ἰουδαῖοι im Munde der letzteren Religionsname geworden war, also jedenfalls auf die Zeit nach 70 p. C.

---

3. **Data, den Verfasser betreffend.** — Ohne noch auf c. 21 Rücksicht zu nehmen, bemerken wir nur einiges, was c. 1—20 uns vorliegt. Wenn der Verfasser (1, 14) vom fleischgewordenen λόγος sagt: καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ [3]), so bezeichnet er sich hiemit als einen *Augenzeugen des Lebens Jesu.* Weiter fällt uns auf, dass der Verfasser es fast absichtlich zu vermeiden

---

3) Auf 19, 35 dürfen wir uns noch nicht berufen. Es wird hier ähnlich, wie 21, 24 vom Verfasser in der dritten Person gesprochen, und es *könnte seyn*, dass dieser Vers ebenfalls von den Editoren des Buches hinzugefügt wäre. — Vergleicht man indessen v. 26 mit v. 35, so geht aus v. 35, auch wenn dieser Vers ein Glossem der Editoren ist, jedenfalls soviel hervor, dass *diese* den *Johannes* meinten, und ihn, den Augenzeugen der Kreuzigung, als Verfasser nannten. Doch vgl. hierüber, wie über κἀκεῖνος §. 144, 1. Aber auch in Betreff von cap. 19, 35 ist es (vgl. Bleek Beitr. S. 77) das einzig *natürliche*, diese Worte als ein Selbstzeugniss des Autors von seiner Augenzeugschaft anzusehen.

scheint, die Söhne Zebedäi [4]) zu nennen (vgl. 1, 35 und 42; 13, 23; 18, 15; 19, 26; 20, 2). Endlich finden wir auch, dass, während die beiden Judas sorgfältig unterschieden werden (12, 4; 13, 26; 14, 22) Thomas stets seinen Beinamen erhält (11, 16; 20, 24; 21, 2) Simon Petrus allezeit von Simon Zelotes unterschieden wird: dagegen Johannes der Täufer immer nur Ἰωάννης genannt und nicht ein einziges Mal durch den ὁ βαπτιστής von dem Apostel gleiches Namens unterschieden wird. „Dies erklärt sich," sagt Credner p. 210 mit Recht, „wenn der Apostel selbst der Schreibende war; „denn in der christl. Urgeschichte ragen nur die zwei genannten „Männer des Namens Johannes hervor. Sobald der Ap. Johannes „selbst sprach, („und namentlich wenn er sich selbst nie mit dem Namen Johannes, sondern durch jene Umschreibung nannte„) war es „überflüssig, den gleichnamigen Täufer von seiner eigenen „Person besonders zu unterscheiden" [5]).

---

4. **Dies bestätigt sich, wenn wir das Verhältnisss des Evangeliums zum ersten Briefe Johannis in's Auge fassen.** — Dass beide *ein und denselben Verfasser* haben, ist schon

---

4) Genauer: „*sich* zu nennen". Dass nämlich der Verfasser mit dem demüthigen Namen: ὁ μαθητὴς ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, worin sich zugleich auch seine ganze auch sonst im Ev. hervortretende Liebesinbrunst ausspricht, *sich selbst* bezeichnen wollte, unterliegt keinem Zweifel. Eine Frage wäre, ob dieser Verfasser Johannes sey, oder ein anderer der Zwölfe. Allein eben aus dem Prädikat ὃν ἐφίλει κλ. sowie aus dem Joh. 13, 23; 19, 26 erzählten geht hervor, dass der μαθητὴς ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς nothwendig einer jener drei Jünger gewesen seyn müsse, die bei den Syn. als die vertrautesten genannt werden, also Johannes oder Petrus oder Jakobus. Von diesen dreien kann es nicht Petrus gewesen seyn, der ja 20, 2 vom μαθ. κλ. unterschieden wird; es kann also nur einer der Zebedäiden gewesen seyn, wo dann weiter die Tradition und der oben weiter anzuführende Umstand entscheidet, dass Joh. d. Täufer nicht von dem Apostel gleiches Namens unterschieden wird, und dass (Bleek S. 176) Jakobus nicht lange genug lebte, um das Ev. zu schreiben.

5) Konnte nicht auch ein Betrüger, der das Buch verabfasste, um es als joh. Schrift herauszugeben, diese Mittel anwenden, damit die Schrift recht johanneisch aussehen sollte? — Es wäre dies eine äusserst raffinirte Art des Betruges gewesen, den ersten christl. Jahrhunderten ganz fremd. Ein Betrüger würde es wohl bei Stellen, wie 19, 35 haben bewenden lassen, oder bei offnen Versicherungen Johannes sey der Verfasser. Aber überhaupt ein Betrüger!

durch die stilistische Gleichheit [6]) mehr noch durch den völlig gleichen Lehrbegriff und Ideenkreis [7]) über allen Zweifel erhaben [8]). Aber es scheint auch, dass beide zu gleicher Zeit ver-

---

6) Vgl. Credner 223 ff. — Beiden gemeinsam ist der eigenthümliche Gebrauch von *περί*, *ἵνα*, *ἀλλά*, das häufige *θεᾶσθαι* und *θεωρεῖν*, der Umstand, dass von *ὁρᾶν* nur das Pft. gebraucht wird, die Redensarten *τὴν ψυχὴν τιθέναι*, *θεὸς ὁ ἀληθινός*, *ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου ὁ Χριςός*, *κόσμος λαμβάνει*, *φαίνειν*, *τέκνια*, *παίδια*, die öftere Wiederholung ein und desselben Ausdrucks in einem Satze u. a.

7) Die Begriffe: *φῶς*, *ἀλήθεια*, *ἀγάπη*, *ὁ μονογενὴς υἱός*, *ζωή*, *ζωὴ αἰώνιος*, *κόσμος*, *σάρξ*, *ἁμαρτία*, *θάνατος*, *σκότος* und *σκοτία*, *ὁ οὐρανός*, *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον*, *γεννηθῆναι ἄνωθεν*, *τέκνα τοῦ θεοῦ* u. a.

8) Doch nicht über allen Zweifel. Baur (666, Anm. 1) wirft in 4 Zeilen den ganzen Reichthum der bisher geltenden Beweise über den Haufen. Er hat eine Stelle des *Apollinaris* gefunden, wo dieser das Ausfliessen von Wasser und Blut aus Jesu Seite allegorisch von *λόγος* und *πνεῦμα* erklärt, und weil nun 1 Joh. 5, 6 nach den Worten: „Nicht mit Wasser „(wie Joh. d. T) allein, sondern mit Wasser *und Blut* (mit Hin„gabe seines Lebens)“ fortgefahren wird: „und der Geist ist's, der da zeuget, dass der Geist die Wahrheit ist“, so liest Baur in diesen Worten den Beweis, dass der erste Brief Johannis „*ὕδωρ καὶ αἷμα nicht im „Sinne des Evangeliums*, sondern so nimmt, wie sie auch Apollinaris „nimmt“, und „eben dies spricht gegen die gewöhnliche Voraussetzung „der Identität des Verf. des ersten Briefs mit dem Evsten.“ Man staunt, wenn man solche Dinge liest. 1 Joh. 5, 6 soll das Wasser auf den Logos, das Blut auf den Geist gedeutet werden! Und darum soll die Stelle des *Apollin.* kein Zeugniss für das Alter des Ev. seyn, sondern für das des Briefes, und dieser muss einen andern Vf. gehabt haben! Dabei vergisst Baur nur leider, dass er (p. 167) gerade in jener Stelle des Ev. (wiewohl fälschlich) *genau dieselbe* Allegorie gefunden hat, die er ebenso fälschlich 1 Joh. 5, 6 findet, nämlich „das Wasser sey ein Bad des *Geistes*; „dass mit dem Wasser auch Blut ausfliesse, damit sey ausgedrückt, dass „durch Jesu *Tod* die *Möglichkeit der Geistesmittheilung* erworben „sey.“ — In Wahrheit enthält jene Stelle des Ev. einen realen Vorfall (siehe oben pag. 561 f. —) und die Stelle 1 Joh. 5, 6 enthält (vielleicht unter Erinnerung an jenen, die Wirklichkeit des Todes Jesu beurkundenden Vorfall) den Gedanken, dass Jesus nicht bloss mit dem *Wasser der Taufe*, sondern mit *Wasser und Blut* (seinem wirklichen Tod) und dem dadurch für die Kirche erworbnen *Geist* die Welt erlöst habe. Ein Widerspruch ist also weder nach der richtigen, noch selbst nach Baur's eigener, unrichtiger Auffassung beider Stellen vorhanden. Gesetzt aber, dass wirklich im Briefe dem *αἷμα καὶ ὕδωρ* eine andere Bedeutung gegeben würde, als im Ev., wär edenn das ein Beweis gegen die Identität

abfasst wurden und der Brief der Begleiter des Ev. war (vgl. §. 35, pag. 141 f. u. Anm. 1). Denn nicht allein der Anfang des Briefes, ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα κλ. — ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, erinnert an Joh. 1, 14; sondern wenn man 1 Joh. 1, 1—3 liest, fragt man sich auch billig, ob denn in dem *Briefe* wirklich der Verfasser das, was er *gesehen, gehört, erlebt* habe, das Leben, die Erscheinung des fleischgewordenen λόγος, erzähle? Doch es liesse sich einwenden, der Verf. verspreche bloss den Logos als abstrackten Begriff, nicht ihn, wie er, der ewige, *erschienen* sey, zu schildern, d. h. bloss das Dogma vom Logos, nicht seine Geschichte. Wie erklärt sich nun aber das zwölfmal im Briefe wiederkehrende ἔγραψα, γράφω? Soll der Verf. während des Briefschreibens auf dies selbige Briefschreiben fortwährend reflektiren, und im Schreiben immer wieder sagen, dass und warum er schreibe? Ist es nicht natürlicher, mit Hug (II, 251) anzunehmen, jenes ἔγραψα oder γράφω beziehe sich auf die Verabfassung des Evangeliums, welches der Verfasser zugleich mit dem Brief übersende, und dessen Zweck und Bestimmung er in dem Briefe näher auseinandersetzte [9])? Dazu kömmt nun, dass

---

des Verfassers? Stiesse denn das die mächtigen Belege für diese Identität um? Wie ist es möglich, mit solchem Leichtsinn kritische Fragen zu behandeln!

9) 1 Joh. 1, 5—10 ist dann eben die kurze dogmatische Zusammenfassung derselben ζωή, welche im Ev. in ihrer geschichtlichen Entfaltung dargestellt ist. ταῦτα γράφω, 2, 1 bezieht sich dann auf 1, 5—10; γράφω 2, 8 hat ohnehin sein Objekt. Dagegen das sechsmal wiederholte γράφω, ἔγραψα 2, 12—14 scheint mir viel zu feierlich, um sich nur wieder au jene sechs Verse 1, 5—10 beziehen zu können. Dagegen erklärt es sich trefflich, wenn man es mit Lange auf alles bezieht, was der Ap. geschrieben überschickte, auf Brief und Evang. zusammen. Auch De Wette gesteht im Gegensatz zu Lücke ein, dass sich im vorhergehenden nichts Einzelnes finden lasse, was man als Obj. des γράφω und ἔγραψα ansehen dürfte; „γράφω bezieht sich auf den unmittelbaren Akt des Schrei„bens und ἔγραψα auf das schon geschrieben haben.“ Ist dem so, so werden dann die v. 12—14 angegebenen Ursachen und Zwecke des Schreibens besser sich erklären, wenn man sich das Schreiben als ein Schreiben des Ev. *und* Briefes, als bloss des letzteren hält, in welchem ein fester *Kern*, worauf sich der Verfasser 2, 12 f. beziehen könnte, nicht findet, sondern nur ein bald thetisch bald polemisches Beschauen eines (mehr als bekannt vorausgesetzten, als dargelegten) Objektes von verschiedenen Seiten. Diese ganze Natur des Briefes, der — einheits-

wir in dem *Briefe* wieder dieselben Irrlehren direkt erwähnt finden, welche in den Worten des *Ev.* 20, 31 indirekt erwähnt waren. Die ganze Polemik des Briefes richtet sich ja gegen solche, welche entweder leugneten, dass Jesus der Christ sey (mit Joh. 20, 31 vgl. 1 Joh. 4, 2 f.) oder keine Liebe hatten (mit Joh. 20, 31 vgl. 1 Joh. 3, 10). Weniger Gewicht hat folgendes *äussere* Zeugniss. Nämlich (vgl. Hug II, 253) im *Cod. Cantabr* steht vor dem Anfange der Apostelgeschichte die letzte Zeile von 3 Joh. und sodann die Worte: *epistulae Johannis III. explicit incipit Actus Apostolorum*, ein Zeichen, dass in der Mutter des Cambridger Kodex die joh. Briefe unmittelbar hinter dem Evang. stunden, wo sie nicht hingekommen wären, wenn man nicht frühzeitig sie für zusammengehörig angesehen hätte. Indessen braucht man dabei noch an keine andre Zusammengehörigkeit als an die Identität des Verf zu denken.

Hat es nun eine grosse Wahrscheinlichkeit, dass Ev. und Brief mit einander geschrieben wurden, so bestätigt sich nicht bloss, dass das Ev. einem *Bedürfniss* entgegenkam, und in *indirekter Polemik* (die *direkte* war für den Brief aufgehoben) gegen Irrlehren einen Hauptzweck hatte, sondern wir sehen weiter: das Ev. ist für einen Kreis von Lesern geschrieben, von welchen dazumal der Verf. getrennt war, gegen die er sich aber sonst, wie der geistliche Vater zu seinen Kindern verhielt, — d. h. für eine Gemeinde.

5. Data in Betreff von cap. 21. — Dies cap. fehlt in keiner Handschrift oder Uebersetzung, hat auch im allgemeinen die stilistischen Eigenthümlichkeiten des übrigen Ev.'s und vor allem den johanneischen Ton und Geist, jenes innige, sinnige Versenken in Jesu Person und Wort. Gleichwohl kann dies cap. nicht ursprünglich zum Ev. gehört haben. Denn dies hat cap. 20, 31 einen förmlichen Schluss, worin der Verfasser, ohne von sich selbst (in der ersten geschweige in der dritten Person) zu reden, seinen Lesern eine Ermahnung giebt. Cap. 21, 24 dagegen wird von dem Verfasser in der dritten Person geredet, und zwar nicht bloss dies (denn dies ist auch 19, 35 der Fall, welcher Vers gleichwohl vom Verf. selbst herrühren kann und nach Anm. 3 auch herrühren wird), sondern hier unterscheidet sich der

---

los — seine Einheit mehr in einer ihm zu Grunde liegenden Voraussetzung, als in sich selbst hat, erklärt sich am besten, wenn er ein Schreiben war, das nur das Ev. begleiten, und dessen Anwendbarkeit nach dieser und jener Seite hin andeuten sollte.

Redende von dem Verfasser. *Οὗτός ἐςιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν, ὅτι ἀληθὴς ἐςιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ.* Derjenige, welcher vom Verf. in der dritten Person redet, verbürgt, dass er, der Verf., Wahrheit geredet habe. Also cap. 21, 24 f. ist jedenfalls nicht von Johannes, sondern von einem Manne, welcher dem Joh. so nahe stand, dass er sein Zeugniss durch das seinige verstärken konnte.

Es fragt sich nun, ob die Worte *περὶ τούτων* und *ταῦτα* sich *auf das ganze Ev.* beziehen, oder *nur auf Kap* 21. Die erstere Ansicht haben Bleek (Beitr. S. 79 f.) De Wette und Wieseler aufgestellt. Hienach wäre das 21ste Kap. nach dem Tode (jedenfalls des Petrus V. 19, aber auch) des Johannes geschrieben, und zwar zu dem Zweck, um den Folgen der abergläubischen Meinung als ob Joh. nicht sterben werde; — nämlich einem ungläubigen Anstossnehmen an seinem dennoch erfolgten Tode — vorzubeugen. Zugleich hätten die Verf. von Kap. 21 (nach Wieseler: der Presb. Johannes), welche Kap. 21 aus der richtigen mündlichen Erzählung des Johannes geschöpft hatten [10]), V. 24 noch die Notiz beigefügt, dass dieser Jüngsr, von dem V. 20—23 die Rede gewesen, „dies" nämlich *diese Evangelienschrift im allgemeinen, ohne Kap.* 21, geschrieben habe. — Man kann sich dies gefallen lassen, und kann zugeben, dass *ταῦτα* gar wohl *das Buch als Ganzes* bezeichnen kann, und dass nicht nothwendig Kap. 21 in dies *ταῦτα* mit eingeschlossen seyn muss. Auch dies Zeugniss: *„wir wissen dass sein Zeugniss wahr ist"*, erklärt sich auf diese Weise genügend — nicht als ob die Verff. von Kap. 21 den Wahn gehabt hätten, die Autorität des Ap. durch ihre Autorität erst unterstützen zu müssen — sondern jene Worte sind als ein schlichtes *Bekenntniss des Glaubens gegenüber den Leugnungen und Lästerungen gnostischer Irrlehrer* zu fassen.

Die Ansicht, dass *ταῦτα allein auf Kap.* 21 *gehe*, habe ich früher (in der ersten Aufl.) für die richtigere gehalten. Dann wäre V. 24 ein Zeugniss, dass Kap. 21 ein von Johannis Hand herrührender Aufsatz sey. Allein allerdings begreift man nicht

---

10) Die Erzählung trägt bedeutende Merkmale innerer Glaubwürdigkeit. So macht Bleek (S. 233) mit Recht darauf aufmerksam, dass das Diktum Jesu, welches als Weissagung auf die Kreuzigung Petri gedeutet wird (V. 19), wenn es *post factum* erfunden worden wäre, gewiss *anders* und *deutlicher* wäre erfunden worden. (Denn die Worte *ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου* können, in *der* Stellung die sie V. 19 haben, nur uneigentlicher Weise auf das Ausstrecken der Hände eines Gekreuzigten bezogen warden.)

leicht (Bleek a. a. O.) warum Johannes diese Begebenheit sollte abgesondert niedergeschrieben und nicht lieber planmässig in sein Ev. verwoben haben. Auch die Ausdrücke οἱ τοῦ Ζεβεδαίου V. 2, ἔρχεσθαι σύν τινι (statt ἀκολουθεῖν) ἐπενδύτης (statt χίτων) sind unjohanneisch.

Da aber nun Kap. 21 in keiner Handschrift fehlt, und auch innerlich mit dem Ev. in eins verarbeitet ist (V. 14 vgl. mit Kap. 20) so sieht man: als das von Joh. für die ephes. Gemeinde geschriebene Ev. nach des Apostels Tode zum erstenmale weitere abschriftliche Verbreitung fand, muss bereits Kap. 21 damit verbunden gewesen seyn. **Kap. 21 enthält also ein Zeugniss für die Aechtheit des Ev. Joh. aus dem Munde derer, die Zeitgenossen und Schüler des Joh. gewesen waren** [11].

§. 139.

Data aus den Vätern.

(Alte Citate.)

1. **Citate.** — Wir unterscheiden hier die *uneigentlichen Citate*, wenn sich bei einem Schriftsteller Worte finden, die ebenso bei Joh. stehen, ohne dass dieser genannt oder jene Worte überhaupt als anderswoher genommen bezeichnet werden, von den *eigentlichen*, wo der Schriftsteller sich darauf beruft „Johannes sage so und so."

Uneigentliche Citate finden wir schon bei den apost. Vätern. Sehen wir vor allem den Ignatius an [1]). *Philad.* 7 schreibt

---

11) v. Baur weiss sich hier nicht anders zu helfen, als durch die Annahme, 20, 30 f. gehöre schon zum späteren Zusatz. Allein wer Kap. 21 beifügen wollte, wird sicherlich nicht zuvor den Schluss 20, 30 f. beigefügt haben! Baur müsste also annehmen, einer habe 20, 30 f. angeflickt und ein Zweiter Kap. 21. Allein welches Interesse konnte einer am Ende des zweiten Jahrhunderts (wo nach Baur diese Zusätze gemacht seyn müssten) haben, die Ansicht zu widerlegen, dass Joh. nicht sterben werde — zu einer Zeit, wo Joh. schon 100 J. todt war! Und warum hätten sich nicht auch Exemplare *ohne* jene Zusätze erhalten? — (Vgl. Bleek S. 179 f.) —

1) Ueber die Priorität der *kürzeren* Rezension vergl. gegen Meier (Stud. und Krit. 1836, p. 340 ff.) die Abhandlungen v. Baur (Tüb. Zeitschr. 1838, 3, pag. 148) und Hefele (patrum apost. opp., prolegg. p. XIII sqq.). Gegen den Angriff v. Baur's (Pastoralbriefe p. 87 Tüb. Zeitschr. 1836, 3 pag. 199 und 1838, 3, pag. 149 ff.) auf die *Aechtheit* der Ign. Briefe vgl. Rothe, Anfänge der christl Kirche, p. 715 ff. Hefele p. XV

er: *Εἰ γὰρ καὶ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπὸ θεοῦ ὄν· οἶδεν γὰρ, πόθεν ἔρχεται, καὶ ποῦ ὑπάγει, καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει.* Vgl. Joh. 3, 8, *τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει.* Die Stelle des *Ign.* wird in der That erst durch die des Joh. verständlich. Vom *Winde* kann man sagen, er kommt woher, und geht wohin. Vom *heil. Geist* dies ohne Veranlassung zu sagen, wird niemanden einfallen. Wohl aber konnte es *Ign.* vom heil. Geiste sagen, wenn er an jene Stelle dachte, wo die Worte vom *Winde* gesagt waren, der *Wind* wiederum aber als *Gleichniss* für den *heil. Geist* gebraucht war.

Philad. 9. *Καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρεῖσσων δὲ ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ πεπιςευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίςευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ· αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰςέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόςολοι καὶ ἡ ἐκκλησία.* (Dass hier mit dem Hohepriester Christus gemeint sey, ist schon wegen der cap. 8 vorhergehenden Worte unzweifelhaft.) Vgl. Joh. 10, 1 ff. besonders v. 9: *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰςέλθῃ, σωθήσεται κλ.* Auch hier ist nicht nur die offenbarste *Aehnlichkeit* zwischen den Worten des *Ign.* und der joh. Stelle, sondern jeder Unbefangene wird auch wieder zugeben müssen, dass die Stelle des *Ign.* an sich *dunkel*, und die *plötzliche* und *unausgeführte* Vergleichung: „der Hohepriester ist die Thüre des Vaters" höchst auffallend sey, sich aber völlig erkläre, wenn es eine Anspielung auf die *ausgeführte* Vergleichung Joh. 10 war.

Röm. 7. *Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐςαύρωται, καὶ οὐκ ἔςιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον: ὕδωρ δὲ ζῶν* (vgl. Joh. 4, 10) *καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ, ἔσωθέν μοι λέγων· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα. Οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς, οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐςιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριςοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐν ὑςέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ· καὶ πόμα θεοῦ θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐςιν ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀέννaος ζωή.* Vgl. Joh. 6, 48 *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς*, v. 50 *οὗτός ἐςι ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων*, v. 51, *καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐςιν*, v. 55, *ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθῶς ἐςι βρῶσις καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῶς ἐςι πόσις.*

Vergleichen wir ferner Polykarp. *Phil.* 7 schreibt er: *πᾶς*

---

sqq. besonders aber Huther's Abhandlung in Illgens *Zeitschr.* 1841, Heft 4, p. 1 ff.

γάρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριςὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριςός ἐςι. Vgl. 1 Joh. 4, 2 f. Der *erste Brief Johannis*, welcher, wie wir sahen, mit dem Ev. *einen* Verfasser hat, scheint also dem Polykarp bekannt gewesen zu seyn.

Auch im Brief des **Barnabas**, welcher, wenn auch meiner sichern Ueberzeugung nach kein Werk des Apostelschülers [2]), doch von einem anderen Barnabas aus jener Zeit herrührt, findet sich eine Anspielung auf das Ev. Johannis. Cap. 12 lesen wir: *Καὶ πάλιν Μωσῆς ποιεῖ τύπον τοῦ Ἰησοῦ· ὅτι δεῖ αὐτὸν παθεῖν καὶ αὐτὸν ζωοποιῆσαι, ὅν δόξωσιν ἀπολωλεκέναι ἐν σημείῳ, πίπτοντες τοῦ Ἰσραήλ. Ἐποίησε γὰρ πάντα ὄφιν δάκνειν αὐτούς, καὶ ἀπέθνησκον· ἐπειδὴ ἡ παράβασις διὰ τοῦ ὄφεως ἐν Εὔᾳ γέγονεν ἵνα ἐλέγξῃ αὐτούς, ὅτι διὰ τὴν παράβασιν αὐτῶν ἐν θλίψει θανάτου παραδοθήσονται. Πέρας γέ τοι αὐτὸς Μωσῆς ἐντειλάμενος· οὐκ ἔςαι ὑμῖν οὔτε γλυπτὸν οὔτε χωνευτὸν εἰς θεὸν ὑμῖν, ποεῖ, ἵνα τύπον τοῦ Ἰησοῦ δείξῃ· ποιεῖ οὖν Μωσῆς χαλκοῦν ὄφιν, καὶ τίθησιν ἐνδόξως, καὶ κηρύγματι καλεῖ τὸν λαόν κλ. — — Ἔχεις καὶ ἐν τούτῳ τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ καὶ εἰς αὐτόν.* Vergl. Joh. 3, 14. Doch muss man zugestehen, dass der ohnehin nach Typen jagende Verfasser der *Ep. Barn.* gar leicht *von selbst* auf jene so naheliegende Parallelisirung der ehernen Schlange mit dem Kreuze kommen konnte.

Justinus Martyr hat die Logoslehre nebst anderen joh. Begriffen (*ζῶν ὕδωρ, μονογενής, σαρκοποιηθῆναι Wiedergeburt* [3])) und ausserdem folgende Stellen: *Dial. c. Tryph.* p. 247 ed. Sylb. *Ἰωάννου γὰρ καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου καὶ κηρύσσοντος βάπτισμα μετανοίας, καὶ ζώνην δερματίνην καὶ ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου μόνον φοροῦντος, καὶ μηδὲν ἐσθίοντος πλὴν ἀκρίδας καὶ μέλι*

2) Vgl. besonders Hug in der Zeitschr. für das Erzbisth. Freiburg, Heft 2 f.

3) Ueber letztre vgl. *Apol. II*, pag. 73 ed. Sylb. Von der Taufe: *ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ, καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριςοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται. Καὶ γὰρ ὁ Χριςὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γενομένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐςι.* Vgl. Joh. 3, 3 ff. Ueber *μονογενής* vgl. pag. 260, über *ζῶν ὕδωρ* p 267. Ferner vgl. ein Fragm. in Grabe spicil. II, pag. 172, worin es heisst: *Διὰ τοῦτο τὸν λόγον ἐδέησεν ἐν σώματι γενέσθαι, ἵνα τοῦ θανάτου τῆς κατὰ φύσιν ἡμᾶς φθορᾶς ἐλευθερώσῃ.* Vgl. überhaupt Otto, *de Justini M. scriptis et doctrina*, Jena 1841, 2, pag. 77 ff. Und den Aufsatz von Bindemann in den *Stud. u. Krit.* 1842, 2.

ἄγριον, οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριςόν· πρὸς οὓς δὲ αὐτὸς ἐβόα· οὔκ εἰμι ὁ Χριςὸς ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος· ἥξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαςάσαι. Eine Kombination von Mt. 3, 11 und Joh. 1, 19, wobei jedoch zuzugestehen ist, dass die ganze Erzählung auch aus mündlicher Tradition geschöpft seyn *könne*. — Ferner p. 251: Εἴπατε γάρ μοι, οὐχὶ θεὸς ἦν ὁ ἐντειλάμενος διὰ Μωσέως, μήτε ὁμοίωμα μήτε τῶν ἐν οὐρανῷ ἄνω μήτε τῶν ἐπὶ γῆς ὅλως ποιῆσαι; καὶ αὐτὸς ἐν τῇ ἐρήμῳ διὰ τοῦ Μωσέως τὸν χαλκοῦν ὄφιν ἐνήργησε γενέσθαι, καὶ ἐπὶ σημεῖον ἔςησε· δι' οὗ σημείου ἐσώζοντο οἱ ὀφιόδηκτοι· καί ἀναίτιός ἐςιν ἀδικίας· μυςήριον γὰρ διὰ τούτου ὡς προέφην ἐκήρυσσε, δι' οὗ καταλύειν μὲν τὴν δύναμιν τοῦ ὄφεως τοῦ καὶ τὴν παράβασιν ὑπὸ τοῦ Ἀδὰμ γενέσθαι ἐργασαμένου ἐκήρυσσε· σωτηρίαν δὲ τοῖς πιςεύουσιν ἐπὶ τοῦτον τὸν διὰ τοῦ σημείου τούτου, τουτέςι τὸν ςαυροῦσθαι μέλλοντα, ἀπὸ τῶν δηγμάτων τοῦ ὄφεως, ἅπερ εἰσὶν αἱ κακαὶ πράξεις, εἰδωλολατρεῖα καὶ ἄλλαι ἀδικίαι. Derselbe Gedankengang, wie in der Stelle des Barnabas. Ob dieser sie von jenem entlehnt hat, oder umgekehrt? Ob beide unabhängig von einander auf diesen Gedanken kamen? Ob durch Joh. 3, 14 veranlasst? Dies wird sich schwer entscheiden lassen. Ein sichrer Beweis für das Daseyn des Ev. Joh. liegt in der Stelle nicht vor. — Ferner hat auch Justinus in dem Fragment seines Buches περὶ ἀναςάσεως cap. 9 (Mauriner-Ausg. pag. 594) folgende an Luk. 24, 32 und Joh. 14, 2 erinnernde Stelle. Καὶ τοῦτο βουλόμενος πιςοποιῆσαι, τῶν μαθητῶν αὐτοῦ μὴ πιςευόντων εἰ ἀληθῶς σώματι ἀνέςη (Luk. 24, 37) βλεπόντων αὐτῶν καὶ διςαζόντων εἶπεν αὐτοῖς· οὔπω ἔχετε πίςιν φησί· ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι (Luk. v. 39) καὶ ψηλαφᾶν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε (v. 40). Καὶ πανταχόθεν αὐτὸν κατανοήσαντες, ὅτι αὐτός ἐςι καὶ ἐν τῷ σώματι, παρεκάλεσαν αὐτὸν φαγεῖν μετ' αὐτῶν (vgl. Luk. 24, 41) ἵνα καὶ διὰ τοῦτο βεβαίως μάθωσι, ὅτι ἀληθῶς σωματικῶς ἀνέςη, καὶ ἔφαγε κηρίον καὶ ἰχθύν (v. 42)· καὶ οὕτως ἐπιδείξας αὐτοῖς, ὅτι ἀληθῶς σαρκὸς ἀνάςασίς ἐςι, βουλόμενος ἐπιδεῖξαι καὶ τοῦτο (καθὼς εἴρηκεν, ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν) ὅτι οὐκ ἀδύνατον καὶ σαρκὶ εἰς οὐρανὸν ἀνελθεῖν, ἀνελήφθη βλεπόντων αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν ὡς ἦν ἐν τῇ σαρκί. Die Geschichte von der Erscheinung Christi folgt hier durchgängig dem Luk., und Joh. 19, 27, was man darin finden wollte, kann ich nicht wiederfinden. Die Stelle καθὼς εἴρηκεν aber bezieht sich ganz deutlich auf Joh. 14, 2—3, und in keinem der Syn. ist eine Stelle, auf die es sich nur von ferne beziehen könnte.

Ebenso wichtig, als die uneigentl. Citate der ap. Väter sind uns die der **ältesten Häretiker**. Von **Marcion** berichtet *Tert. adv. Marc.* 6, 3, er habe sich der Aeusserung Gal. 2, 4 — ganz wie Hr. von **Baur**!! — bedient ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et *sub apostolorum nomine* eduntur vel etiam apostolicorum, so dass also Marcion hienach gegen das Ev. Matthäi *und das Ev. Johannis* ebenso wie gegen den Mk. und Luk. die Pfeile seiner albernen Kritik bereits richtete. Folglich waren diese Evv. damals schon vorhanden und von den Katholikern recipirt. Von **Valentinus** berichtet *Tert.* de praescr. haer. 38, er habe nicht, wie Marcion, die Evv. verstümmelt, sondern sich eines unverletzten *„instrumenti"* bedient; aber wenn er auch nicht zu der Lehre die Schriften, so habe er dagegen zu den Schriften die Lehre ersonnen, und hiemit trotz scheinbarer Unterwerfung unter die Schriftautorität sich in Wahrheit derselben dennoch entzogen. Von den **Valentinianern** (100—150) sagt *Iren.* (3, 11, 7): *Qui a Valentino sunt, eo, quod est secundum Johannem, plenissime utentes ad ostentionem conjugationum suarum.* Wie wenig dies blosse Vermuthung des Lyoner Vaters war, sehen wir daraus, dass er genau angiebt, sie gebrauchen den Johanns *sehr vollständig.* Und auch des *Irenäus* eignes Verfahren in der Polemik mit den Valentinianern ist ein vollgültiger Beweis dafür. Welche Mühe giebt er sich (3, 11) sie *gerade aus dem Ev. Joh.* zu widerlegen; ein Zeichen, dass er hier *e concessis* argumentirte. In der That aber — und das ist oft bemerkt worden — scheint die Aeonenlehre der Valentinianer wie sie von *Iren.* nach den Schriften des *Ptolem.* dargestellt wird[4]) nicht ohne Rücksicht auf das Ev. Joh. entstanden [5]).

---

4) Nach der Darstellung des Systems sagt **Iren.** (I, 8, 5). *„Et Ptolemaeus quidem ita."* Uebrigens stammte die Aeonenlehre des **Ptol.** allerdings von **Valent.** selbst, welcher sie noch idealer (dem Ev. Joh. noch entsprechender) gefasst hatte. Vgl. **Tert**, adv. Val. 4. *Eam (viam) postmodo Ptolomaeus intravit, nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, sed extra Deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus et motus incluserat.*

5) Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, dieser Gedanke sprach sich in der *ersten Syzygie* (βυθός und ἔννοια) aus; der Urgrund als Anfang, und in diesem Urgrund und Anfang der λόγος als schlummernde ἔννοια. — Καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν — hier trat der λόγος in ein freies Verhältniss; die ἔννοια ward zum νοῦς, und in dem Widerspiel des den λόγος habenden und des der λόγος seyenden erschien die ἀλήθεια. Νοῦς und ἀλήθεια,

Diese Basirung eines einzelnen gnost. Systems auf das Ev. Joh. setzt aber voraus (vgl. oben pag. 630) dass dies Ev. (welches andrerseits soviel antignostisches enthielt, und deshalb sicherlich nicht *freiwillig* von Valentin seinem System zu Grunde gelegt ward) bereits zu Valentin's Zeit eine solche *äussere Autorität* hatte, dass die Gnostiker derselben sich nicht mehr (durch Textfälschung oder völlige Ableugnung der Aechtheit) entziehen konnten.

Herakleon aber, Valentin's Schüler, hat sogar (**Orig.** comm. in Joh., opp. de la Rue tomm. IV, p. 226 bei **Huet** II, 60 ff.) einen Kommentar über das Ev. Joh. geschrieben, worin er ebenfalls das valent. System aus jener Schrift ableitete [6]. **Theo-**

Subjekt und Objekt der substantiellen Wahrheit, das zweite Aeonenpaar. — *Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*; hier wird der *λόγος* schöpferisch, er wird das, was die Alexandriner zunächst und eigentlich „*λόγος*" benannten, nämlich die welt-hervorbringende Vernunft Gottes. *Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*; der „*λόγος*" im engern Sinn entfaltet die Welt, das Leben aus sich. *Λόγος* und *ζωὴ*, *Subjekt und Objekt des substantiirenden Schaffens, das dritte Aeonenpaar.* — *Καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*; der Mensch ist die höchste Entfaltung des Weltlebens, in ihm wird das Leben zum Lichte; und indem ihm das Leben als Licht aufgeht, hat er den Inbegriff der *ἔννοια*, *ἀλήθεια* und *ζωή* in sich. Als solcher bildet er die auf den *θεός* bezogene Gemeinde, in welcher Gott sich darstellt. *Ἄνθρωπος* und *ἐκκλησία*, *das vierte Aeonenpaar.* — Vgl. ferner *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει* mit *βύθιος* (*σκοτία*) und *μίξις*; (das Licht scheint in ihr), der fünften Syzygie. Die folgenden drei Syzygien stellen weiter das Verhältniss des Lichtes zur Finsterniss als *ἕνωσις* des Ewigen, Hervorbringung von *ἡδονή* durch den Kräftigen, und *σύγκρασις* durch den Unveränderlichen dar. (ein Kampf, der dem Joh. 1, 5—13 geschilderten entsprechen mag), bis sich endlich als Resultat des Kampfes von Licht und Finsterniss der *μονογενής* (Joh. 1, 14) und mit ihm die *μακαρία* darstellt, die *neunte Syzygie*, aus welcher wiederum der *παράκλητος* (Joh. 15) und die *πίστις* hervorgeht u. s. f. Dass *Ptolemäus* die Syzygieen wirklich auf diese Art aus Joh. zu rechtfertigen suchte, dafür finde ich in **Iren.** haer. I, 8, 5 ein ausdrückliches Zeugniss. **Iren.**, der ja die Schrift des Ptolem. vor sich hatte, giebt uns hier lange Citate enthaltend die Ableitung der 3ten und 4ten, kürzer auch der 1sten und 2ten Syzygie aus dem Ev. Johannis.

6) **Origen.** hat uns noch ganze Beweisführungen aus Herakl.'s Schrift aufbewahrt. Z. B. (**Huet.** p. 60 f.). *Βιαίως δὲ οἶμαι καὶ χωρὶς μαρτυρίου τοῦ Οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι γνώριμον Ἡρακλέωνα διηγούμενον τό· πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, ἐξειληφέναι πάντα τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, ἐκκλείοντα τῶν πάντων τὸ ὅσον ἐπὶ τῇ ὑπο-*

dotus citirt Joh. 1, 9; 6, 51; 8, 56 u. a. **Ptolem** *ad Floram* citirt Joh. 1, 3. Soviel also steht unzweifelhaft fest, die valentinianische Schule hatte und kannte nicht nur das Ev. Joh., sondern die Entstehung des valent. Systems scheint sogar zum grossen Theil aus dem Daseyn und der Autorität des Ev. Johannis erklärt werden zu müssen.

Dass auch die **Montanisten** das Ev. Johannis kannten, hat man (die neuesten Romantiker abgerechnet, von denen unten) aus der Art geschlossen, wie sie die Lehre vom „παράκλητος" hervorhoben. Soviel ist gewiss, dass **Tatian** (oratio c. Graecos cap. 13) Worte gebraucht, die mit Joh. 1, 3 und 5 *wörtlich* übereinstimmen. Und derselbe Tatian hat (um 170) ein Diatessaron, eine Harmonie von vier Evv. bearbeitet (*Eus.* h. e. 4, 29; *Epiph.* haer. 46) — ein Unternehmen, welches sich ohnehin nur erklärt, wenn es vier κατ' ἐξοχὴν recipirte Evv. in der Kirche gab, — welche Harmonie nach dem Zeugniss des Barsalibi (der die syr. Uebersetzung derselben und den Commentar des Ephräm über die

---

θέσει αὐτοῦ τὰ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐν αὐτῷ διαφέροντα· (Zu konstruiren οἶμαι, λεγόμενον . . . . . Ἡρακλέωνα, διηγούμενον . . . ., βιαίως καὶ χωρὶς μαρτυρίου ἐξειληφέναι κλ.) — — Ἀναιδέςερον δὲ ἱςάμενος πρὸς τό καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, μὴ εὐλαβούμενος τό· μὴ προςθῇς τοῖς λόγοις αὐτοῦ κλ., προστίθησι τῷ οὐδὲ ἕν· τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ κτίσει· — — Ἔτι δὲ ἰδίως καὶ τό· πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, ἐξήκουσε φάσκων τὸν τὴν αἰτίαν παρασχόντα τῆς γενέσεως τοῦ κόσμου τῷ δημιουργῷ τὸν λόγον εἶναι κλ. Vgl. bei **Huet** p. 94. *Καὶ αὕτη ἐςὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ περὶ Χριςοῦ μαρτυρία, τῆς προτέρας ἀρξαμένης ἀπὸ τοῦ· Οὗτος ἦν ὃν εἶπον, ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, καὶ ληγούσης εἰς τό· ὁ μονογενὴς υἱός θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο· Οὐχ ὑγίως δὲ ὁ Ἡρακλέων ὑπολαμβάνει· οὐδεὶς τὸν θεὸν ἑώρακεν πώποτε καὶ τὰ ἑξῆς, φάσκων εἰρῆσθαι οὐκ ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ βαπτιςοῦ κλ.* — — Vgl. **Huet** p. 113 D, 117 A. Ferner 122: *Ὁ μὴν Ἡρακλέων οἴεται ὅτι ἀποκρίνεται ὁ Ἰωάννης τοῖς ἐκ τῶν Φαρισαίων πεμφθεῖσιν οὐ πρὸς ὃ ἐκεῖνοι ἐπηρώτων κλ.* P. 129. *Ὁ δὲ Ἡρακλέων τό· μέσος ὑμῶν ἕςηκε, φησὶν ἀντὶ τοῦ· ἤδη πάρεςιν* (Joh 7, 37.) — *Οὐκ ἀπιθάνως δὲ παρ' αὐτῷ λέγεται ὅτι τό· ὀπίσω μου ἐρχόμενος, τό πρόδρομον εἶναι τὸν Ἰωάννην τοῦ Χριςοῦ δηλοῖ.* — — *Πολὺ δὲ ἁπλούςερον τό· οὐκ εἰμὶ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὰ ἱμάντια τοῦ ὑποδήματος ἐξείληφεν ὅτι οὐδὲ τῆς ἀτιμοτάτης ὑπηρεσίας τῆς πρὸς τὸν Χριςὸν ἄξιος εἶναι διὰ τούτων ὁ βαπτιςὴς ὁμολογεῖ.* Ferner p. 148, 158 und 167 etc. etc. (Bequeme Zusammenstellung in **Iren.** opp. ed. **Massuet** Paris 1710, tom. 1, p. 362–376.)

letztere kannte) mit der Stelle Joh. 1, 1 anfing. (Vgl. hierüber Daniel *Tatian der Apologet* Halle 1837, S. 87—111 und Bleek *Beitr.* S. 203 f.) — Ebenso hat (nach *Hieron.* ep. 53, de vir. ill. 25) auch Theophilus (von 169 an Bisch. von Antiochia) einen Commentar über vier Evv. geschrieben, den Hieronymus selbst gelesen hat, und wir werden sogleich sehen, dass Theophilus das Ev. Joh. auch in einer andern Schrift namentlich citirt hat.

Auch Celsus muss unser Ev. gekannt haben. (Vgl. oben §. 132, dass er mindestens 4 Evv. kannte.) Auch beruft er sich (II, 59) darauf, dass Jesus den Jüngern seine Nägelmahle gezeigt habe, ein Umstand, welcher nur im Ev. Joh. erzählt ist, welchen Celsus aber allenfalls auch aus der mündlichen Tradition geschöpft haben könnte.

Gehen wir nun zu den eigentlichen Citaten über. Diese beginnen mit Theoph. Ant. *ad Autolyk.* 2, 22. *Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.* Ein anderer ist Irenäus. (Bisch. von Lyon 178 202.) Dieser giebt (adv. haer. 3, 1) nicht allein die bestimmte Nachricht: *Postea et Joannes, discipulus domini, qui et supra pectus ejus recumbebat, et ipse edidit evangelium Ephesi Asiae commorans,* sondern er citirt auch (3, 11) seitenweise den Johannes, oder geht richtiger gesagt das ganze Ev. Johannis durch, indem er alle Stellen aufgreift, die sich gegen die Valentinianer benützen lassen. — Die bestimmteste *Nachricht* von der Aechtheit des Ev. Joh. giebt uns auch *Eus* 5, 8 wörtlich aus *Iren.* *Ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.*

An diese Citate schliesst sich unter der Voraussetzung, dass (wie im vorigen §. bewiesen) Ev. Joh. und 1 Joh. ein und denselben Verfasser haben, die wichtige Nachricht *Eus.* 3, 39, dass schon Papias den 1 Brief Johannis gebraucht habe. *Κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίας ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιστολῆς.* Der Verfasser beider Schriften lebte also jedenfalls so frühe, dass die eine dieser Schriften dem Papias bekannt geworden seyn konnte.

§. 140.

(Fortsetzung.)

Data über das Leben Johannis. Sein Exil. Die Apokalypse.

Die Nachrichten über die Entstehung und Abfassungszeit des Ev.'s sind eng verwoben mit den Nachrichten über den *Aufenthalt des Joh. in Patmos,* letztre wieder mit der Frage nach der *Aechtheit*

der Apokalypse. Wir stellen nun alle Data, die wir über das Leben des Joh. überhaupt haben, sodann die über sein Exil, endlich die über die Aechtheit der Apokalypse zusammen.

---

1. Eine ziemlich unsichere Nachricht des *Clem. Al.* (strom. 6, 5 vgl. bei *Eus.* 5, 18), dass Joh. zwölf Jahre nach Chr. Tod Jerusalem verlassen habe, trifft mit Act. 21, 18 zusammen, wo (im Jahre 58) dieser Ap. allerdings nicht mehr in Jerusalem gewesen zu seyn scheint. Dass er nicht damals sogleich schon sich kann nach *Ephesus* begeben haben, folgern Credner und Lützelberger mit Recht daraus, dass Act. 20, 17 ff. Johannes nicht erwähnt wird. Auch in der Zeit, wo Paulus den Epheserbrief schrieb (zwischen 61 und 63) kann Joh. nicht wohl in Ephesus gewesen seyn; denn im Briefe zeigt sich weder eine Rücksichtnahme auf ihn noch ein Gruss an ihn. — Dass er (später) in Ephesus gewesen, bezeugt *Iren.* haer. 3, 3, 4 (cf. *Eus.* 3, 23) *ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθής ἐςι τῆς ἀποςόλων παραδόσεως.* Und 2, 22, 5 (von Jesus): *Quomodo enim habuit discipulos, si non docebat? quomodo autem docebat, magistri aetatem non habens? — — Ita enim, qui ejus annos significavit, Lucas posuit: Jesus autem erat quasi incipiens triginta annorum, cum veniret ad baptismum et a baptismate uno tantum anno praedicavit, complens trigesimum annum passus est, adhuc juvenis existens et qui necdum provectiorem haberet aetatem. Quia autem „triginta annorum aetas primae indolis" est juvenis, et extenditur usque ad quadragesimum annum, omnis quilibet confitebitur, a quadragesimo aut quinquagesimo anno declinat jam in aetatem seniorem, quam habens dominus noster docebat, sicut evangelium et omnes seniores testantur,* qui in Asia apud Joannem discipulum domini convenerant, *ipsum tradidisse Joannem;* permansit autem cum iis usque ad Trajana tempora[1]). —

---

1) Diese unverständliche (vielleicht corrupte?) Stelle, wo *Iren.* um nur seine dogmatische Ansicht: „*Ideo* (Jesus) *per omnem venit aetatem, infantibus infans factus, — — juvenibus juvenis — sic et senior in senioribus, ut sit perfectus magister in omnibus*" durchzuführen, die Behauptung aufstellt, Jesus sey mindestens über 40 Jahre alt gewesen, hat man häufig missbraucht, um dem guten Kirchenvater alle Glaubwürdigkeit abzusprechen. Ja man erklärte die letzten Worte derselben so, als versichre Irenäus, Joh. habe gesagt, Jesus sey über vierzig Jahre alt geworden. — Dies thut *Iren.* nicht; sondern er hat sich übereilt und in

Den Ap. Johannes sahen noch Ignat. Ant. (nach *Eus.* 3, 22) und Polykarp (nach *Iren.* haer. 3, 3. und *Eus.* 5, 24; *Iren.* wiederum

---

den vorangehenden Worten (*ideo* etc.) Jesum nicht als Vorbild der „*infantes*“ und „*juvenes*“ sondern auch der „*seniores*“ dargestellt. Nun entsinnt er sich: so alt ist Jesus nicht geworden; doch um sein Theologumenon nicht revociren zu müssen, quält er sich sichtlich ab, das „*senior in senioribus*“ zu rechtfertigen. Zu dem Ende dreht er erst ein wenig an der Stelle Luk. 3, 23, findet in ihr den Sinn: Jes. war ein angehender Dreissiger, und sagt dann, ein angehender Dreissiger sey man bis in's vierzigste Jahr („*triginta annorum aetas primae indolis*“ — — *extenditur usque ad quadrag. annum*). Nachdem er so die Angabe des Luk. hinuntergerückt hat, schiebt er den Begriff des Prädicates *senior*, das er selbst Jesu beigelegt, möglichst hoch hinauf: und versichert: *a quadragesimo aut quinquagesimo anno declinat jam in aetatem seniorem.* So treffe also der „angehende Dreissiger“ des Luk. mit dem „*senior*“ des *Iren.* ziemlich zusammen, und er habe so Unrecht nicht gehabt, Jesum auch als Vorbild der *seniores* darzustellen. Diese Argumentation endigt mit den Worten *declinat jam in aetatem seniorem.* Bis hierbin hängt alles enge mit dem Citat aus Luk. und unter sich zusammen. Wenn nun *Iren.* hinzufügt: *quam habens dominus noster docebat, sicut evangelium et omnes seniores testantur* — — *ipsum tradidisse Joannem*, so versteht es sich von selbst a) dass Johannes nach der Ueberlieferung der Seniores nur gesagt haben soll: *dominus noster aetatem seniorem habens docebat*, nicht aber die ganze Argumentation von den 30, 40 und 50 Jahren als von Joh. herrührend dargestellt wird, b) dass nach der eigenen Aussage des *Iren.* jenes Diktum nicht bloss in der mündlichen Tradition der Joh.schüler, sondern auch im (schriftlichen) „evangelium“ sich fand, mithin kein anderes gewesen seyn wird, als welches Iren. sogleich darauf cp. 40 wörtlich anführt, nachdem er nun erst in den Worten: *seniorem aetatem habens Jesus docuit* den (vermeintlichen) Inhalt desselben angegeben hatte. Es ist die Stelle *Joh.* 8, 57. Hieraus schliesst *Iren.* mit Unrecht, Jesus müsse wenigstens schon ein Vierziger gewesen seyn; sonst würden die Juden nicht gesagt haben: „Noch nicht 40 Jahre bist du alt.“ Mit Unrecht schliesst dies *Iren.* Auf den ihnen unbekannten Geburtstag Jesu nahmen die Juden keine Rücksicht, sondern sie sahen in Jesu einen *Mann*, nicht einen *alten Mann*, und dies wollten sie allein mit jenen Worten sagen: Ob Jesus schon 40 J. vorüber war, oder noch nicht, konnten sie ihm nicht so genau ansehen. — Wir sehen: *Iren.* ist durch ein Theologumenon und durch falsche Exegese von *Joh.* 8, 57 zu einer Behauptung verleitet, die etwas abentheuerlich klingt und zu einer Vertheidigung derselben, welche gezwungen ist. Dass er aber eine haltlose Sage von Joh. berichte, ist nicht wahr. Uebrigens ist Jesus nicht soweit vom 40sten Jahre entfernt gewesen. War er 6 v. Chr. geboren, so war er in dem Luk. 3, 1 ange-

hat nach *Eus.* 5, 20 selbst den *Polyk.* gekannt) und Papias [2]) — Den Tod des Johannes giebt *Hieron.* vir. ill. 9 als 68 Jahre nach Chr. Tod erfolgt an (c. 100; wenn Christus 33 p. C. aer. Dion. gestorben ist, so starb Johannes 101 p. C. aer. Dion.) Iren. in den beiden angeführten Stellen setzt den Tod des Joh. in die Zeit des Trajan (99—117), *Eus.* in's Jahr 100. Dies wird denn auch beiläufig die richtige Bestimmung seyn. Hiemit stimmt denn auch, dass *Polykarp*, welcher (*Eus.* 4, 15) bei seinem Tode um das Jahr 170 erklärte, er sey bereits 80 Jahre ein Christ (vgl. Credn. p. 216), welcher also c. 90 aer. Dion. getauft war, den Johannes sowie mehrere andere App. noch kannte.

2. Clem. Alex. quis dives cap. 42, sagt: *ἄκουσον μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποςόλου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον· ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον, ἀπῄει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν κλ.* Es folgt nun die bekannte (des Ap. Johannes wahrlich würdige) Geschichte von der Bekehrung des bis zum Räuber entarteten Jünglings. Diese Geschichte nennt Clemens einen *μῦθος* (Erzählung, Anekdote) fügt jedoch sogleich bei „*οὐ μῦθον*" „*der doch kein μῦθος ist*" und versichert, ob wohl nicht aufgeschrieben, sey sie doch wahr und von Johannes selbst überliefert. Credner thut also gleich von vorne herein Unrecht, die Worte *καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον* mit besonderer Emphase hervorzuheben (p. 217) als liege darin ein Grund, die Wahrheit der Geschichte zu bezweifeln, während dies doch nur der Gegensatz ist zu *schriftlich aufbewahrt*, und wir aus *Iren.* wissen, dass die mündliche Tradition für nicht unsicherer galt, als die schriftliche. Ferner aber müssen wir beachten, dass das *μῦθον οὐ μῦθον* sich durchaus nur auf jene

---

gebenen Zeitpunkt 35 Jahre alt, und starb denn frühstens in einem Alter von 37 1/2 Jahren.

2) Nach *Iren.* (bei *Eus.* 3, 39) war auch Papias ein *ἀκουςὴς Ἰωάννου*. Dies bezweifelt *Euseb.* (ibid.) selbst und Wieseler (theol. Mitarb. 1840, Heft 4, pag. 113—153). Nämlich Papias erzählt von sich, er habe überall geforscht, ob er erfahren könne *τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος, ἢ Θωμᾶς, ἢ Ἰάκωβος, ἢ Ἰωάννης*. Allein dieser Zweifel des *Eus.* scheint mir unbegründet. Papias, welcher in eben jener Stelle des *Iren.* bei *Eus.* 3, 39: *Ἰωάννου μὲν ἀκουςὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος* genannt wird, kann recht gut als Knabe noch den Unterricht des greisen Joh. mit angehört, und darum dennoch später als Mann bei Anderen nach johanneischen Diktis geforscht haben.

Geschichte vom Räuber und durchaus nicht auf die Zeitangabe *ἐπειδὴ* — — *τὴν Ἔφεσον* bezieht und beziehen kann. Dass Joh. in Patmos gewesen, und nach dem Tode des Tyrannen zurückgekehrt sey, *dies* stellt *Clem.* nicht als einen *μῦθος οὐ μῦθος* dar, dessen Gewissheit erst einer Versicherung bedürfe; sondern *dies* stellt er als bekanntes, anerkanntes *Zeitmaass* voran, woran er als an einen weltbekannten chronol. Punkt seinen *μῦθος* anknüpft. Auch wird man nicht mit Credner sagen dürfen: „Die ganze „ungenaue Angabe scheint aus *Apoc.* 1, 9 abgeleitet, folglich „werthlos.“ Denn *ungenau* war die Angabe keineswegs; die Art, wie *Clem.* vom „Tyrannen“ spricht, beweist, dass er voraussetzte, seine Leser *wüssten schon,* wen er meine. Ebendarum können wir es hier *nicht* mit einer auf *Apoc.* 1, 9 sich stützenden Privatkonjektur des Clem. zu thun haben, sondern nur mit einem bei den Lesern des Clem. bereits bekannten und von ihnen unbezweifelten histor. Datum. Wer, wenn er eben erst aus Apoc. 1, 9 konjekturirt hätte, es möchte der auf Patmos verbannte Verfasser derselben wohl Joh. seyn — wer würde dann vor Lesern, die hievon noch keine Ahnung hätten, so reden, wie Clem. es in unsrer Stelle that?! Bei den Lesern des Clem. galt es als ausgemachte Sache: der Apostel Johannes war auf Patmos verbannt, und kehrte von da nach Ephesus zurück.

Origenes (comm. in Mt. opp. III, p. 720) *Ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεύς, ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον, εἰς Πάτμον τὴν νῆσον· διδάσκει δὲ τὰ περὶ τοῦ μαρτυρίου ἑαυτοῦ Ἰωάννης, μὴ λέγων, τίς* (Credn. *τις*) *αὐτὸν κατεδίκασε, φάσκων ἐν τῇ ἀποκαλύψει ταῦτα* (folgt *Apoc.* 1, 9.) Wie hilft sich hier Credner? Er unterstreicht das Wort *παράδοσις*, und sagt: die Angabe von einer Verbannung u. s. w. „galt noch zur Zeit des *Orig.* und selbst des *Eus.* als eine „*blosse Sage* (*λόγος, παράδοσις*).“ Sollte der in den Vätern so belesene Gelehrte nicht wissen, dass weder *λόγος* noch *παράδοσις* je im Sinn von *Sage* im Gegensatz von *verbürgter Wahrheit,* sondern stets nur im Sinn von *mündlicher Ueberlieferung* im Gegensatz zu *schriftlicher* gebraucht ward? — Auch wir benützen die Worte *ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει* zu einer Schlussfolgerung, nämlich zu folgender. Origenes, welcher die Stelle *Apoc.* 1, 9 kannte und sie eben anzuführen im Begriffe war, berief sich gleichwohl nicht auf sie, sondern auf die Tradition als die Quelle der Nachricht vom joh. Exil. *Er* also war es mindestens nicht, der diese Nachricht erst aus *Apoc.* 1, 9 herauskonjekturirte? Zu seiner Zeit lehrte *die* Ueberlieferung“ (nicht: *eine* Ueberlieferung) Joh. sey auf Pat-

mos verbannt gewesen, und diese Ueberlieferung war so sicher und allgemein, dass **Orig.** neben ihr das Zeugniss aus der *Apoc.* (welche ihm für johanneisch galt, mithin ein solches Zeugniss enthielt vgl. *Orig.* bei *Eus.* 6, 25) ganz hintansetzte, und dasselbe nur dann beizog, als er die Tradition entschuldigen wollte, dass sie die Zeit des Exils, den Kaiser, unter dem es vorfiel, nicht mehr wisse.

Tertullian, von Clemens und Orig. durch Länder und Geistes-Richtung weit getrennt, sagt (praescr. haer. cap. 36) *Felix ecclesia Romana, — — ubi Paulus Joannis exitu coronatus, ubi apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur.* Man hat hier aus dem Umstand, dass **Tert.** sich auf die Oelmarter berufe, schliessen wollen, die Nachricht vom Exil sey eben so mythisch, als von dem Oelmärtyrthum. Was nun dieses letztere betrifft (was auch **Bleek** *Beitr.* S. 81 noch für ausgemacht sagenhaft hält) so sehe ich nicht ein, warum nicht wirklich in den Zeiten eines Nero oder Domitian eine solche Marter sollte haben stattfinden können, und wenn weiter die Wunderkraft Christi und die der App. (vergl. Mk. 16, 18) Realität hat, so wüsste auch ich nicht, warum Johannes nicht durch ein *Wunder* könne gerettet worden seyn. Ja es fragt sich, ob nicht gerade die Stelle Joh. 21, 22 f. mit Bezug auf jenes Ereigniss geschrieben ist. Dass Joh. durch ein Wunder gerettet wurde (wie Paulus Apsche 16, 26; 28, 5 nach dem Bericht eines *damaligen Reisegefährten* zweimal durch ein Wunder gerettet worden *ist*) — dass er am Leben erhalten wurde und aufbewahrt, bis dass *der Herr kam*, ihm im Gesichte das Ende der Dinge und sein künftiges Kommen schauen zu lassen, dies konnte gar wohl und mit Recht als eine Erfüllung des prophetischen Wortes Joh. 21, 22 f. betrachtet werden. Es hatte sich darin positiv herausgestellt, dass Joh. nicht wie Petr. den Märtyrertod sterben sollte, sondern bleiben, bis sein Herr zu ihm kam im Gesichte und dann wiederum zu ihm kam, ihn zur rechten Stunde abzurufen. — Doch gesetzt, man hätte wirklich einen Grund, die Erzählung Tertullians für sagenhaft zu halten (auch *Hier,* adv. Jovin. I, 26 giebt sie, und nennt — jedoch schwankt hier die Lesart — die Regierung des Nero als Zeit) so folgt nur daraus noch nicht, dass auch seine Nachricht vom Exil Sage sey. **Tert.** erzählt ja hier nicht eine fortlaufende Geschichte, sondern zählt alle möglichen, disparaten Begebenheiten auf, die ihm eben von Paulus, Joh. und der röm. Kirche einfielen. Unter diesen kann die eine wahr und die andere falsch gewesen seyn.

Eusebius (3, 23) wiederholt die Worte des *Clemens*. Ferner sagt er (3, 18 f.) *Ἐν τούτῳ (Δομετιανῷ τῷ βασιλεῖ) κατέχει λόγος τὸν ἀπόςολον ἅμα καὶ εὐαγγελιςὴν Ἰωάννην ἔτι τῷ βίῳ ἐνδιατρίβοντα τῆς εἰς τὸν θεῖον λόγον ἕνεκεν μαρτυρίας Πάτμον οἰκεῖν καταδικασθῆναι τὴν νῆσον. — — Εἰς τοσοῦτον* (so sehr) *δὲ ἄρα κατὰ τοὺς δηλομένους ἡ τῆς ἡμετέρας πίςεως διδασκαλία διέλαμπεν, ὡς καὶ τοὺς ἄποθεν τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου συγγραφεῖς* (die heidn. Schriftsteller) *μὴ ἀποκνῆσαι ταῖς αὐτῶν ἱςορίαις, τὸν δὲ διωγμὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ μαρτύρια παραδοῦναι. Οἵγε καὶ τὸν καιρὸν ἐπ' ἀκριβὲς ἐπεσημήναντο. Ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Δομετιανοῦ* (96 aer. Dion) *μετὰ πλείςων ἑτέρων τὴν Φλαβίαν Δομετίλλαν ἱςορήσαντες, ἐξ ἀδελφῆς γεγονυῖαν Φλαβίου Κλήμεντος, ἑνὸς τῶν τηνικαδε ἐπὶ Ῥώμης ὑπάτων, τῆς εἰς Χριςὸν μαρτυρίας ἕνεκεν, εἰς νῆσον Ποντίαν κατὰ τιμωρίαν δεδόσθαι* [3]. Ferner vgl. cap. 21. (**Lützelb.** citirt fälschlich 20). *Μετὰ δὲ τὸν Δομετιανὸν πεντεκαίδεκα ἔτεσιν ἐπικρατήσαντα, Νερούα τὴν ἀρχὴν διαδεξαμένου, καθαιρεθῆναι μὲν τὰς Δομετιανοῦ τιμὰς, ἐπανελθεῖν δὲ ἐπὶ τὰ οἰκεῖα μετὰ καὶ τοῦ τὰς οὐσίας ἀπολαβεῖν τοὺς ἀδίκους ἐξεληλαμένους, ἡ Ῥωμαίων σύγκλητος βουλὴ ψηφίζεται, ἱςοροῦσιν οἱ γραφῇ τὰ κατὰ τοὺς χρόνους παραδόντες. Τότε δὴ οὖν καὶ τὸν ἀπόςολον Ἰωάννην ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν νῆσον φυγῆς τὴν ἐπὶ τῆς Ἐφέσου διατριβὴν ἀπειληφέναι, ὁ τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχαίων παραδίδωσι λόγος.* Hier haben wir a) die durch heidn. Schriftsteller verbürgte Nachricht von einer Verfolgung unter Domitian, einer Verfolgung, wobei Proscription und Verbannung eine besondere Rolle gespielt haben soll; b) die Nachricht, dass eine alte Tradition auch in Asien nicht nur von einem Exil des Joh. auf Patmos, sondern auch von dessen *Zeit* wusste. „Die Alten sagen, *damals* sey Joh. zurückgekehrt.“

Hieronymus vir. ill. cap. 9. *Quarto decimo igitur anno, secundam post Neronem persecutionem movente Domitiano, in Patmos insulam relegatus, scripsit apocalypsin. — Interfecto autem Domitiano, et*

---

3) Von der analogen Nachricht bei *Iren. haer.* 5, 30, 3 behauptet **Guericke** (Einl. pag. 285 f.) in den Worten *πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς* könne *Δομετιανός* nicht *nom. propr. subst.* seyn, weil der Artikel fehle, sondern *adj.* „gegen Ende der domitischen Herrschaft“ d. i. der Herrschaft des Domitius Nero. Dagegen vergleiche man nun unsere eben citirte Stelle, wo in den Worten: *ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Δομετιανοῦ* ebenfalls der Artikel fehlt, und wo **Guericke** dennoch *nom. propr. subst.* wird lassen gelten müssen. Wie sonderbar wäre auch jene Art gewesen, die *neronische* Regierung zu bezeichnen!

actis ejus ob nimiam crudelitatem a senatu rescissis, sub Nerva principe redit Ephesum.

Diesen Nachrichten zufolge gilt uns soviel als ausgemacht, *dass die Nachricht vom Exil des Ap.* nicht erst zu des Clemens Zeit *aus einer Kombination der Stelle Apoc.* 1, 9 *mit der Ansicht von dem apost. Ursprung der Apocal. entstanden seyn kann.* Vielmehr war es eine damals schon *alte,* allgemeine, unbezweifelte Tradition, Johannes sey nach Patmos verbannt worden. Und auch die *Ansicht,* dass diese Verbannung mit der domit. Verfolgung zusammengefallen sey, war, wenn auch dem Origenes noch unbekannt, doch zu Zeiten des *Eus.* und *Hieron.* schon alt.

Es fragt sich nun: *Ist im Laufe des zweiten Jahrhunderts* die Tradition *von dem Exil des Joh. auf Patmos ganz unabhängig von der Ansicht, dass die Apoc. vom Ap. Joh. herrühre, entstanden, oder nicht?* Das erstere können wir uns kaum denken. Somit fiele also die Gültigkeit jener Tradition, so alt sie ist, in nichts zusammen, falls sich beweisen liesse, dass die noch ältere Tradition *von dem apost. Ursprunge der Apocalypse* auf einem frühzeitigen Irrthum beruhe, und wir haben nun die letztere näher zu untersuchen.

3. Ursprung der Apocalypse. Ohne hier noch auf Lützelb. (pag, 234 ff.) Rücksicht zu nehmen, machen wir über die den Ursprung der Apoc. betreffenden Untersuchungen zuvor nur folgende Bemerkung. Beim Anfange des Rationalismus hielt man den Inhalt der Apoc. für anstössig, hatte dagegen die Voraussetzung, ein Ap. könne nichts geschrieben haben, was sich nicht im 18ten und 19ten Jahrhundert als unanstössig, vernünftig und aufgeklärt erweisen lasse. Soweit man nun nicht den Inhalt der Apocalypse dennoch dem Zeitbewusstseyn anzupassen vermochte, blieb nichts übrig, als die Tendenz, die Unächtheit der Apoc. zu erweisen, und somit den Ap. Joh. von dem Vorwurf, als habe er so unpassendes geschrieben, zu befreien. Die *äusseren Zeugnisse* für den ap. Ursprung der Apoc. sind nun sehr bedeutend, und konnten wenig angefochten werden [4]); dagegen beantwortete man *(De Wette, Credner, Lücke, Ewald)* die Frage: *ob* die Apoc. *einerseits und* das Ev. nebst dem ersten Brief *andrerseits Einen Verfasser haben könne, mit* Nein, und schloss: weil Ev. und 1 Joh. ächt sind, muss also die Apoc. unächt seyn, und

---

4) „Die Apokalypse hat so alte und so unzweideutige Zeugnisse ihres apo„stolischen Ursprungs, wie dies bei wenigen Schriften des a. t. Kanons „der Fall ist.“ (Baur p. 660).

schaffte die Gewalt der äussern Zeugnisse hinweg durch die haltlose Hypothese einer sehr frühzeitigen Verwechslung des Ap. Joh. mit dem Presbyter gleiches Namens. — Anders die neuste Phase der neg. Kritik (**Zeller** Jahrb. 1841, Juli). Gerade der judaistisch beschränkte Inhalt der Apoc. soll eines Apostels würdig, der spekulative Gehalt des Ev. und 1ten Briefes dagegen für einen Apostel viel zu hoch seyn. Da nun Apoc. und Ev. verschiedne Verfasser hätten, so müsse die erstere ächt, das letztere sammt dem Briefe unächt sein [5]).

Wir haben hienach zweierlei zu thun, erstlich jene äusseren Zeugnisse für die Apostolizität der *Apoc.* in Kürze zusammenzustellen, sodann die Frage, ob die *Apoc.* von dem Verfasser des *Ev.* und *ersten Briefes* herrühren könne, vorläufig zu beleuchten.

a) **Aeussre Zeugnisse.** — *Eus.* 4, 26 erzählt, dass **Melito** (um 190) bereits ein Buch über die Apokalypse Johannis schrieb. *Τούτων εἰς ἡμετέραν γνῶσιν ἀφῖκται τὰ ὑποτεταγμένα Μελιτῶνος τὰ περὶ τοῦ πάσχα---- καὶ τὰ περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου*, womit aber nur gesagt ist, dass dieselbe zu des Melito Zeit existirte, nicht, dass *er* sie für ein Werk des *Apostels* Johannes hielt.

Ebenso steht es mit **Theoph. Aut.** nach *Eus.* 4, 24. *Καὶ ἄλλο (σύγγραμμα αὐτοῦ φέρεται) πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους τὴν ἐπιγραφὴν ἔχον, ἐν ᾧ ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις.* Ebenso mit **Apollonius**, dem Bestreiter der Montanisten, nach *Eus.* 5, 18. *Κέχρηται δὲ καὶ μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου ἀποκαλύψεως.*

Dagegen citirt **Clem. Alex.** strom. 6 und paedog. 2 die Apokalypse als *ἀποκάλυψις Ἰωάννου* und als *apostolischen* Gnadenruf. (*Τὸ περίοπτον τῆς ἀποςολικῆς φωνῆς αἰνύττεσθαι χάριτος ἐκδεχόμεθα*). **Origenes** (bei *Eus.* 6, 25) sagt: *Τί δεῖ περὶ τοῦ ἀναπεσόντος λέγειν ἐπὶ τὸ ςῆθος τοῦ Ἰησοῦ, Ἰωάννου; ὃς εὐαγγέλιον ἓν καταλέλοιπεν, ὁμολογῶν δύνασθαι τοσαῦτα ποιήσειν, ἃ οὐδ᾽ ὁ κόσμος χωρῆσαι ἐδύνατο· ἔγραφε δὲ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν.*

Noch weit früher aber schrieb **Just. Mart.** (dial. c. Tryph. cap. 81) *καὶ παρ᾽ ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀπο-*

5) Vereinzelt steht die Hypothese, von **Hitzig** („*Joh. Marcus und seine Schriften* 1843") wonach der Evst Mk. der Verf. der Apok. seyn soll. Die geringschätzige Abweisung, wie Thiersch sie ihr angedeihen liess, hat diese Hypothese meiner Ansicht nach durchaus nicht verdient. Hitzig's gründliche stilistische Untersuchungen haben vielmehr die Bahn für die richtige Art der Beweisführung der Aechtheit der Apokalypse gebrochen.

ϛόλων τοῦ Χριϛοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἰερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριϛῷ πιϛεύσαντας προεφήτευσε. Bleek (Beitr. S. 197) mag zwar Recht haben, dass *die Baur'sche Schule* „bei dem geringen Gewicht, welches sie sonst „überall den äusseren Zeugnissen beilegt" auch hier Ausflüchte finden und dem Justin Verwechslungen verschiedener Personen beimessen werde; allein daraus folgt nicht, dass eine *historische* Kritik solche Zeugnisse, wie das des wissenschaftlich gebildeten Justin in den Wind schlagen dürfe.

Nach *Andr. Cäsar.* der um 500 lebte, hat sogar schon Papias die Apok. benützt [6]).

Mit der grössten Bestimmtheit spricht dann Irenäus. (Haer. 5, 30, 1 und 3 vgl. *Eus.* 3, 18): Ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ τούτου κειμένου, καὶ μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων. — Εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ, δι' ἐκείνου ἂν ἐῤῥέθη τοῦ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἑωρακότος. Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχέδον ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς [7]).

---

6) Vgl. Rettig „die Zeugnisse des Andreas und Arethas" in den theol. Stud. 1831, 4, p. 734 ff. Vgl. über Papias und die Quellen seiner chiliast. Ansicht ferner Guericke Einl. in's a. T. p. 544.

7) Ganz nichtig ist die Art, wie Credner p. 758 das Gewicht dieser Stelle zu entkräften sucht. *Seiner Auslegung* von Apok. 11, 1 ff.; 17, 10 nach kann die Apok. nicht unter Domitian sondern muss vor 70 p. C. geschrieben seyn; folglich sey diese Nachricht des *Iren.* falsch, folglich habe *Iren.* überhaupt nichts sichres über die Apok. gewusst! Ueber das Alter der Apokal. siehe später. — Auch Bleek (S. 198) sucht das Gewicht jener Stelle zu eludiren, aber auf eine Art, die schwerlich Nachahmer finden wird. *Iren.* habe „von gewissen ältern Personen gewusst," die irgend einmal und gegen irgend wen, nur nicht gegen ihn selber, geäussert hätten, die Lesart 666 sey die richtige. Von denselben Personen habe *Iren.* zufällig auch noch die andre Notiz besessen, dass sie den Apostel Joh. noch gekannt hätten. Da nun *Iren.* seinerseits irrthümlicherweise den Apostel Joh. für den Autor der Apok. gehalten habe, so habe er auf das Zeugniss jener „gewissen älteren Personen" über jene Lesart ein besondres Gewicht legen zu dürfen geglaubt. — Nur ist leider bei *Iren.* nicht von „gewissen älteren Personen" die Rede, sondern er sagt: „Auch *Jene, die* den Joh. noch „von Angesicht gesehen haben," deutet also auf *bestimmte* Leute, auf eine bestimmte und bekannte *Klasse* von Leuten, und deren Zeugniss stellt er neben ja über die alten Handschriften. So konnte er nur reden, wenn er gewiss und zuverlässig

Selbst den *Montanisten* gegenüber, welche ihren Chiliasmus aus der Apok. (mit Recht) bewiesen, hat kein antichiliastischer Kirchenlehrer die Unächtheit derselben zu behaupten gewagt (vgl. Credner p. 739) [8]) Nur die von der Kirche selbst verworfenen *Aloger* wagten es, die Apok. für ein Werk des *Cerinth* auszugeben. Der ebenfalls antichiliastische *Dion. Alex.* (bei *Eus.* 7, 25) stellte aus *rein innern Gründen* (besonders wegen der Unähnlichkeit der Apok. mit dem Ev.) die *Hypothese* auf, die Apok. sey von einem Johannes, aber nicht vom Apostel, *wusste jedoch hiefür* kein *äusseres Zeugniss*, keine *Tradition beizubringen*, sondern sagte: *τεκταίρομαι γὰρ ἔκ τε τοῦ ἤθους ἑκατέρων, καὶ τοῦ τῶν λόγων εἴδους, καὶ τῆς τοῦ βιβλίου διεξαγωγῆς λεγομένης μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι* [9]). Von da an stieg und sank eine Zeit lang das *apost.* Ansehn der Apokalypse mit dem Steigen und Sinken der montanistischen Denkweise, *behielt aber nachher, als letztere gefallen und verschollen war, dennoch die Oberhand.* (Vgl. Credner §. 269. Hug II, §. 184).

b) Kann die Apok. denselben Verfasser haben, wie

---

wusste, dass Joh. der Verf. der Apok. war, und wenn dies sein Wissen sich auf das Zeugniss jener ganzen Klasse oder Generation stützte.

8) Die Auslassung in der *Peschito* hatte ihren Grund nur darin, dass die Apok. sich nicht zum Vorlesen beim Cultus eignete. *Ephraem.* hielt sie für ächt (opp. syr. tom. II pag. 332; III, 636; graec. tom. II, pag. 252; III, 52. Vgl. Hävernick lucubr. II, p. 8 ff.) Die Ueberschrift der späteren syr. Version der Apok. nennt ebenfalls den Apostel Johannes als Autor. — Was den *Presb. Gajus* betrifft, so war dies ein heftiger Gegner der Chiliasten. Nach Hug II, p. 593 ist übrigens noch fraglich, ob *Eus.* 3, 28 nur überhaupt auf unsere kanon. Apok. bezogen werden könne. — Dass der Name *Ἰωάννης ὁ θεόλογος* auf den *Apostel* Johannes weise, geht aus *Eus.* 3, 24 hervor. (Vgl. Lücke, Einl. in die Apok. p. 242.)

9) Wenn er von den *Alogern* sagte, dass sie *οὐχ ὅπως τῶν ἀποστόλων τινὰ, ἀλλ' οὐδ' ὅλως τῶν ἁγίων ἢ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας* (*τινὰ*) für den Verfasser hielten, so zeigen die letzteren Worte nicht (wie Credner p. 739 meint) „dass folglich doch noch an einen vom Ap. verschie- „denen Joh. gedacht worden seyn muss", sondern nur, dass Dionys selbst an einen solchen dachte. Er konnte die Aloger nicht unbedingt tadeln, dass sie den Ap. Joh. nicht für den Verfasser hielten; dies thut er ja selbst nicht. So sagte er denn: „Sie hielten nicht den Apostel „Johannes, ja nicht einmal (*supple:* wie ich) einen anderen Christen für „den Verfasser, sondern einen Ketzer." Hieraus folgt nicht, dass auch Andere ausser und vor Dionys keinen anderen Christen für den Verfasser gehalten hätten.

das Ev. und der erste Brief? — Liest man die zwei ersten Verse der Apokal., so wird es einem unbefangenen Auge doch wohl als das wahrscheinlichste erscheinen (vgl. Lücke pag. 240. Bleek S. 81 f.), dass der Verf. der Apok. sich als denselben, der das Ev. geschrieben habe, recht absichtlich bezeichnen wolle. *Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεὸς, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ, ὃς ἐμαρτύρησε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅσα εἶδε.* Sollte wirklich der Verfasser mit diesen Worten sich als den bezeichnen, der eben jetzt erst das Wort Gottes und Zeugniss Christi, resp. die Apokalypse, bezeugen *wolle?* Wie passt hiezu der Aorist? Wie kann dieser Aorist „aus dem Briefstil erklärt“ und mit einem Präsens übersetzt werden, da er doch den parallelen Aorist *εἶδε* neben sich hat, der *offenbar* auf ein Vergangenes geht? Wie unnatürlich, wie höchst, höchst unnatürlich ist die Anknüpfung: „Offenbarung, die Gott dem Johannes zeigen liess, „welcher das Wort Gottes und Zeugniss Christi bezeugte“ — wenn unter dem Worte Gottes und Zeugniss Christi eben diese Offenbarung selbst verstanden seyn soll? Warum nicht statt dessen: *ἣν καὶ μαρτυρεῖ οὗτος ὁ Ἰωάννης* oder: *καὶ ὅσα εἶδε μαρτυρεῖ?* Wozu die Benennung dessen, was eben *ἀποκάλυψις* genannt war, mit zwei neuen Namen: *Wort Gottes* und *Zeugniss Christi?* mit Namen, die zum Inhalt der Apokalypse gar nicht recht passen wollen, die viel zu allgemein sind, von denen man nicht begreift, wie der Verf. der Apok. auf sie verfiel?

Wie einfach und zwanglos erklärt sich alles, wenn man unter *ἐμαρτύρησε* wirklich ein *vergangenes* Bezeugthaben versteht, nämlich das im Ev. Alsdann wird man freilich *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* auch mit vollem Rechte nach Joh. 1, 1 ff. erklären dürfen. Auch wird man nicht Unrecht thun, in Apoc. 22, 17 eine geflissentliche Anspielung auf Joh. 7, 37 zu finden.

Hieraus wollen wir noch nicht folgern, die *Apok.* sey von demselben Verfasser wie Ev. und 1 Joh., sondern nur: der Verf. der Apok. gebe sich offenbar für denselben aus.

Dass er wirklich derselbe *sey*, dem soll entgegenstehen der Ideenkreis und die Sprache. Misslich ist hiebei vor allem, dass man bei einem Buch, wie die Apok., von einem „Ideenkreise“ eigentlich nicht reden darf. Man darf es, wenn das Buch ein Machwerk ruhiger Reflexion, d. h. Betruges, ist, wenn der Verf. Visionen gesehen zu haben *vorgiebt*, (mit cp. 1, 5 vgl. cap. 22, 16 und 18 f.), die er nicht gesehen *hat*. Man darf es

nicht, wenn die Schrift wirkliche Visionen enthält [11]). Unter der letzteren Voraussetzung (und sie hat wiederum nur für denjenigen Schwierigkeit, welcher die Möglichkeit von Wunder und Weissagung leugnet) sind alle Schlüsse unberechtigt, welche auf der Annahme beruhen, wir hätten in der Apok. des Verfassers eigene Ideen.

Auch im Ev. Joh. haben wir nicht des Joh., sondern Christi Ideen, doch freilich so, wie sie Joh. von seiner Persönlichkeit aus aufgefasst hat, mit Vorliebe für das Contemplative, mit Hintansetzung des Dialektischen. Es wäre nur die Frage, ob gerade diese Persönlichkeit geeignet war, Visionen zu empfangen.

Ehe wir auf diese Frage eingehen, ehe wir untersuchen, ob die Person, welche im Ev. Joh. den *grossen welthistorischen Kampf zwischen Licht und Finsterniss* von der *Schöpfung* an bis auf die *Zeit Christi* zu dem Objekte und Inhalt ihres Denkens und Sinnens gemacht hat, geeignet gewesen sey, Offenbarungen über die *zukünftigen Entwicklungen* dieses selbigen *grossen welthistorischen Kampfes* zu empfangen, und in sich aufzunehmen — ehe wir auf diese Frage eingehen, beleuchten wir vorläufig einige *einzelne sporadische* Widersprüche, die zwischen dem „Ideenkreis" des Ev. und der Apok. stattfinden sollen (zusammengestellt bei Credner §. 265). „Joh. erwartet eine Aufnahme aller Menschen in das Gottesreich „(Ev. 10, 16; 11, 52; 1 Joh. 2, 2), während der Verf. der Apok. „nur eine Auswahl aus allen Geschlechtern der Erde denkt." Aber Joh. 10, 16 sagt Christus nicht: *alle Heiden* würden selig, sondern, er habe *noch andere Schafe* ausser Israel, *unter den Heiden*. Er redet gerade von einer Auswahl. Auch 11, 52 redet der Evst davon, dass Christus nicht allein „das Volk" sondern auch *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα* erlöst habe — wieder eine „Auswahl" aus den Heiden. Wenn Joh. 1 Joh. 2, 2 sagt, Christus sey nicht allein für unsere Sünden gestorben, sondern für die der ganzen Welt, so ist hier freilich weder der Gegensatz zwischen

---

10) Hiebei setze ich freilich voraus, dass „verständige Leser" (Bleek Beitr. S. 82) zwischen der *Inspiration überhaupt* und *Visionen* noch einen Unterschied werden gelten lassen!! Verständige Leser werden sich erinnern, dass ich auch das *Evang.* Joh. für *inspirirt* halte! Aber empfangene *Visionen* legte Joh. nur in der Apok. nieder, und obgleich er sie allerdings nicht in dem Augenblick *schrieb* wo er sie *empfing* (Bleek a. a. O.) so schrieb er sie doch *wie er sich ihrer erinnerte,* und somit kann von einem „johanneischen oder nichtjohanneischen Ideenkreis" im eigentlichen Sinn bei der Apokal. *nicht* die Rede seyn.

Judenchristen und Heidenchristen, noch auch der zwischen den Lesern des Briefes (oder den Zeitgenossen überhaupt) und den übrigen Christen, sondern allerdings der zwischen denen, die bereits glauben, nnd denen, die wenn sie wollen, auch glauben und am *ἱλασμός* Antheil haben *können*. Damit will aber Joh. nicht sagen, dass wirklich alle Menschen selig würden; er will nicht aufheben, was er v. 10 von den Unbussfertigen gesagt hat, und cap. 3, 10; 4, 3 ff. und 16 ff.; 5, 10 f. und 18 f. weiter sagt. Mit diesem ersten Widerspruch ist's also nichts. (Vgl. Joh. 3, 18; 12, 48, besonders 17, 2 und 6 und 9 u. 16!) — Der zweite Widerspruch soll darin bestehen, dass die Apok. eine *doppelte Auferstehung* lehre, während „im Ev. selbst die erste sehr vergeistigt sey.“ Dass Christus Joh. 5, 2, 4 f. sehr deutlich die Auferstehung am jüngsten Tage von der geistigen, inneren Auferstehung unterscheide, siehe oben p. 374 f. In der Apok. kömmt also zu dem wenigen, allgemeinen, was der Herr seinen Jüngern über die letzten Dinge gesagt, eine neue Belehrung über die speciellen Endentwicklungen und letzten Vorboten des Gerichtes hinzu. Gesetzt nun, es wäre wirklich eine doppelte Auferstehung in andrem Sinne in der Apokalypse gelehrt, so wäre auch dies kein „Widerspruch mit dem Ideenkreis des Ev.'s“ sondern ganz einfach eine Weiterenthüllung einer bis dahin nur in den allgemeinsten Umrissen mitgetheilten Lehre. — Ein dritter Widerspruch soll seyn, dass der *Antichrist* der Apok. ein weltlicher Herrscher, der des 1sten Briefes ein Genus von Menschen seyn soll. Ich habe aber schon in meiner *Dissert. adv. erroneam opinionem etc.* (p. 43 f. in der Anm.) gezeigt, dass *der* Antichrist in 1 Joh. gar nicht vorkommt, sondern 1 Joh. 2, 18 der Gedanke ist: „Ihr „wisset, dass *der* Antichrist kommen soll; jetzt ist *der* Anti- „christ zwar noch nicht da, aber doch schon eine Mehrheit „von Menschen, in denen das Antichristische bereits stark her- „vortritt, dass die Concentration in dem *einen* auch in Bälde „zu erwarten steht,“ (Ebenso De Wette gegen Olshausen). — Ein vierter Widerspruch beruht auf geistloser, verstandloser Auslegung der Stelle der Apok. (6, 10) wo es heisst, die getödteten Gläubigen schrieen um Rache. Man erklärt dies so, als schrieen die Märtyrer noch nach ihrem Tode deshalb um Rache, weil sie noch in einem unglücklichen Zustand wären (während sie nach dem Ev. sogleich zu Christo kommen). Allein sie sehnen sich an jener Stelle nur, dass *auf Erden* die Herrschaft der Ungerechtigkeit beendigt würde, und werden getröstet, sie sollten noch *ruhen*, um dann bald *aufzuerstehen*. — Fünftens habe

Christus nach Evang. Joh. 10, 16 Eine Heerde, nach Apok. 7, 2 ff. deren zwei. Davon steht aber an der Stelle kein Wort, sondern es ist nur gesagt, der Herr habe eine *bestimmte Zahl* aus den Kindern Israel versiegelt, die in den letzten Nöthen geborgen werden *sollten*, und ausser ihnen *stehe bereits* eine *unzählige* Menge aus den Heiden vor Gott, in weissen Kleidern, mit Palmen. Wo ist denn nun gesagt, dass letztere weniger selig werden, als die ersteren, oder dass beide getrennt sind, oder dass Christus „sich eine auserlesene Schaar aus den Juden ersehen habe"?! Umgekehrt: die Heidenchristen sind schon vor dem Throne des Lammes, während jene Zahl aus den Judenchristen erst zu einstiger Bekehrung (vgl. Röm. 11, 25 f.) bestimmt ist (Apoc. 12, 14). — Endlich „finde sich im Ev. nichts von der „Engel- und Dämonenlehre der Apok." Eine Engel- und Dämonen-*Lehre* kann ich aber auch in dieser nicht finden; sondern mir scheint die Sache ganz natürlich so. Engel kommen bekanntlich auch im Ev. vor (20, 12, auch der Teufel 8, 44), und zwar so oft, als Engel darin der Sache nach vorkommen *konnten*, nicht öfter nämlich, als bei den im Ev. Joh. erzählten Abschnitten des Lebens Jesu, welche erschienen waren. Auch in der Apok. kommen Engel so oft vor, als sie hier der Natur der Sache nach vorkommen konnten und mussten, mithin viel öfter, als im Ev.; denn die Apok. behandelt bekanntlich nicht eine auf Erden vorgefallene Geschichte, sondern hier haben wir Blicke in das uns sonst unbekannte Reich der höhern Geister. Hier konnte der Schutzengel Israels, Michael, vorkommen; im Ev. *konnte er das nicht.* Somit ist der Widerspruch nichtig.

Der Ideenkreis der Apokalypse ist vielmehr dem des Ev. Joh. aufs innerlichste verwandt. (Näheres hierüber siehe in meiner Schrift: *Das Evang. Johannis, Zürich* 1845, §. 14). Das Grundthema des Ev., der Kampf der Finsterniss mit Christo, ist auch das Grundthema der Apokalypse. — Die Gottheit Christi wird hier (Apoc. 1, 5 u. 6 u. 13 u. 17 f. vgl. Jes. 41, 4 u. V. 18) mit gleichem Nachdruck an die Spitze gestellt, wie dort. — Das Ev. Joh. unterscheidet eine Zeit der innern Entwicklung, wo das Christenthum verborgen und mitten unter die Welt verstreut sich mit rein innerer Kraft entfaltet (17, 11) und von der Welt angefeindet wird (15, 19 f.; 16, 8) die sich aber nur ihr eigen Gericht bereitet (16, 11; 12, 31) von der Zeit der sichtbaren Auferstehung und Aufrichtung des Reiches Christi in Herrlichkeit (5, 28) ja deutet (v. 25 und 28) die doppelte Auferstehung schon an. Auf denselben Unterschied aber führt *die ganze Construktion in der Apokalypse.*

Nachdem nämlich im zweiten Gesicht Apok. 6 ff. (von den 7 Siegeln, und den 7 Posaunen in die das 7te Siegel zerfällt) der Krieg Christi mit der *ausserkirchlichen Welt* beschrieben ist, woran sich Kap. 11 u. 12 die Ueberwindung von Heidenthum und Judenthum anreiht, so wird Kap. 13 *die Entwicklung der innerkirchlichen Lüge* beschrieben, unter dem Bild eines Thieres das 7 Häupter hat, die, wenn wir Kap. 17, 9 ff. vergleichen, 7 Hügel bedeuten, worauf die Stadt ihren Sitz hat, *zugleich* aber auch die sieben ihr vorangegangenen und in ihr aufgegangenen Weltmonarchieen. Das letzte Haupt trägt 10 Hörner, d. i. nach 17, 16, zehn Könige, die gleichzeitig miteinander, und zwar als Vasallen der letzten Weltmonarchie, herrschen werden. Die Monarchieen sind (nach Hofmann's richtiger Erklärung) [11]) Assyrien, Babel, Persien, Macedonien, Syrien, (Antioch. Epiph.) Rom (nach Kap. 17, 10 zur Zeit der Abfassung der Apok. noch als Reich bestehend) eine siebte, unbekannte Monarchie, und darnach eine von den sechs früheren, die, nachdem sie untergegangen, wieder aufsteht (nämlich eben die sechste Macht, die dann alle Macht der übrigen vereinigt). Soweit deutet alles einstweilen nur auf eine *irdische Weltmacht* (daher Manche, wie z. B. Hofmann sich verleiten liessen, unter dem Thier Kap. 13 eine rein weltliche Macht zu verstehen). Aber Kap. 13, 11 heisst es, dass jener irdischen Weltmacht ein anderes Thier zu Hülfe komme, das *aussehe wie ein Lamm und rede wie ein Drache.* So gewiss Lamm und Drache Gegensätze sind, so gewiss kann hier nur an eine unter dem Gewand des Christenthums auftretende diabolische Macht also an eine innerkirchliche Lüge gedacht werden. Zur Erkennung des Thieres wird noch die mystische Zahl 666 angegeben, welche herauskommt, wenn man die hebräischen Zahlenwerthe der Buchstaben אובל בת זנונים (vgl. Kap. 2, 20!) oder die griechischen Zahlenwerthe von *Λατεῖνος* (also Rom!) zusammenrechnet [12]). Das Thier Kap. 13 ist hienach die römische Weltmacht (vgl. die sieben Hügel) wie sie durch das Pabstthum neu ge-

---

11) *Weiss. und Erf.* II, 371 ff. Warum wehrt sich De Wette hier so sehr, das Symbol aus der Analogie der gleichartigen danielisch-sacharjanischen Symbole zu erklären, während er doch sonst so entschieden anerkennt, wie die Apok. auf Daniel und der a. t. Prophetie ruht?

12) Hitzig, Benary und Reuss dachten (defektive!) an כרון קסר statt כירון קיסר). Sollte aber gemäss dieser Ansicht die Apokalypse unter dem siebten röm. Kaiser, Otho, geschrieben worden seyn, um die Wiederkehr Nero's nach Otho zu weissagen, so wäre die Apokalypse wenig Monate drauf schon durch die Thronbesteigung des Vitellius Lügen gestraft gewesen. Ueberdies vgl. über die *Fabel* von einer damals herrschenden Erwartung einer Wiederkunft Nero's: Thiersch Versuch etc. S. 410 ff. — Gegen die, *schon von* Iren. *als die richtige gegebne* Auslegung durch *Λατεῖνος* hat man eingewendet, *Latinus* heisse gar nicht *Λατεῖνος* auf Griechisch sondern *Λατῖνος*. Aber Irenäus war doch auch ein Grieche, und wird doch gewusst haben, ob Latinus *Λατεῖνος* geschrieben werden dürfe! Bei der Aussprache des *ει* wie *ie* unterliegt dies aber auch gar keinem Anstand.

hoben ist, und zwar *diese Weltmacht als eine durch die ganze Zeitdauer hin sich erstreckende.* Denn es heisst 13, 5 es werde mit dem Thier 42 Monate lang währen.

Diese Zeitbestimmung erklärt sich aber aus Kap. 11 u. 12. Kap. 11: die zwei Zeugen, die nach der Schilderung V. 5 f. nur Moses und Elias seyn können (*νόμος* und *ἐπαγγελία*) werden 1260 Tage, d. i. eben 42 Monate lang ihr Zeugniss vor der Welt ablegen [13]), dann aber unterdrückt werden und 3½ Tage als Leichen daliegen. Offenbar sind also die 1260 Tage = 42 Monate = 3½ *Jahre* von den *darauffolgenden* 3½ *Tagen* unterschieden. Was für zwei Perioden aber gemeint seyen, ergiebt sich aus Kap. 12. Die Jungfrau, die Tochter Zion, die „das Kind geboren hat," also das Volk Israel, befindet sich von dem Augenblick an, wo ihr Sohn zu Gott entrückt ist (Himmelfahrt) 1260 Tage (= 42 M. = 3½ J.) lang in der *Wüste* (von Hos. 1 f. an stabiles Bild des *Exils.)* Darnach aber streitet Israels Schutzengel, Michael, mit dem Satan und überwindet ihn, und (V. 11) Israel überwindet ihn auch durch das Blut des Lammes; aber dem *bekehrten Israel* droht neue Verfolgung 3½ *Tage* lang (V. 14, denn die hier nicht näher bestimmten „Zeiten" sind offenbar gleichartig mit den V. 6 genannten, d. h. es sind *Tage,* und so bilden die 3½ Tage den Gegensatz gegen die 1260 Tage) vor der es aber geborgen wird. (Diese 3½ Tage mit jenen 1260 Tagen zu identificiren, ist höchste exegetische Künstelei). — Die 42 Monate sind also die grosse, in's Weite gedehnte *zweite Hälfte der letzten danielischen Jahrwoche, in deren Mitte* (Dan. 9, 27) *dem a. t. Opfer durch Christi Tod ein Ende gemacht werden, und deren ganze Dauer über Christus den Seinen den Bund stärken sollte,* jene grosse Periode von Christi Tod zu seiner Wiederkunft, welche im n. T. *χρόνοι ἔσχατοι* oder *ὥρα ἐσχάτη* genannt wird. Dagegen sind die 3½ *Tage* die darauf folgende kürzere Periode des *letzten Kampfes,* der Krisis, der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, wo *das eigentliche antichristische Reich* mit dem *persönlichen* Antichrist an der Spitze die Kirche Christi an's Kreuz schlägt.

War unter dem Thier Kap. 13 die römische, durch das Pabstthum verstärkte Weltmacht, wie sie *jene erstgenannte lange Periode hindurch* besteht, gezeichnet, so finden wir dagegen Kap. 15—19 — zwar scheinbar eine *Wiederholung* von Kap. 8—14 —aber so, dass die *nämlichen* Momente nun in ihrer *letzten Exacerbation* geschildert werden. Die sieben Zornschaalen Kap. 16 sind im allgemeinen mit den 7 Posaunen identisch, so nämlich wie das Thier Kap. 17 mit dem Thier Kap. 13 identisch ist. Nämlich gleich ist bei beiden *Gestalt und Wesen* (7 Häupter und auf einem derselben 10 Hörner, 17, 3 und 13, 1), *Verführung* der Könige zur geistl. Hurerei (13, 4 und 14; 17; 2) *Verfolgung* der Heiligen (13, 7 und 15; 17, 6) *Name* (Babylon 14, 8 vgl. mit 17, 5) und *Zeit seines Untergangs.* Nämlich bei der 7ten Zornschaale, die nach 16, 17 mit dem Untergang Babylons *zusammenfällt,* soll die „grosse Stadt" (zu unterscheiden von der „grossen Stadt, die das Reich hat über die Könige der Erden" 17, 18, von Babel) d. h. Jerusalem von einem Erdbeben zerrissen werden. Es ist dasselbe Erdbeben, welches Sach. 14, 4 und Joel 4, 17 beim Kommen Jehovahs zum יום יי geweissagt wird. Nun ist aber Joel 4, 18 wörtlich identisch mit

---

13) Mit diesen *zwei Zeugen* der Apok. vgl. *Evang. Joh.* 15, 26 f.; 16, 8.

Apoc. 14, 14 ff., der Beschreibung des Gerichtes über das Kap. 13 beschriebene Thier. Der *Fall* des Thieres Kap. 13 ist also identisch mit dem *Fall* des Thieres Kap. 17. — Nichtsdestoweniger sind auch *Unterschiede* da zwischen beiden Thieren. Das eine ist scheckig, das andre blutroth; das eine währt jene 42 Monate über, das andere bildet ein letztes, 8tes Weltreich nach sieben untergegangenen Weltreichen; das eine steigt aus dem Meer (d. h. nach Apoc. 17, 15 aus der Masse der Heidenvölker) das andre aus der Hölle. Das eine *heisst* und *ist* die grosse Babel; das andre *trägt* dieselbe (17, 1—5) und ist von ihr unterschieden, ja empört sich mit Hülfe von zehn Königen gegen sie (17, 13—17), stürzt sie, und wird alsdann wiederum durch Christi Parusie gestürzt (19, 19 ff.) Das Thier Kap. 17 ist also eine letzte (nicht mit dem *Pabstthum* identische, sondern wohl vielmehr die Schrecken des *Unglaubens* mit denen des Aberglaubens verbindende, vom Pabstthum nur etwa die *Form* entlehnende) Hebung jener römischen Weltmacht, welche früherhin die Trägerin und politische Basis des Pabstthums gewesen war, nunmehr aber nicht die grosse Babel, sondern den Antichrist an der Spitze hat und, gegen das Pabstthum feindlich, dasselbe stürtzen wird. Kap. 18 f. schildert den Sieg, den Christus bei seiner Parusie über dies Reich erficht. Es folgt die erste Auferweckung, Derer nämlich, die im Herrn gestorben sind, und nun verklärten Leibes auf Erden leben und über die unverklärte Menschheit geistlich herrschen, (so wie Christus nach seiner Auferstehung 40 Tage lang verklärten Leibes auf Erden unter Unverklärten war.) Darauf nach dieser letzten Heilsanbietung die zweite Auferstehung zum Gericht.

Wir finden also in der Apok. dieselben Grundthatsachen in Betreff der Entwicklung der Kirche durch den verklärten Herrn geoffenbart, die der Herr in Niedrigkeit seinen Jüngern schon angedeutet, und die Johannes schon im Ev. aufgezeichnet hatte. — Eine Jüngerschaft, die *in* der Welt, nicht *ausser* ihr gelassen, mit der Welt äusserlich und innerlich zu kämpfen hat. (Joh. 12, 24 *und* 25.) Eine Welt, die sich verstockt gegen das Licht, und Christi Reich mit Gewalt und Blutthat vernichten will, aber nur sich selber das Gericht bereitet (Apoc. 16).

Nach dem Ev. ist Christus zu dem Vater gegangen, den Seinen Wohnung zu bereiten (14, 2) vgl. damit Apoc. 12, 5; 7, 4 und 9.

Der ganze Unterschied zwischen Ev. und Apokalypse rührt also daher, dass man das Ev. auf gezwungene Weise *spiritualisirt* und die Apokalypse auf ebenso gezwungene Weise *materiell auslegt,* wo sie offenbar in Symbolen spricht. In der *Vision* kann und muss *Israel* mit seinem Tempel und Allerheiligsten das Symbol für das neutestamentl. Israel seyn; welch' andres Symbol könnte denn gedacht werden? In der *ev. Geschichte* dagegen wird Ἰουδαῖοι die Juden, und μαθεταὶ die Jünger Christi bezeichnen. Ist es nicht albern, aus ersterem zu schliessen, der Apokalyptiker sehe

das Christenthum bloss für eine „höhere Form des Judenthums“ an? Nein, nicht *bloss* für eine höhere Form, sondern für das *wahre, rechte* Israel Gottes (Apoc. 2, 9; 3, 9) ganz wie Paulus (Gal· 4, 26—28) welcher selbe Paulus doch gleichwohl auch, von der empirischen Wirklichkeit redend, die Juden „Juden“ nennt (Röm. 3, 29; 10, 12; 1 Cor. 9, 20; Gal. 3, 28 u. a.) [14]).

Wer endlich aus solchen Stellen, wie Offenb. 1, 4—8; 2—3; 4, 8—11; 5, 9—14 u. s. w. u. s. w. nicht den Krystallklang der Stimme dess Jüngers heraushört, welcher die im Johannesevangelium aufbehaltenen Reden Jesu mit dem Spiegel seiner Seele aufgenommen und so demanthell wiedergegeben hat — dess Jüngers, dessen Seligkeit es war, sich in heiliger Contemplation in das Lichtmeer göttlicher Herrlichkeit zu versenken — nun der hat eben harte Ohren.

Es übrigen nun noch die *sprachlichen Differenzen.* Die meisten derselben erklären sich aus dem so ganz verschiedenen Objekte. Auch Hitzig p. 66 zeigt, wie der Inhalt die Sprache mit sich brachte. Wenn im Ev. Jesus *ὁ Κύριος* genannt wird, und in der Apok. der verklärte allmachtstrahlende Gottessohn *ὁ Κύριος* heisst, so kann man dann freilich sagen: *ὁ Κύρ.* wird in der Apok. in einem „viel eminenteren Sinn gebraucht“, dass aber die Apok. einen andern Verfasser haben müsse, als das Ev., wird daraus hoffentlich nicht folgen. Auch daraus nicht, dass in den Reden Jesu der Satan mit den *dogmatisch umschreibenden* Ausdrücken *ὁ πονηρός, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, in der Apok. dagegen, wo nicht vor ihm gewarnt, sondern von ihm erzählt wird, mit seinem *Namen ὁ σατανᾶς, ὁ διάβολος, ὁ δράκων* genannt wird. Wie lächerlich wäre z. B. Apok. 2, 9: *καὶ οὐκ εἰσιν, ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ ἄρχοντος τοῦ κόσμου τούτου!* oder 20, 7 *Καὶ ὅταν τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ πονηρὸς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ!* Ebenso natürlich ist, dass *ἀληθινός* in der Apok., wo es einer der Ehrennamen Gottes ist, nicht den speciellen *dogmatischen* Sinn haben kann, wie 1 Joh., oder dass *μέγας* verhältnissmässig öfter vorkömmt, als im Ev., oder dass sich die Worte *κράτος, ἴσχυς, τίμη* in Doxologieen finden, die im Ev. nicht vorkommen, weil im letzteren — keine Doxologieen sind!! Andre sprachliche Differenzen erklären sich aus der verschiedenen *Gemüthsstimmung* und *geistigen*

---

14) Vgl. noch Dannemann, *wer ist der Verf. der Offenb. Joh.;* Lange, *über den unauflöslichen Zusammenhang der Individualität des Apostels Johannes und der Individualität der Apok.* (in Tholucks lit. Anz. 1838, Nr. 20 ff.).

Lage. Wer ruhig sinnend eine Abhandlung oder einen Brief schreibt, und sich mit Liebe in seinen Gegenstand hineinlebt und vertieft, bei dem ist ein Gleichbleiben der Sprache nicht verwunderlich. Der Stoff, den er beherrscht, reisst ihn nicht aus der gewohnten Redeweise; er hat Zeit, Ausdrücke zu wählen, er bleibt im Schreiben sich selbst treu, er verhält sich *aktiv.* Wer aber Visionen sieht und empfangene Visionen niederschreibt, verhält sich *passiv*; er kann seinen Stoff nicht überschauen, noch überwältigen; sondern der Stoff überwältigt ihn auch in der Erinnerung noch. Immer Neues bricht und drängt auf ihn ein, er hat nicht Zeit, Ausdrücke zu wählen; bald reisst ihn die Pracht des Gesichtes in den höchsten Schwung der poetischen Rede; bald bleibt das starre Wort in einfacher Schlichtheit hinter dem unerreichbaren Gegenstand zurück; jedenfalls wird der Schreibende aus seinem *gewohnten* Stile herausgerissen. Wenn wir also in der Apok. *ἰδοὺ* statt *ἰδὲ*, *εἴ τις* statt *ἐάν τις* finden, so kann dies neben viel grösseren *Aehnlichkeiten* (*μετὰ ταῦτα*, Gebrauch von *ἵνα*, *μαρτυρία*, neg. und *pos.* Darstellung Eines Gedankens, *ὄψις*, *ὁ νικῶν*, *τηρεῖν τὸν λόγον*, *τὰς ἐντολὰς*) gar nichts bedeuten. Ebensowenig, dass er die Verba, die *sehen* heissen, anders gebraucht, (wie wenn jemand das einemal zu sagen pflegte: *ich sah*, das andremal *ich schaute).* Im Ev. und dem ersten Briefe hatte der Verfasser in Gedanken seine Leser vor sich; er schrieb zu ihnen, wie er zu ihnen würde gesprochen haben, in einer gewählten, möglichst edlen Sprache. In der Vision nahm er auf keinen Leser Rücksicht. *Abgesehen davon*, *dass das Objekt selbst, die in der Apok. enthaltenen Weissagungen, sich stetig an die a. t. Prophetie anschloss,* so musste schon das passive Verhalten des Schauenden für sich allein die Folge haben, dass er sich gehen liess, und in das ihm natürliche aramäische Colorit zurückfiel.

Dies bestätigt sich nun vollends durch jene Untersuchungen, welche ich an einem andern Orte („*Das Ev. Joh.* Zürich 1845“ §. 10—12) auf der Basis der Hitzig'schen Schrift „*über Joh. Markus*“ geführt habe, und von welchen ich hier natürlich nur die hauptsächlichsten Resultate in Kürze wiederholen kann. 1) Wenn Hitzig nachgewiesen hat, dass die Apokalypse in einer Reihe von auffallenden Hebraismen mit dem Ev. Mk. zusammentrifft, so habe ich, weitergehend, gezeigt, dass der grössere Theil dieser Hebraismen nicht aus der individuellen Hebraismenlust irgend eines einzelnen Autors sich erklären lasse, sondern aus der natürlichen Redeweise geborener palästinensischer Juden oder Judenchristen (*Ἑβραῖοι*) welche *griechisch redeten, aber ara-*

mäisch dachten, und dass dieser grössere Theil jener Hebraismen sich auch in den ursprünglich aramäisch gehaltenen Reden der Apostelgeschichte, *ja meistens auch gerade im Evangelium Johannis* wiederfinde [15]. Was aber den kleineren Rest jener Hebraismen der Apok. betrifft, so habe ich gezeigt, dass dieselben *nicht unwillkührlich*, sondern in halbabsichtlicher *Nachahmung des Colorits der a. t. Sprache* entstanden sind [16]. Der Autor der Apok. *wollte*

---

15) *Nom. mit dem Art. statt Vok.* Apoc. 16, 7; 18, 20; Mk. oft (nicht 10, 17; 4, 38). Joh. 13, 13; 19, 3; 20, 28. — *ἔρχεσθαι statt ἔσεσθαι* Apoc. 1, 4; 4, 8; Mk. 10, 30; Joh. 4, 21; 5, 25; 16, 25 u. 32. — *Apposition statt Genitiv oder Adj.* Apoc. 1, 6, Mk, 6, 43; 13, 19 (cod. Δ) Act. 2, 37; 8, 27; 15 23, Joh. 9, 16; 12, 3. — *Auslassung eines Substantivs* Apoc. 3, 4; Mk. 14, 51; Joh. 20, 12. — *Umschreibung des Gen. part. mit ἐκ*, Apoc. 7, 13; 21, 9 ff. Mk. 9, 17; 14, 18; Act. 1, 18; 5, 8; vgl. 2, 17; Joh. 1, 35; 6, 8 u. 70 f.; 7, 40 u. 44 und 48 ff.; 9, 16; 12, 4; 16, 17 u. a.; 1 Joh. 4, 13 u. a. — *Wiederholung des pron. possess.* Apoc. 6, 11; 9, 21 ff. Mk. 3, 31—35; 6, 4; 10, 37; Act. 2, 17 f.; 4, 28; 10, 4; Joh. 2, 12. Vgl. damit die *Wiederholung der Präposition* Apoc. 12, 11; 20, 4; Act. 2, 18. — *Instrum. durch ἐν ausgedrückt:* Apoc. oft; Mk. 1, 18; 14, 1; Act. 1, 5; 4, 10; 7, 29; 11, 16. Joh. 1, 26 und 33; 16, 30; 1 Joh. 2, 3 u. a. auch Mt. 7, 6; Luk. 22, 49; 2 Petr. 2, 16. — *Apposition im Nomin. neben einem Cas. obliq.* Apoc. 1, 5; 20, 2 (cod. A); 2, 13; 1, 4; 3, 12 u. a. Mk. 7, 19; (wo Hitzig *καθαρίζων* mit Recht für Appos. zu *ἀφεδρῶνα* hält); 12, 40; Joh. 1, 14 (*δόξαν ὡς μονογενοῦς τοῦ πατρὸς, πλήρης χάριτος*, wo die Lesart *πλήρη* in cod. D offenbare Correktur ist.) — *Φοβεῖσθαι φόβον* und dgl. Redensarten, Apoc. 17, 6; Mk. 4, 41; 5, 42; Act. 2, 17 und 30; 4, 17; 5, 28; 7, 34; Joh. 5, 32; 7, 21. — *Praes. histor. aor. prophet.* öfter in Apoc. und Joh. — *Fut. statt Conj. bei ἵνα*, Apoc. öfter; Mk. 3, 2 (C und D); 14, 2 und 31; 3, 11; 11, 25. Joh. 15, 16 (*δώσει*); *οὐ μὴ c. indic.* Apoc. 9, 6; 18, 14; Joh. 10, 5 (ABDE u. a.); 6, 35 (Lachm.); 10, 28 (DC u. a.) — *Häufiges ἵνα, seltenes ὅπως* (Apoc. nie; Mk. nur 3, 12; Joh. nur 11, 57). — *Doppelte Negation bei* Apoc. und Joh. stehend; Act. 4, 12 u. 17; 8, 16 u. 39. — *Attribut in anderm Casus, als sein Nomen* Apoc. 2, 27; 3, 4 u. a. Joh. 6, 9 (*παιδάριον, ὅς*, wo *ὅ* offenbar Correktur.) — *Auslassung der Copula* ausser Apoc. u. Mk. auch Act. 4, 24; 5, 9; 7, 32 und 49; 10, 15 (vgl. Mk. 13, 7); Joh. 3, 1; 4, 24. — *ὃν -- αὐτὸν und dergleichen* Apoc. 7, 9; 13, 8; 12, 6; Mk. 7, 25; 13, 9; Act. 1, 24; 15, 17; Joh. 13, 26. — *Καὶ statt δὲ oder οὖν* fast ständig in Apoc. Mk. und Joh. — *Verbum vor's Subjekt gestellt* ausser Apoc. und Mk. auch Joh. 2, 4 f.; 7, 11 und 18 f.; 3, 1 und 3 und 4 u. s. w. u. s. w.

16) Apposition im Genitiv beim Nomen im Nomin. in *der* Härte wie sie sich

offenbar hebraisirend schreiben; die Sprache und der Stil der a. t. Propheten war es, die ihm allein in ihrer grossartigen Schlichtheit genügte, das Ungeheure wiederzugeben, was er geschaut hat. Der Autor des Ev. Joh. giebt sich vielmehr als historischer Erzähler offenbare *Mühe*, so gut griechisch als möglich zu schreiben [17]). Hieraus aber erklärt sich vollkommen der noch restirende *kleine* Unterschied im Stil zwischen Apoc. und Ev. Joh. *Der Hebraismen wegen können beide Schriften ganz wohl von Einem Autor seyn*; die meisten Hebraismen sind beiden Büchern ohnehin gemeinsam; dass die Apoc. noch mehr und auffallendere aufweist als das Ev., erklärt sich daraus, dass der Apostel in der Apok. geflissentlich den a. t. Stil eines Ezechiel etc. nachahmte, im Ev. aber für seine kleinasiatischen Leser so ächtgriechisch als möglich zu schreiben bemüht war. *Dort schrieb er hebraisirender, hier gräcisirender, als er es in seiner Umgangssprache gewohnt* war.

Dagegen sind die Eigenthümlichkeiten, welche (nach Hitzig) der Apok. mit Mk. gemeinsam sind, keine wahren, keine solchen die auf Identität des Autors zu schliessen nöthigten [18]), und

---

Apoc. 1, 5; 2, 20; 9, 13; 20, 2 findet. — *Ἀπὸ ὁ ὢν* 1, 4. — *Ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* ebendas. — Das *so häufige ἰδοὺ* c. ptc. — Stellen, wie 14, 19; 19, 6.

17) Während er äusserlich gutgriechische Construktionen anwendet, ist doch sichtlich und offenbar alles aramäisch *gedacht*, und häufig genug fällt er aus gutgriechischen Construktionen unversehens in die ihm gewohnteren hebraisirenden zurück. Z. B. *οὐ μὴ* im Ev. Joh. gewöhnlich mit dem Conj., aber 6, 35; 10, 5 mit dem Indik.; *ἵνα* gewöhnlich mit dem Conj., aber 15, 16 mit dem Indikativ. Vgl. besonders die interessante Stelle 6, 40, wo die Construktion allmählich aus dem Conj. in den Indik. übergeht; Joh. 1, 12 f., wo die Appos. sich in einen Relativsatz auflöst; ähnlich 1, 32; 3, 1; 1, 6 wo jedesmal das Ende der angefangenen syntaktischen Satzverbindung sich parataktisch abbröckelt; ähnlich 4, 12; 6, 58; 15, 5; 7, 38 (vgl. Apoc. 2, 17 u. a.) Ueberall macht der Autor einen *Ansatz* zu gutgriechischen Construktionen, aber *die Gewohnheit der hebr. Gedankenstellung* reist ihn immer wieder zurück.

18) Hitzig führt z. B. an, dass beide, Apok. und Mk., gerne Wörter auf *ιζω* gebrauchen (aber in Mk. kommen drei, dagegen im Ev. Joh. vier solche Verba vor!), ferner dass in der Apoc. einmal ein Hapaxleg. vorkomme, und im Mk. auch einmal eines, nur ein andres (! als ob es individuelle Gewohnheit eines Autors hätte seyn können, in jedem seiner Bücher jedesmal Ein Hapaxleg. zu verwenden!) ferner dass Apoc. u. Mk. *εὐθέως* gebrauchen, und nicht *παραχρῆμα* wie Mt. und Luk. (aber auch Joh. braucht *εὐθέως*, vgl. 5, 9; 6, 21; 18, 17; 13, 30 ff.; auch Lukas Act. 9, 34; 12, 10; 10. 16).

nicht selten trifft auch hier das *Evang. Joh.* wieder mit beiden zusammen [19]). Jene Aehnlichkeiten des Mk. mit der Apok. werden überdies durch Unähnlichkeiten überwogen [20]), während dagegen das Ev. Joh. *ausser* den Punkten, worin neben ihm auch Mk. der Apok. ähnlich ist, auch noch in anderen und wichtigeren stilistischen Eigenthümlichkeiten, Redensarten und Begriffen mit der Apok. übereinstimmt, in welchen Mk. von derselben gänzlich abweicht [21]).

Der Gebrauch der Wörter endlich, die *gehen* und *sehen* heissen, entscheidet ebenfalls nicht für die Verschiedenheit des Autors beider Bücher. Diese Wörter allesammt kommen so oft im Leben und in der Literatur vor, dass *nothwendigerweise jedem* Autor *jedes* derselben *bekannt* seyn musste. Wenn daher in Einem Bu-

---

19) In *ὑποκάτω* (Joh. 1, 51), dem temp. Gebrauch von *μετὰ* (Joh. 4, 43) *κράζειν φωνῇ μεγάλῃ* (Joh. 11, 43) *περιβάλλειν* mit dem Accus. des Kleidungsstückes (Joh. 19, 2) *ἔχειν τι κατά τινος* (vgl. das ähnliche Joh. 14, 30.)

20) Die Apoc., obwohl volltönende Composita liebend, hat doch gerade die bei Mk. so häufigen Verba *ἐπισυνάγειν*, *ἐπισυντρέχειν* etc. nicht — Mk. braucht durchgehends *Ἱεροσόλυμα*. — Mk. braucht durchgehends *κατάθεμα*, die Apoc. *ἀνάθεμα*, Mk. *ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως*, Apoc. *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* (während *ἀρχὴ κτίσεως* in der Apoc. Bezeichnung Christi ist, 3, 14.) Das *Ev. Joh.* stimmt hier wieder *mit* der Apok. *gegen* Mk. überein (sowohl im metaphys. Gebrauch von *ἀρχή*, als in dem Ausdruck *καταβολὴ κόσμου*). — Apoc. *ἡμέρας καὶ νυκτὸς*, Mk. *νυκτὸς καὶ ἡμέρας*, Apoc. *οὖς*, Mk. *ὦτα*, Apoc. *ἀποκτεῖναι ἐν ῥομφαίᾳ* und *πελεκίζειν*, Mk. *ἀποκεφαλίζειν*.

21) Ptc. statt restringirendem oder Conditionalsatz (Apoc. 1, 3; 2, 11 u. 17 und 26; 3, 5 u. a. Joh. 1, 12; 3, 4; 7, 15 u. 38; 15, 5; 19, 12 u. a.) *ἔχειν* für *εἶναι* (Joh. 5, 5; Apoc. 2, 6 u. 18) *σὺ εἶ* (Apoc. 3, 17 u. a. Joh. 1, 19) pleonastisches *ἔξω* neben Verbis, die mit *ἐκ* comp. sind (Apoc. 3, 12; Joh. 9, 34) pleonastisches *οὕτως* (Joh. 4, 6; 13, 25; Apoc. 2, 15; 3, 5 und 16; 9, 17) der eigne Gebrauch von *ποιεῖν*, nämlich *ποιεῖν ἵνα* (Joh. 11, 37; Apoc. 3, 9) *ποιεῖν ἀνθρακίαν*, *κρίσιν*, *πόλεμον* (Joh. 18, 18; 5, 27; Apoc. 19, 19) *ποιεῖν ψεῦδος* und *ἀλήθειαν* (Joh. 3, 21; Apoc. 22, 15) *γνώμην* und *ἐπιθυμίας* (Joh. 8, 44; Apoc. 17, 17.) — Und in Beziehung auf den Lehrbegriff: Christus die *ἀρχὴ* der Schöpfung (Joh. 1, 1 f.; Apoc. 3, 4). Die Ermahnung, die ersten Werke zu thun, zur ersten Liebe zurückzukehren (Apoc. 2, 4 f.; 1 Joh. 3, 10; Joh. 20, 31) überhaupt die Hervorhebung der *ἀγάπη* (1 Joh. u. Apoc. 3, 9; 2, 4) der Begriff des Behaltens und Bewahrens des Wortes (Apoc. 3, 10; Joh. 17, 6; 1 Joh. 2, 4 f.) die Reinwaschung im Blute Christi (Apoc. 3, 14; 1 Joh. 1, 7) Christus das Lamm Gottes (Apoc. 1, 5; 5, 6 u. 8 u. 12 f.; 7, 14 u. a. Joh. 1, 29; 1 Joh. 1, 7.).

che vorzugsweise gerne *„schauen, erblicken, wandeln“*, in einem andern: *„sehen, gewahr werden, gehen“* gebraucht wird, so folgt *daraus* nimmermehr, dass diese zwei Bücher nicht von Einem Verfasser könnten geschrieben sein. *Solche* Abweichungen erklären sich nur aus der Verschiedenheit des *Objektes* [22]).

Das Resultat dieser genaueren stilistischen Untersuchungen, weitentfernt, gegen die Identität der Verf. von Apoc. und Ev. Joh. zu sprechen, ist vielmehr ein solches, dass, wenn wir über den Verf. der Apok. nichts wüssten, und *a priori* entscheiden sollten, von welchem der n. t. Autoren die Apokalypse wohl am ehesten geschrieben seyn möchte, wir am ehesten (eher als auf Mk.) auf den Evsten Johannes rathen müssten.

§. 141.

(Fortsetzung.)

Nachrichten der Väter über Entstehung und Zweck des Ev. Joh.

Die Apok. selbst gewährt also kein Recht, die uralte Tradition über ihre Aechtheit und weiter über das Exil des Apostels auf Patmos in Zweifel zu ziehen: vielmehr nennt sich der Verfasser selbst als der des Ev.'s, und hier einen Betrug anzunehmen, verträgt sich schlecht mit dem heiligen Feuergeist, welcher die Apok. durchweht.

Müssen wir hienach das Exil des Joh. als geschichtlich betrachten, so fragen wir nun nach dieser Episode weiter, was die Väter von der Entstehung und Bestimmung des Ev.'s uns melden.

Ueber den **Ort** der Enstehung scheinen die Nachrichten auf den ersten Anblick zu differiren. **Irenäus** erzählt haer. 3, 1 (bei Eus. 5, 8) ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ στῆ-

22) *Apoc. Joh. und Mk.* brauchen gemeinsam die Formen βλέπω (doch Joh. häufiger θεωρῶ) ἴδε und ἰδοὺ, εἶδον, ὄψομαι, den Aorist von βλέπω und dessen Compositis. — *Apoc. und Mk.* brauchen gemeinsam ἐθεώρουν, ὤφθην, ὠφθήσομαι, ὁρᾷ („hüte dich“). — *Apoc. und Joh.* brauchen gemeinschaftlich ἐθεώρησα. — *Joh. allein* braucht noch θεᾶσθαι. — Θεᾶσθαι und θεωρεῖν (wovon jedoch die Apoc. das Impfct. braucht) sind *gewählte* Ausdrücke, die Joh. in seinem Evang. wählt für seine an gutes Griechisch gewöhnten Leser. In der Apok. greift er zu den schlichtesten Ausdrücken. — — In der Apok. kommen keine Reisen und Wanderungen, folglich kein πορεύεσθαι und ἔρχεσθαι (wohl aber ἐκπορεύεσθαι) vor. *Der Apoc. und dem Ev. gemeinsam* ist ὑπάγειν (Apoc. oft, Ev. Joh. 6, 67; 7, 3; 8, 14 u. 21 u. 33; 9, 7 ff.; 11, 31 und 44; 12, 11 u. a. m.) und περιπατεῖν (Apoc. oft; Ev. Joh. 6, 19 und 66; 7, 1; 11, 9 f.; 12, 35).

ϑος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Dieser Nachricht folgen Chrysost. und Theod. Mopsh. Dagegen sagt Theophylact. (Proöm. zum Comm. über Joh.) *εὐαγγέλιον — — ὃ καὶ συνέγραψεν ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ ἐξόριςος διατελῶν.* Ausser diesem späteren Zeugen, welchem *Pseudo-Hippolyt* (opp. ed. Fabric. p. 32) u. a. folgen, besitzen wir hiefür aber noch ein weit stärkeres Zeugniss in der Menge der codd., deren Nachschriften die gleiche Notiz enthalten. Die Moskauer codd. nennen ausnahmslos Patmos als Ort der Verabfassung; viele andere Hdschriften haben: *ἐξεδόθη μετὰ χρόνους λβ τῆς τοῦ Χριστοῦ τοῦ ϑεοῦ ἡμῶν ἀναλήψεως ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ.* Die Menge dieser codd., die Uebereinstimmung so vieler Stimmen deutet auf hohes Alter und eine frühe Allgemeinheit dieser Nachricht hin.

Welche der beiden Nachrichten ist nun die glaubwürdigere? Ich bin der Meinung, dass sich beide gar nicht widersprechen (vgl. auch Hug II, 254 f.) sondern dass der Verfasser der den Werken des *Athanas.* beigedruckten Synopse Recht hatte, wenn er sagte: *τὸ δὲ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ὑπηγορεύϑη τε ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ ἀποςόλου καὶ ἠγαπημένου, ὄντος ἐξοριςοῦ ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ· καὶ ἐξεδόϑη ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ ξενοδόχου τῶν ἀποςόλων, περὶ οὗ καὶ Παῦλος Ῥωμαίοις γράφων φησὶ κλ.* Ebenso sagt Dorotheus v. Tyrus (max. bibl. patr. t. III, pag. 421) *ὑπὸ δὲ Τραϊανοῦ βασιλέως ἐξωρίσϑη (ὁ Ἰωάννης) ἐν τῇ νήσῳ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ Κυρίου· ἐκεῖ δὲ ὢν καὶ τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον ἔγραψε, καὶ ἐξέδωκεν ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ξενοδόχου καὶ διακόνου, ᾧ καὶ Παῦλος ὁ ἀπόςολος μαρτυρεῖ.* (Offenbar ist *Doroth.* hiebei abhängig von jener ersteren Stelle). Einige Nachschriften in codd. sagen dasselbe; andere (welche Credn. fälschlich als Zeugnisse für die ephesinische Abfassung anführt) sagen: *ἐγράφη ἑλληνιςὶ εἰς Ἔφεσον μετὰ ἔτη λ̄ τῆς ἀναλήψεως τοῦ Κυρίου ἐπὶ Δομετιανοῦ βασιλέως.* Beachten wir, dass da, wo ein Ap. selbst gegenwärtig war, ein schriftliches Ev. nicht so nöthig seyn konnte, und ferner, dass wenn aller Wahrscheinlichkeit nach der 1ste Brief Joh. wirklich das Ev. begleitete, alsdann Joh. von seinen Lesern getrennt war, so wird es uns ganz begreiflich, dass er das Ev. *zu Patmos schrieb, nach Ephesus schickte,* und dasselbe nun hier *abgeschrieben und verbreitet ward.* Begreiflich wird uns aber auch, wie Iren. an jener Stelle, wo er (auf einem Raum von 9 halben Foliozeilen) ganz kurz und gedrängt die Entstehung der vier Evv. erzählt, vom vierten ganz allgemein sagen konnte: Joh. schrieb

es, als er in Ephes. sich aufhielt. Hiemit giebt er den Aufenthalt in Ephesus, wovon der in Patmos doch nur eine Episode war, als Zeit an, im Gegensatz zu dem früheren Aufenthalte des Ap. in Judäa und dem mittleren in anderen Gegenden.

Ueber die Bestimmung des Ev. lesen wir bei Clem. Al. (bei *Eus.* 6, 14) folgendes: *Ἐν ταῖς ὑποτυπώσεσι — ὁ Κλήμης — — παράδοσιν τῶν ἀνεκάθεν πρεσβυτέρων τέθειται· — — τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.* Zweierlei wäre es hienach gewesen, was in Joh. den Entschluss, sein Ev. zu schreiben, erweckte, erstlich eine Reflexion auf die anderen Evv., in welchen er noch durchaus nicht die volle Herrlichkeit Christi, deren Glanz ihn beseelte, aufbehalten fand, sodann eine ausdrückliche Bitte von Freunden. Was den ersteren Beweggrund betrifft, so hat er durchaus nichts unwahrscheinliches. Dass Joh. die Syn. kannte, haben wir gesehen: fand er nun in ihnen die Lichtpunkte, in welchen *ihm* Christi Gottheit zumeist vor Augen getreten, nicht dargestellt, so konnte das allein schon in ihm den Gedanken rege machen, seinerseits Christum von derjenigen innerlicheren Seite, wie er *ihm* erschienen war, auch schriftlich darzustellen. Kam hiezu nun noch ein äusserer Ruf, eine äussere Veranlassung, so wird die Verabfassung vollends begreiflich. Ein solcher Ruf, ein zweiter Beweggrund, ist aber nach Clem. wirklich hinzukommen. *Freunde lagen ihm an.* Daraus darf man weder mit Credner schliessen, das ganze Ev. sey bloss zum *Privatgebrauch jener Freunde* bestimmt und diese die einzigen Leser gewesen, noch auch (was damit zusammenhängt) diese Freunde hätten nur zu ihrem Vergnügen und nicht durch ein *Bedürfniss* bewogen, um Abfassung einer derartigen Schrift gebeten. Sondern das versteht sich wohl von selbst, dass diese Freunde das Ev. nicht um ihretwillen, sondern wegen eines Bedürfnisses, nicht für sich, sondern für Gemeinden begehrten; es verstünde sich dies von selbst, wenn es auch Hieron. und der *muratorische Kanon* [1]) nicht ausdrücklich sagten. Dies stimmt

---

1) *Murat.* Tom. III, p. 854. *Johannes ex discipulis* (einer der Jünger) *cohortantibus* condiscipulis et episcopis suis *dixit: conjejunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret.* Versteht man hier unter *condiscipuli* mit Credner pag.

denn auch völlig mit den Datis überein, welche im Ev. selbst liegen. Der Autor geht seinen eigenen Gang, und versenkt sich in Jesu Person und Herrlichkeit; er nimmt aber *Rücksicht* a) in mater. Beziehung: auf gewisse Mängel der Gemeinden, für die er schrieb (Mangel an Glaube an die wahre Gottheit oder wahre Menschheit Christi [2]); Mangel an Liebe) b) in form. Beziehung: auf die Synoptiker.

Ueber die Zeit der Abfassung lässt sich wenig genaues sagen. Wann des Ap.'s Exil auf Patmos begonnen habe, wissen wir nicht; sein Ende fiel, wie gesagt, in's Jahr 96. Aber die Depravation des Gemeindezustandes, die ein Ev. nothwendig machte, lässt schliessen, dass Joh. schon geraume Zeit vor dessen Verabfassung Ephesus verlassen haben müsse. Da nun das Ev. *vor* der Apok. geschrieben ist (Apoc. 1, 1 f.) und schwerlich unmittelbar vorher, da vielmehr Joh. voraussetzte, die Leser der Apoc. hätten bereits Zeit gehabt, das Ev. allgemein kennen zu lernen

---

287 nicht gerade Apostel, sondern überhaupt Leute, die Jesum noch gesehen hatten, und deren es nach *Eus.* 3, 30 noch im zweiten Jahrhundert zu Ephesus mehrere gab, so hat dieser Bericht nicht *viel* unwahrscheinliches. — (Werden doch die *apostoli* von den *condiscipulis* ohnehin noch unterschieden). — *Einiges* unwahrscheinliche hat er für mich aber, aufrichtig gesagt, dennoch. Es liegt ihm doch offenbar die unhistorische Vorstellung zu Grunde, als habe Joh. im Namen Aller eine Art Eichhorn'sches Urevangelium schreiben sollen. Und je weniger sich gegen die so allgemeine Tradition sagen lässt, dass Joh. auf Patmos sein Ev. schrieb, eine Tradition, welcher ja, wie wir sahen, auch Iren. nicht widerspricht, um so mehr ist man zu fragen berechtigt, wie die vielen *condiscipuli* dort zusammengekommen seyen. — Den wahren Kern, der der Sage bei Murat. zu Grunde liegt, giebt uns Hieron. proem. in Mt. *Joannes cum esset in Asia, et jam tunc haereticorum semina (Irrlehren) pullularent — — coactus est ab omnibus paene tunc Asiae episcopis el multarum ecclesiarum legationibus, de divinitate Salvatoris altius scribere.* Doch liegt der Erzählung bei Murat. jedenfalls die richtige Anschauung zu Grunde, dass das Ev. für *Bischöffe* und zu *kirchlichem* Gebrauch, nicht für etliche Privatpersonen, geschrieben wurde.

2) Von den Stellen *Iren.* 3, 11; *Epiph.* 51, 12 und haer. 69; worin gesagt zu seyn *scheint,* das Ev. sey gegen die ausgebildetsten Formen der Gnosis geschrieben, sagt Credner pag. 246 mit Recht, man dürfte in ihnen „nichts finden, als den im polem. Eifer auf die Spitze gestellten Gedan„ken: Das Ev. Joh. widerlegt eure Lehren, ihr Häretiker." Aehnlich *Hier.* vir ill. cap. 9.

(denn er bezeichnet sich als den, der das Ev. geschrieben habe) so wird das Exil wohl mehrere Jahre gedauert haben, und die Abfassung des Ev. ist vielleicht in das Jahr 93 oder 94 zu setzen. Auch die Kirchenväter wissen nichts näheres. Irenäus in der öfters angeführten Stelle (haer. 3, 1) Clem. Al. (*Eus.* 6, 14) und Origenes (*Eus.* 6, 25) sagen nur, dass das Ev. Joh. zuletzt unter den vier Evv. geschrieben sey [3]. In keinem Falle aber kann es, wie Epiph. (h. 51, 12) und der Verfasser des Proöm. zum Johannes bei Augustin. (In Haymo hist. eccles. breviar. III, c. 15) behaupten, unter Nerva nach der Rückkehr von Patmos, also nach der Apoc., geschrieben seyn [4]. Auch hat es kein Gewicht, wenn codd. des 10ten und 11ten Jahrhunderts das Jahr 32 nach Christi Himmelfahrt als Jahr seiner Abfassung nennen.

§. 142.

Uebersicht der Angriffe auf die Aechtheit des Ev. Joh.

Ein Evangelium, welches in der Mitte des zweiten Jahrhunderts schon solch ein Ansehen erlangt hatte, dass selbst die Häretiker nicht mehr anders konnten, als sich mit demselben auseinanderzusetzen, und worüber am Ende des zweiten Jahrhunderts von dem Häretiker Heracleon schon ein Commentar geschrieben ward, musste wohl am Anfange des zweiten Jahrhunderts schon vorhanden gewesen seyn. Ein Evangelium, in dessen Anhang sich die Versicherung fand, dass es (vgl. oben §. 138, 5) von Johannes herrühre, eine Versicherung, ausgehend von einem Manne, der dies (pag. 839 f.) im Namen seiner Zeitgenossen oder Col-

---

3) Aus Joh. 5, 2 ἔςι κολυμβήθρα hat man schliessen wollen, das Ev. müsse vor Jerusalems Zerstörung geschrieben seyn. Indessen auch nach dieser Zerstörung konnte ein fernelebender Autor, der ja darüber, ob der Teich mit verschüttet oder geblieben war, wohl schwerlich genaue Kunde wird eingezogen haben, und dem es überhaupt nicht daran lag, zu reflektiren, ob jene Situation noch zur Zeit seines Schreibens stattfinde, sondern lediglich daran, den Lesern den zu Jesu Zeit stattgehabten Vorfall durch kurze Zwischenbemerkung zu erklären, die bleibende Situation im Gegensatz zum momentanen Verfall mit dem praes. ἔςι bezeichnen. Vgl. Lücke I, 128.

4) Wegen Apoc. 1, 1 f., nicht aber wegen *Eus.* 3, 24, wo es heisst, Joh. habe, ehe er sein Ev. schrieb, τὸν πάντα χρόνον ἀγράφῳ κηρύγματι sich bedient, was ja, wie Lücke I, 125 richtig sieht, ein Verabfassen anderweitiger Schriften, wie die Apoc. war, keineswegs ausschliesst.

legen versichern konnte, muss wohl wirklich von Johannes geschrieben seyn. Ein Evangelium, welches in etlichen Stellen des Ignatius offenbar vorausgesetzt wird, um diese nur verstehen zu können — welches von dem Verfasser eines Briefes geschrieben ist, der schon bei Polykarp und Papias citirt ist — welches auch in einem Fragm. des Justinus zweifelsohne citirt wird — ein Evangelium, von dem der Schüler Polykarps nicht allein in eigenem Namen versichert, dass es von dessen Lehrer geschrieben sey, sondern wovon derselbe wie von den drei andern Evv. so sicher sagt (3, 1, 2): *quibus si quis non assentit, spernit quidem participes Domini, spernit autem et ipsum Christum Dominum*, etc. und diejenigen, die eines dieser Evv. zu bezweifeln wagen, *τολμηροί* nennt (3, 11, 9) — ein Evangelium, das der Verfasser eines Buches geschrieben zu haben selbst aussagt (Apoc. 1, 1 f.), welches selbst wiederum nach der *einstimmigsten Tradition* von Johannes geschrieben ist — ein solches Ev. sollte man wohl für ächt halten. Wenigstens hat kein Profanscribent nur halb soviel Zeugnisse seiner Authentie aufzuweisen.

Gleichwohl hat man diese Aechtheit des vierten Ev. vielmal bezweifelt. Die Geschichte der Angriffe lässt sich (abgesehn von den alten bei *Iren.* 3, 11 und *Epiph.* h. 51 erwähnten Häretikern, die es bestritten, und die wir §. 145 6) zu betrachten haben) etwa in drei Perioden abtheilen. In der ersten wurden nur zerstreute, einzelne Einwürfe gemacht, die den tüchtigen Widerlegungen gegenüber als ohnmächtig erschienen, in der zweiten wurden alle diese vereinzelten Angriffe vereinigt und es entspann sich ein ernster Kampf, aus welchem indess die Ansicht von der Authentie des Ev., obwohl erschüttert, dennoch siegend hervorging. In der dritten Periode wird der Angriff mit ganz neuen Waffen gefürht, es werden nicht bloss innere Beweise *gegen* die Aechtheit vorgebracht, nicht bloss die äusseren *für* dieselbe entkräftet, sondern auch äussere Beweise *gegen* dieselbe in Menge und mit Zuversicht aufgestellt, und es wird neben der Aechtheit des Ev.'s auch sogleich die Geschichtlichkeit der Nachrichten über das Leben des Johannes, ja sogar ausserdem die ganze Kirchengeschichte der beiden ersten Jahrhunderte über Bord geworfen.

Den Kampf in der ersten Periode begann im Jahre 1792 der Engländer Evanson, welchem Priestley und Simpson als gewachsene Gegner in den Weg traten [1]). Durch Ecker-

---

1) The dissonanee of the four generally received Evangelists, and the evidence of their respective authenticity, examined by Edward Evanson. Ips-

mann und Schmidt [2]), welche aber nach Storr's und Süskind's Erwiederungen selbst ihre Zweifel zurücknahmen, wurde die Controverse zuerst auf deutschen Boden hinübergespielt, und leider fand sich bald in einem Anonymus (Vogel in Wunsiedel) [3]) ein Autor, welcher bereits einen sehr frivolen Ton zu diesen Untersuchungen mitbrachte, aber durch Süskind und Schlecker seine Zurechtweisung fand. In ernsterer Weise erneuerte Horst den Kampf [4]) im Jahre 1803; auch ihn wiesen Süskind und Nöldecke zurück, und während nach geraumer Zwischenzeit Cludius und später Ballenstedt [5]) die alten Zweifel mit neuen vermehrten, trat *für* die Aechtheit des Joh. eine Phalanx auf, worunter bedeutende und nicht leichtgläubige Kritiker waren [6]), und der nun 20jährige Kampf ruhte nach solchem Siege der Apologetik fast ein Jahrzehend.

Im Jahre 1820 begann mit Bretschneider [7]) eine zweite Periode. Seine Untersuchungen wurden zwar von vielen Seiten [8]) soweit widerlegt, dass er selbst [9]) wiewohl in etwas verblümter

---

wich 1792. — Priestley, lettres to a young man. Simpson, an essay on the authenticity of the new testament 1793.

2) Eckermann in den theol. Beitr. 1795, Bd. 5. St. 2. pag. 106. — J. E. C. Schmidt in der Biblioth. für Krit. und Exegese II, 1.

3) Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht. 1801.

4) Horst. Lässt sich die Aechtheit des joh. Ev. aus hinlänglichen Gründen bezweifeln? (in Henke's Mus. für Rel. Bd. 1, St. 1, pag. 47 ff.)

5) Cludius, Uransichten des Christenthums, Altona 1808. Ballenstedt, Philo und Johannes 1812.

6) Wegscheider in der Einl. Eichhorn in der Einl. Glaser disp. de Joanne apostolo, Helmst. 1806: Van Griethuisen diss. pro ev. Joh. authentia. Harderw. 1806.

7) Bretschneider, *probabilia* de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origene. Lips. 1820.

8) Stein, authentia ev. Joh. contra Bretschneideri dubia vindicata. Brandenb. 1822. — Usteri, commentatio critica etc. Zürich 1823. — Hemsen, die Aechtheit der Schriften des Joh. Schlesw. 1823. — Crome, probabilia haud probabilia, Lips. 1824. — Rettberg an Joannes in exhibenda Jesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet. Gött. 1826. — Reinecke de constanti et aequabili Jesu Christi indole etc. Hannov. 1827.

9) In Tzschirner's Mag. f. christl. Pred. II, 2, p. 154 f. Sein Zweck, eine bessere Begründung des apost. Ursprungs unsers Ev. zu veranlassen, sey erreicht.

Weise seinen Zweifel revocirte. Doch hatte sein Angriff die Folge, dass Theologen, wie **De Wette**, wenn sie auch nicht die Unächtheit des 4. Ev. behaupteten, doch auch verzweifelten an einem stringenten Beweise für dessen Aechtheit.

Der stringenteste Beweis für die Unächtheit, wurde von einem Manne, der selber an keine Prophetie glaubt, prophezeit, und *diese* Prophezeiung traf richtig ein [10]). Seit dem durch **Straussens** L. J. angefachten Kampfe traten zwei Classen auf. Die einen, wie **Schenkel**, **Weisse**, **Schweizer** [11]) griffen mehr die Integrität als die Authentie des Joh. an, indem sie einen Theil des Ev.'s (die Reden, oder die jerus. Stücke) für ächt hielten, und das übrige für interpolirt. Die andern wie **Lützelberger** und **Schwegler** [12]) liessen auf kunstgerechte Weise das vierte Ev. erst um die Mitte oder am Ende des zweiten Jahrhunderts entstehen. Ihnen folgten **Baur** und **Zeller** [13]). Die ersteren haben den Vortheil, die so bedeutenden äusseren Zeug-

---

10) In seiner 1840 erschienenen Dogmatik weissagt **Strauss**, der Mann würde schwerlich lange auf sich warten lassen, der die Unächtheit des Ev. Joh. vollends bewiese. Siehe da — wirklich — noch in demselben Jahre erschien **Lützelberger's** Arbeit. Gewiss ein recht wunderbares Zusammentreffen von Weissagung und Eintreffen! Wer wollte da so unartig seyn und hinter die Coulissen sehn, d. h. in die Darmstädter Kirchenzeitung (1841 Januarheft.)! Wer wirklich hineinsähe, der könnte da in einem Bericht des Decan **Goess** in Aalen lesen, dass **Lützelberger** im Jahre 1840 nicht ihn allein, sondern zuvor auch schon **Strauss** besucht habe, der ihm Mittheilungen aus seiner (damals noch nicht erschienenen) Dogmatik machte u. dgl. Aber wie schaal wird nun jene Prophezeiung!

11) **Schenkel** in den Stud. und Krit. 1840, 3. **Weisse** ev. Gsche. **Schweizer**, der Evst. Johannes, zu vergleichen auch **Rettig** Heidelb. Jahrb. Jahrg. 12, pag. 112 ff.

12) **Lützelberger**, die kirchl. Tradition über den Ap. Joh. und seine Schriften, in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, Leipz. 1840. **Schwegler**, über den Montanismus und die christl. Kirche des zweiten Jahrhund. Tübingen 1841. (Besonders vgl. Buch II, Abschn. 2, III.) Zu vergleichen auch **Fischer** (Diac. in Oehringen) über den Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι* im Ev. Joh. (in der *Tübinger Zeitschr.* 1840, 2 pag. 96 ff.)

13) **Baur** *über Compos. und Char. des joh. Ev.* in Zeller's Jahrb. 1844, H. 1, 3, 4. **Zeller**, *die äussern Zeugnisse über das Daseyn und den Ursprung des vierten Ev.* in seinen Jahrb. 1845, 4, S. 1 ff. (Wohl das geistloseste, was je auf dem Gebiete der sog. Kritik geschrieben wurde!) Dazu gehört als würdiger Nachtrag: *Einige weitre Bemerkungen über die äussere Bezeugung des vierten Ev.* 1847, 1, S. 136 ff.

nisse für die Aechtheit des Joh. noch halb und halb für sich benützen zu können.

Es ist uns nun für die weitere Untersuchung folgender Gang vorgezeichnet. Vor allem haben wir die *inneren Gründe* zu würdigen, welche von den verschiedenen Gegnern der Aechtheit vorgebracht sind, d. i. namentlich: die mit der Person eines galil. Fischers unvereinbare specul. Bildung, die sich im Ev. Joh. zeigt; die Logoslehre; die Unmöglichkeit, solche Reden, wie sie im vierten Ev. sich finden, zu behalten; geograph. und andere Schwierigkeiten. Sodann gehen wir zu der Art über, wie man die *äusseren Gründe für die Aechtheit* zu entkräften gesucht hatte. Endlich drittens prüfen wir die *äusseren Gründe gegen die Aechtheit.*

§. 143.

Prüfung der inneren Gründe gegen die Aechtheit.

1. *Das Ev. Joh. ist durchaus in speculativem Geiste geschrieben: ja es tritt uns cap.* 1, 1 *ff. ein Philosophem entgegen, welches — platonischen Ursprungs — der philonischen Theosophenschule angehörte. Wie sollte jener ungebildete galiläische Fischer zu solcher Bildung gekommen seyn?*

Hierauf könnten wir mit Credner (p. 210) antworten: „Wie „hätte *ohne* solche Weisheit und philosophische Speculation der „schlichte Galiläer Johannes in dem gebildeten Ephesus sich behaupten können?“ Inzwischen ist hiemit die Sache selbst noch nicht erklärt, sondern nur postulirt, und die ganze Argumentation würde nur unter der Voraussetzung gelten, dass Joh. wirklich in Ephesus war. Da nun diese Voraussetzung von Lützelb. selbst wieder in Zweifel gezogen ist, wir aber nur *e concessis* argumentiren wollen, so sehen wir uns nach einer Lösung um, die von jenem ephes. Aufenthalte unabhängig ist. Wir fragen vorläufig, wie der Görlitzer Schuster *Jakob Böhm* zu seiner Speculation gekommen ist; wir fragen, ob speculatives Talent etwa ein Monopol der Studirten sey; wir fragen, ob die *Form* der johann. Speculation eine wissenschaftlich dialektische, eine abstrakte, ob sie nicht vielmehr eine ganz conkrete, schlichte sey (vgl. §. 59 und §. 138, 2) welche denn auch wirklich heutzutage noch von manchem gläubigen Schuster, Schneider, Müller und Fischer in all ihrer Tiefe besser ergründet ward, als von gewissen Gelehrten. Ein Vater und Gott, der, in sich lauter Licht und Wahrheit, die Welt erschaffen hat, und eine Finsterniss, die sich gegen das Licht auflehnt in Sünde und Entschuldigung der Sünde, und der

Sohn Gottes, Gottes eignes Wesen, der erscheint und Mensch wird, und die Macht der Finsterniss überwindet, indem er sich tödten lässet, und der nun die, die ihm der Vater gegeben, heilig und selig macht — lauter lichte, klare, einfache Ideen!

2. *Aber die Logoslehre! Wie ist der galil. Fischer zu dieser gekommen?*

Der gewöhnlichen Ansicht nach durch Philo. Aber wie kam Philo dazu? — Lücke (I, 250—262) hat trefflich nachgewiesen, wie die חכמה Gottes, welche in den Proverb. noch ziemlich *immanent* erscheint, zuerst im Buch Sirach zwar nicht hypostasirt, aber *noch deutlicher personificirt* werde (1, 4; 1, 7; 24, 18) ja poetische Attribute erhalte, wie eine Person (24, 6 u. 22), wie aber später im Buch der Weisheit die poetische Personification geflissentlich vermieden, und die *σοφία* deutlich *hypostasirt* werde (7, 7 ff. v. 22 u. 27). Von hier geht Lücke sogleich zu Philo über als der ein *Mittelglied* zwischen dem *Buch der Weish.* und *Ev. Joh.* in der Weiterentwicklung jenes Theologumenons darstelle.

Während bei Platon nämlich (Lücke p. 273) der *νοῦς* noch die rein immanente, rein ideelle Offenbarung Gottes in sich ist, und alles Offenbar- und wirklichwerden, alles Hervorgehen der *αἰσθητά* aus den *ἰδέαις nicht* dem *νοῦς*, sondern der *ψυχή* zugeschrieben wird, sucht Philo den *platonischen Gegensatz der Ideenwelt und sichtbaren Welt* zu verbinden mit dem *hebräischen Dogma von der hypostatischen göttlichen Weisheit.* Er nennt die Weisheit *λόγος*. Indem er nun *platonisch* den *κόσμος νοητός*, die Ideenwelt, welcher er das *εἶναι* zuschreibt, unterscheidet vom *κόσμος αἰσθητός*, der wirklichen Welt, welcher bloss das *λέγεσθαι* zukömmt, unterscheidet er demgemäss auch einen doppelten *λόγος*, deren erster (die göttliche *Vernunft*) dem platon. *νοῦς*, der zweite (das göttliche *Wort*) der platon. *ψυχή insofern* entspricht, als jener (*ὁ ἀνωτάτω λόγος*) in Gott immanent und von Gott ununterschieden den *κόσμος νοητός* denkt und setzt, dieser aber (*ὁ λόγος προφορικός*) das Organ ist, wodurch Gott den *κόσμος αἰσθητός* schafft. Ein Fortschritt gegen Plato, ein Unterschied von ihm, liegt darin, dass Philo's *λόγος προφορικός* nichts weniger, als eine dämmernde dem Weltseyn immanente *ψυχή*, sondern vielmehr eine von Gott hypostatisch verschiedene, in sich selbst bewusste *Person* ist (*ὁ μονογενής*). Hier hat also Philo das hebr. Theologumenon von der hypostasirten Weisheit Gottes herübergenommen.

Wir sehen, das wesentliche, was den philon. *λόγος προφορικός* zum *λόγος* macht, ist nicht platonischen, sondern *hebräischen* Ursprungs. Gleichwohl soll Joh. *seinen λόγος* nicht ebenso wie

Philo und *neben* diesem aus der *hebr.* Theologie genommen haben, sondern von Philo; die Genealogie soll nicht diese seyn:

Hebr. Theol. von der hypost. σοφία — Platons Ideenwelt u. wirkl. Welt.

Joh.'s System — Philo's System

sondern diese:

Hebr. Theol. — Platon.

Philo

Joh.

Und dies zwar aus dem Grunde, weil der Terminus λόγος in der hebr. Theologie noch nicht vorkam, sondern erst von Philo eingeführt wurde.

Wir haben gegen diese Annahme wichtige Bedenken. Zuvörderst müssen wir Br. Bauer schon volles Recht geben, wenn er (Joh. pag. 5 f.) auf den wichtigen Unterschied zwischen Philo und Joh. aufmerksam macht, dass bei jenem der λόγος überweltlich bleibt, bei diesem erscheint und mit dem Messias identificirt wird, und wenn er nun weiter bemerkt, dass zwar Joh. seine Logoslehre aus Philo geschöpft haben, und dieselbe nach seinem christl. Bewusstseyn umgebildet haben konnte, *dass er aber alsdann auf die philon. Lehre offener oder verdeckter irgend eine polemische Rücksicht nehmen musste, und nicht so* unbefangen, *wie er es thut, seine Sätze hinstellen konnte.*

Ferner müssen wir den Satz, *dass erst Philo den Ausdruck λόγος gebraucht habe*, geradezu in Zweifel ziehen. Wir haben schon p. 662 gezeigt, wie in den *ältesten Targumim*, schon zu Christi Zeit, der Begriff מימרא דיהוה ein *völlig geläufiger* war, und erinnern wir uns genauer an die dort gegebene Geschichte dieses Begriffes, so werden wir finden: *die targumistische Theologie knüpft mit ihrem* מימרא דיהוה *gerade da an, wo es die siracidische gelassen hatte. Es ist eine ununterbrochene Fortentwicklung* dieses Begriffes von den Prov. an bis in die spätesten Targumim herab, und diese Fortentwicklung geht ihren eigenen festen Gang unabhängig von dem Produkte der alex. Schule.

Den Terminus מימרא דיהוה (welcher griech. gar nicht anders, als ὁ λόγος τοῦ θεοῦ wiedergegeben werden konnte) fand also Joh. in seinem paläst. Vaterlande vor. Es fragt sich nun: *entspricht sein λόγος dem targum.* מימר *oder dem philon. λόγος?* Die Antwort ist unzweifelhaft. Von dem, was am philon. λόγος das *eigenthümliche* ist, und wodurch sich dieser von der sirac. *σοφία* und

dem targumistischen מימר unterscheidet — nämlich von der Unterscheidung eines κόσμος νοητός und κόσμος αἰσθητός — findet sich bei Joh. nicht die leiseste Spur. Wie in Sirach und den Targ. Gott durch sein Wort sogleich unmittelbar die sichtbare Welt schafft, so bei Johannes.

Der joh. Logos entspricht also jedenfalls mehr dem targumistischen מימר. Aber keineswegs decken sich beide. Denn der מימר kömmt immer nur (ebenso wie der philonische λόγος προφορ.) vor *in Bezug auf die zu erschaffende oder erschaffene* Creatur; der מימר ist das hypostatische Offenbarungswort Gottes in der Creatur und an die Creatur. Dagegen ist der joh. Logos πρὸς τὸν θεὸν (v. 1 f.) *ehe dass* (V. 3) durch ihn die Creatur geschaffen, und durch seine Wirkung (V. 4) und Menschwerdung (V. 14) Gott der Creatur geoffenbart wird. Ja, nachdem V. 1 positiv die *hypostatische Selbständigkeit* des Logos in den Worten ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν ausgesprochen war, wird alsdann V. 2 (in sichtlichem Gegensatz zu V. 3 ff.) wiederholt, dass *im Anfang* (in der ursprünglichen reinen Ewigkeit) dieser Logos πρὸς τὸν θεὸν — im reinen Verhältniss zu *Gott* — existirte (ein Wort Gottes zu Gott war).

Also höchstens den *Ausdruck* λόγος bot dem Joh. jene in's Volk übergegangene targumistische Theologie; das eigenthümliche der *Lehre* vom Logos ward ihm durch das Christenthum und zwar die Identification des λόγος mit dem Messias durch den persönlichen *Eindruck und die Lehre Christi* (vgl. in Betreff letzterer Joh. 5, 17 ff. etc. etc.; 8, 58), und die Präexistenz des λόγος und sein hypostatisches Verhältniss zum Vater durch die *a. t. Weissagung*, deren Schlüssel in Christo gegeben war.

Wir haben uns die Entstehung der Logoslehre also folgendermassen zu denken. a) Die Anschauung, dass Gott in sich ein *„Wort"*, einen Akt des Hervorgehens, habe, nämlich seine *Weisheit*, in welcher sein einiges Wesen sich zum Wollen einer vielgestaltigen, bestimmungsreichen Welt gestalte, und welches also sey die Einheit von Weisheit und Schöpferwille — diese fand Joh. im Bewusstseyn seiner Zeit vor. Es war dies die Blüthe der jüd. Theologie, welche auf dem Grunde der a. t. Offenbarung (vgl. den מלאך יהוה) ruhend, es zu der tiefen Idee des „Wortes" brachte. b) Nun kam Joh. mit Christus zusammen. Der ganze Glanz, die ganze Herrlichkeit des *göttlichen Wesens* trat ihm in Christo dem Messias gegenüber. Was in Gottes „Wort" war, war auch in Christo. Er war das erschienene *Wesen Gottes;* ja er bezeugte dies selbst (Joh. 3, 13 ff.; 5, 19; 6, 35 ff. etc. besonders 14, 7 ff.) c) Weiter redete dieser Christus davon, dass er „vom

Himmel gekommen sey" etc. Diess wiess an sich schon den Johannes auf eine *Präexistenz Jesu* hin. d) Nun vollends sah Joh. im Lichte des n. T. in Christo nicht allein die Weissagungen vom *Davidssohn*, sondern auch vom *Bundesengel* erfüllt. Der Bundesengel, der nach *Maleachi* kommen sollte, war wirklich mit dem Davidssohn identisch. Von letzterem hiess es auch *Micha* 5, 1 ומוצאתיו מקדם מימי עולם, die Ausgänge des künftigen Davidssohnes lägen nicht erst in der Zukunft; schon lange her seyen die Fälle, dass er ausgegangen sey, d. h. der künftige Davidssohn wird identificirt mit dem Jehovah, der von Anbeginn ausgezogen ist, sein Volk zu erlösen. Ebenso identificirt ja Jesaias (9, 6) das künftig in der Zeit der Verwüstung Palästinas 7, 16—25 zu gebärende rettende Kind Immanuel mit dem אל־גבור (vgl. 10, 21). Das alles zusammengenommen musste sich nun dem Joh. zur klaren lichten Einheit der Idee zusammenfassen. Wie Paulus (1 Cor. 10, 1 ff.) den praeexistirenden Gottessohn als denjenigen betrachtet, von welchem alle Gnadenoffenbarung des alten Bundes ausgegangen sey, so auch Joh.; wie Paulus in Christo die Fülle der Gottheit wohnen sieht, so auch Joh.; nur dass Paulus sich anderer, mehr dialektischer Ausdrücke bedient, während sich bei Joh. alles in die Eine höchste und tiefste Idee des ewigen, ewig persönlichen, zeitlich erschienenen מימר oder λόγος zusammenfasst. In diesem Ausdruck schloss er sich an einen Sprachgebrauch an, der seinen Zeitgenossen geläufig war, und an eine Idee, die höchst *wahr* und dem a. T. ihren Ursprung verdankend, ebenfalls als Anknüpfungspunkt bei den Lesern vorhanden war, freilich aber ging er in der Fülle und Tiefe *christlicher* Weisheit weit über alles hinaus, was die Juden zuvor sich bei jenem Ausdrucke gedacht hatten, und die a. t. Idee von der Weisheit, die bei Gott ist (*Prov.* 3, 19; 8, 23 ff.), erhielt erst in Christo ihre faktische, in Johannes ihre theoretische Vollendung und ward aus einer dämmernden Ahnung zur inhaltserfüllten Klarheit.

Ja wenn irgendwo, so finden wir in dieser Schlichtheit der Sprache, diesen der Kindeseinfalt verständlichen Worten, die doch die ahnungsreichsten Mysterien einschliessen, die deutlichen Fussstapfen der *Inspiration;* jener Thätigkeit des h. Geistes, welche ja nicht die Gabe menschlichen Denkens und Redens ausschliesst oder unterdrückt, sondern welche die durch Sünde, Irrthum und Unklarheit *gebundene* Zunge des bibl. Autors *löst,* und sie für jede Sache den absolut adäquaten Ausdruck *finden* lässt, mag nun derselbe ganz neu geschaffen werden, oder mag sich das Material dazu

in dem Wissenskreis und Gedächtniss des Autors (wie hier das Wort מימר) bereits finden.

3. Die johanneischen Reden *sind einestheils* so ganz von den synopt. verschieden, *dass wenn Chr. so zu sprechen pflegte, wie es die Syn. berichten, er nicht zugleich so kann zu sprechen gepflogen haben, wie es Joh. berichtet. Andrerseits sind die Reden bei Joh.* so ohne inneren Fortschritt, so voll von Wiederholungen, *dass selbst, wenn Chr. wirklich diese Reden gehalten hätte, Joh. doch nicht würde im Stande gewesen seyn, dieselben Jahrzehente lang wörtlich zu behalten.* Das erste Bedenken wird bekanntlich durch die einzige Stelle Mt. 11, 25—30 (Luk. 10, 21 f.) zu nichte, so wie durch das oben pag. 294 f. bemerkte. — Das zweite Bedenken haben besonders Strauss I, §. 83 und Baur (p. 452 ff.) ausgeführt. Wenn der letztere diejenigen Gründe, welche Lücke *unter der Voraussetzung des bereits als gewiss betrachteten johanneischen Ursprungs des vierten Evangeliums* anführt, zurückweist, so ist ihm dies nicht zu verübeln. Die Frage muss allerdings so gestellt werden: „War ein Behalten solcher Reden überhaupt (ganz abgesehen von der Person des Johannes) *möglich?*“ Allein wenn Baur gleich darauf (p. 458) die Unächtheit der Reden aus der Unwirklichkeit der Geschichten beweist, mit denen sie zusammenhängen, so lässt er sich hier dieselbe *petitio principii* zu Schulden kommen, die er an Lücke so eben gerügt hat. Wenn er dann weiter die johanneischen Reden darum für unhistorisch erklärt, weil ihnen „alle Zweckmässigkeit des Vortrags und alle Natür-„lichkeit der Verhältnisse abgehe“ und keine Möglichkeit des Verständnisses“ obgewaltet habe, so verweisen wir hiegegen auf das bei den einzelnen Reden bemerkte, so wie wir in Betreff der Unwirklichkeit der Geschichten theils auf das zu den einzelnen Geschichten bemerkte, theils auf unsere Prüfung der gesammten Baur'schen Fiktionshypothese verweisen. Wir gehen nun auf die einzig richtige Frage ein, ob solche Reden, wie sie Joh. giebt, überhaupt im Gedächtniss behalten werden *konnten.* Wenn nun Strauss hiegegen behauptet (pag. 691 und 696 f.), die Reden Jesu bei Joh. seyen unpraktisch und zwecklos gewesen, so haben wir den Nachweis des Gegentheils Thl I, Abth. 2 an den betreffenden einzelnen Stellen geliefert. Hiemit fällt ein gut Theil der Gründe, weshalb die Reden nicht sollen „behaltbar“ gewesen seyn. *Ein sehr bestimmter Fortschritt, eine sehr praktische Beziehung einzelner Theile* hat sich uns durchweg gezeigt. Ob sich nun in Stellen, wie z B. cap 6 die Genauigkeit des johanneischen Gedächtnisses soweit erstreckt habe, dass er wusste, bei der

v. 37 geschilderten Stelle des Gesprächs habe Jesus den Ausdruck: „*alles, was* mir *mein Vater* giebt“ bei der v. 44 geschilderten den Ausdruck „*mein Vater* zieht“ gebraucht, oder dass er wusste, ob Jesu die v. 55 referirte Wiederholung von v 50 f. nach v. 54 oder vielleicht vor v. 54 gesagt, oder dass er wusste, Jesus habe v. 54 „*hat das ewige Leben*“ und v. 58 „*wird leben in Ewigkeit*“ gebraucht — ob sich so weit Johannis Gedächtniss erstreckt habe, wollen wir dahingestellt seyn lassen. Es ist aber ein grosser Unterschied, ob jemand in einzelnen Ausdrücken, welche wesentlich dasselbe bedeuten, frei verfährt, oder ob jemand ganze Wendungen nicht allein, sondern alle Gedanken einer Rede, den ganzen Ideenkreis frei dichtet. Wer eine gehörte Predigt referirt, wird zwar nicht mehr genau zu sagen wissen, welche *Wörter* jedesmal der Prediger gebraucht hat, wohl aber, in welche *Worte* er seine Hauptgedanken kleidete, und in welchen Theilen und Wendungen er sich weiter bewegte. Des Predigers *Wörter* nicht mehr zu wissen, wird gerne verziehen; ihm Disposition und Gedanken anzudichten, wird jedenfalls für Betrug gehalten werden. Johannes, behaupten wir, wusste noch a) den *materialen Gehalt* der Reden Christi b) die *Termini,* deren sich Christus bediente (z. B. das ewige Leben haben, sein Fleisch essen und Blut trinken) c) die *einzelnen Wendungen* des Gesprächs und den *Gedankengang* (was jedesmal die Juden dazwischen sagten, welchen Gedanken Jesus auf jeden einzelnen Einwurf erwiederte). Es ergab sich sonach d) dass Joh. viele Reden (z. B. cap. 3) noch *ganz wörtlich* wusste, und nur hie und da, wo, wie z. B. cap. 6, Jesus sehr oft zu ein und demselben Gedanken zurückkehrte, wird Joh. nicht alle *Wörter,* wohl aber wie gesagt, alle *Worte,* behalten haben. Dies übersteigt keineswegs die Kraft eines natürlich starken, durch Polygraphie noch nicht verdorbenen Gedächtnisses bei einem Manne, welchem diese seine Lieblingsreden seines Jesus nicht etwa eines unter den vielen gleichgültigen Objekten seiner Erinnerung waren, sondern vielmehr der köstlichste Schatz, das liebste Kleinod, das er zu bewahren hatte. Sollte sich Johannes nicht stets an seinen Freund und Meister mit Sehnsucht zurückerinnert haben? Das heisst aber: zurückerinnert an die mit ihm durchlebten Tage, und vor allem eben an jene Tage und Vorfälle, die dem Joh. vor allem anderen als so besonders herrlich und wichtig erschienen. Und dies war nicht Rückerinnerung zu eigner Lust; es war Rückerinnerung im Amte. Sowie die übrigen App. die einzelnen Vorfälle aus Jesu Leben öfter zu erzählen pflegten, so ohne Zweifel auch er, und ist unsere §. 140 Anm. 1 gegebene

Erklärung von *Iren.* 2, 22, 5 richtig, so haben wir darin ein Zeugniss, dass Joh. speciell jenes Joh 8 berichtete komplicirte Gespräch bis zu einer unwesentlichen Einzelheit herab seinen Umgebungen oftmals zu erzählen pflegte.

Noch erhebt aber Baur (p. 467 ff.) den Einwurf: „Reden „können nicht historisch seyn, welche ihrem wesentlichen Inhalt „nach nur eine Explication der johanneischen Logosidee sind." Diese Behauptung ist in dem Falle wahr, wenn die Logosidee wirklich erst Produkt eines späteren speculativ-gnostischen Standpunktes ist. Wenn dagegen Christus wirklich der Sohn Gottes war, und allen Aposteln so erschien (wie das nach dem §. 122 bemerkten wirklich der Fall ist, so setzt dies nothwendig voraus, dass er sich durch dergleichen Thaten und Reden, wie sie vorzugsweise (jedoch nicht allein) Johannes berichtet, als solchen muss kund gegeben haben. Und nun tritt die oftgemachte Bemerkung in ihr volles Recht ein, dass Johannes, indem er die *ihm eigene* Kategorie und Form unter der *er* die Lehre von der Gottheit Christi darstellt, Jesu selbst nirgends in den Mund legt, den Beweis liefert, dass er Jesu Reden treu und ohne subjektive Beimischung wiedergegeben hat. — Baur's ganze Behauptung reducirt sich also darauf, dass, während Markus Jesum in der unmittelbaren Herrlichkeit seiner Erscheinung, Mt. Jesum als den Erfüller der messianischen Weissagung, Luk. Jesum als den Erfüller und Aufheber des Gesetzes und den Durchbrecher der Scheidewand zwischen Juden und Heiden darstellt, Johannes dagegen diejenigen Thaten und Reden *auswählt*, an welchen die metaphysische Seite in der Person und dem Werke Jesu zur Erscheinung kam. Stellen wie Joh. 14, 31 sind sicherlich nicht *ersonnen* und *erfunden*, sondern zeugen dafür, wie tief die Ereignisse jenes Abends auch bis ins Kleinste dem Jünger sich eingeprägt hatten. (Bleek S. 237 f.)

4. Andere Einwürfe, betreffend die Nichtübereinstimmung des Joh. mit den Syn. in Beziehung auf die Festreisen, die Auslassung des h. Abendmahls, nebst weiteren von Strauss [1])

---

1) Nach Lützelb. 177 ff. soll der Verf. des Ev. nicht allein den Syn., sondern der ganzen „*jüdisch-gesinnten*" Klasse von Aposteln, wozu der Apostel Johannes auch gehört habe, widersprechen. Die genauern Angaben über die judaistischen Dogmen, denen die Zwölfe gehuldigt haben sollen, entnimmt der überaus geistreiche und gelehrte Lütz. aus *rabbin. Schriften,* d. h. aus Gfrörer's Blumenlese derselben. Gegen diese Phantasieen vgl. oben §. 131.

entdeckten Widersprüchen zwischen Joh. und den Syn. sind oben Theil I an den einzelnen Stellen schon beseitiget. Ueber die geographische Schwierigkeit Joh. 1, 28 vergl. oben §. 54, Anm. 1. Wegen Σιχὰρ Joh. 4, 5 vergl. Lücke z. d. St. pag 633 f. und Credner Einl. pag. 264 f. und besonders Wieseler's chronol. Synopse pag. 256 f. De Wette findet (ex. Hdb. zu Joh. pag. 6) auch in Joh. 3, 23; 18, 1 „geographische Schwierigkeiten". Welche in 3, 23 liegen soll, hat er nicht für gut befunden mitzutheilen; es möchte sich auch schwerlich eine solche auffinden lassen. In 18, 1 wo die Lesarten zwischen *τοῦ κεδρών* und *τῶν κέδρων* (d. h. eigentlich nur zwischen *ΤΟΥ* und *ΤΩΝ*) schwanken, so jedoch, dass die Mehrzahl der codd. *τῶν* liest, findet De Wette eine fehlerhafte Uebertragung von קִדְרוֹן, welche, *obwohl sie sich auch in den* LXX. *finde*, doch bei einem *Palästinenser* undenkbar sey. Allein gerade weil in der von Palästinensern so häufig gebrauchten LXX. diese allerdings etymologisch unrichtige Benennung vorkam, so konnte um so leichter beides geschehen, entweder erstlich, dass auch dem Joh. diese Benennung unwillkührlich geworden war, oder dass, wenn auch Joh. *τοῦ* geschrieben hatte, doch ein oder mehrere kleinasiatische Abschreiber, welchen das (ihnen ebenfalls vielleicht aus den LXX. bekannte) *τῶν κέδρων verständlicher* schien, als das *τοῦ κεδρών* (indem jenes eine Bedeutung hatte, dieses nicht, sie aber weder wussten, was קִדְרוֹן heisse, noch, dass am Kidron keine Cedern wachsen) — dass also mehrere Abschreiber *sehr frühzeitig* das *ΤΟΩ* in *ΤΩΝ* umkorrigirten, und die falsche Lesart auf diese Weise in die Mehrzahl der Handschriften sich einschlich. Soviel ist wenigstens sehr, sehr gewiss, dass jenes *τῶν* keine Instanz gegen die Authentie des Ev. bildet. — Die übrigen bei De Wette pag. 6 f. aufgeführten Bedenken sind bereits theils in diesem §. theils Theil 1 erledigt. Ausserdem wollte Fischer (Diac. in Oehringen) aus dem „Gebrauch des Wortes *Ἰουδαῖοι* im Ev. Joh." (in der Tüb. Zeitschr. 1840, Heft 2, p. 96 ff., Baur S. 623 ff.) schliessen, das Ev. könne nicht von Joh. seyn. Aber jener Gebrauch, den er annimmt, findet gar nicht statt. Den ethnischen Lesern des Ev. gegenüber wird eben das jüdische Volk in Bausch und Bogen *οἱ Ἰουδαῖοι* genannt. Der *ungläubige* Theil des Volkes die *Φαρισαῖοι, γραμματεῖς, ἄρχοντες κλ.* wird gar wohl von den übrigen unterschieden, z B. Joh. cap. 7 f. Das ganze Argument würde aber jedenfalls *zuviel* beweisen, nämlich nicht bloss, dass das 4te Ev. nicht von Joh , sondern dass es von *keinem Judenchristen* geschrieben seyn könne. Ein Judenchrist war der Verf. aber

jedenfalls (vgl. Bleek, S. 244 ff.) Es geht dies aus der Citation des a. T. nach dem hebr. Originaltext (12, 40; 13, 18; 19, 37 u. a.), dann aus Stellen wie 4, 9 u. 22 hervor, wo sich deutlich zeigt, dass der Verf. *Ἰουδαῖος sine ira ac studio* rein als objektive Bezeichnung der Nationalität braucht, aber eben in einer Zeit, wo die jüdische Nation *als Nation* nicht mehr existirte, und schon mit sammt ihren Institutionen als ein Vergangenes sich verobjektivirt hatte (vgl. Joh. 2, 6 u. 13; 3, 1; 5, 1 u. a.). *Aus* inneren Gründen *lässt sich also die Aechtheit des Ev. Joh. nicht anfechten.*

§. 144.

Sind die Einwürfe Lützelbergers und Zellers gegen die äusseren Data für die Aechtheit stichhaltig?

1. Im Ev. selbst wird Johannes nicht genannt, sondern nur „der Jünger, den Jesum lieb hatte, der auf einen der Zebedäiden „passt" (§. 138, Anm. 2) und sich vollends aus der Stelle 21, 24 erklärt, wo der Herausgeber des Evangeliums, der den Anhang beifügte, erklärt, das Evang. sey von Joh. geschrieben, woraus denn, wie aus der ausdrücklichen Versichrung 19, 35, folgt, das *Ev. selbst* sey johanneisch.

Beide Hauptpunkte greift Lützelb. an. *Unter dem μαθητὴς ὃν κλ. soll* (pag. 190 ff.) *Johannes gar nicht verstanden werden* können. Denn *erstlich* spreche überhaupt kein Autor, der nicht „auf Betrug ausgehe" oder „absichtlich künstle", von sich selbst in der dritten Person, den Julius Cäsar ausgenommen, „welchen man nicht anführen dürfe." Es „war gar kein vernünftiger Grund da", warum Joh. nicht in der ersten Person sprechen sollte. Es sey „sentimental", wenn Joh. sich „μαθητὴς κλ." nenne. — Wir haben hier gleich am Anfang die ganze Verfahrungsweise Lützelberger's vor Augen. „Mir kömmt das und das ungeschickt vor; „die App. etc. müssen denken und fühlen wie ich; weil ich in der „Bezeichnung ὁ μαθητὴς κλ. das Innige und Herrliche zu finden „kein Sensorium habe, so kann auch kein Ap. jene Bezeichnung „anders als sentimental gefunden haben". — Aber er sagt *zweitens* (p. 191 und 196) jene Bezeichnung wäre auch unpassend gewesen; und „ob man es wohl für ein Zeichen der Bescheidenheit „würde gehalten haben, wenn Marschall Ney eine Geschichte „Napoleons ohne seinen Namen herausgegeben hätte und (darin) „von sich stets als dem *Geehrten* redete." Der Mann sieht scheints

nicht ein, erstlich, dass das Verhältniss eines Marschalls zum Kaiser anders ist, als das eines Jüngers zu Christo und dass jener für das grosse Publikum geschrieben hätte, während dieser für seine Gemeinde schrieb; sodann dass es ein anderes ist, ob jemand von sich nichts anderes zu sagen und zu rühmen weiss, als dass Jesus ihn lieb gehabt habe, also dass ihm diese Liebe Jesu das köstlichste Besitzthum und sein einziger Ruhm scheint, oder ob jemand sich als den „Geehrten" hinstellt, wo ja eben im „Geehrten" und nicht in der Anonymität die Unbescheidenheit liegt. — *Drittens* meint Lütz., Joh. hätte, selbst wenn er jene Bezeichnung gebrauchen wollte, doch wenigstens cap. 1, 40 sich nennen müssen. Er bedenkt wieder nicht, dass die Leser des Ev. Johannes dennoch sogleich unter jener Verhüllung erkannten, so gut, als wir heutzutage, und noch besser, da sie aus des Ap. Munde wohl manchen der im Ev. erzählten Vorfälle öfters gehört hatten; ferner, dass, wenn Joh. sich zuvor genannt hatte, es *alsdann* abgeschmackt war, mit der Anonymität fortzufahren. Ja, hatte sich Joh. erst genannt, und substituirte *später* seinem Namen jene Bezeichnung, so konnten *gerade nun* die Leser gar nicht wissen, ob „Joh." und „ὁ μαθητής κλ." identisch seyen, Joh. hätte denn zu letzterem ein τουτέςι Ἰωάννης fügen müssen, welches wahrlich gar zu geschmacklos gewesen wäre. — *Viertens* beweist Lütz. (199 ff.) es sey unter dem μαθητής κλ. ganz bestimmt *Andreas* zu verstehn. Der Beweis ist golden. *Dreimal* wird Andreas „hervorgehoben" 1, 41; 6, 5 ff.; 12, 22. Aus diesen drei Stellen (die der Leser aufzuschlagen gebeten wird!) ergiebt sich: „Andreas erschien *stets* als der Vermittler, durch den Andere zum „Herrn kamen" —!!! nämlich in der *einzigen Stelle* 12, 22 melden sich Hellenen, die Jesum sehen wollen, bei Philippus, und dieser beredet sich darüber mit Andreas, und *beide miteinander* sagen es Jesu! Doch Lütz. fährt fort: Weil also Andreas es ist, der „allenthalben hervorgehoben war", weil nun weiter cap. 13 Andreas nicht vorkömmt (aber auch cap. 2—5, 7—11 kam er nicht vor) *statt dessen* aber plötzlich der μαθητής ὃν κλ. v. 21 auftritt, und auch cap. 18—20 erscheint, so kann der „geliebte Jünger" kein anderer seyn, als Andreas. Auch der Vorfall Joh. 19, 26 f. soll besonders gut passen, weil Petrus, des Andreas Bruder, in Bethsaida verheirathet war, und beide *nach der Tradition* keine Aeltern mehr hatten, also leichter als die Zebedaiden eine Adoptivmutter brauchen konnten, um so mehr, als Johannes nach der Tradition ganz jung (also noch zu jung für eine Mutter??) ge-

wesen seyn soll. (Lütz. p. 203.) *Nach dem Evang.* (Mt. 8, 14 ff. u. par.) hatte gerade Petrus eine Schwiegermutter im Hause!

Den im Ev. selbst liegenden äusseren Beweis für die Authentie hat also Lütz. nicht zu zerstören vermocht.

2. Von Papias berichtet *Eus.* 3, 39, er habe den ersten Brief des Joh. benützt. Da nun der erste Brief und das Ev. Einen Verf. haben, so lebte der Verf. des Ev. vor Papias, und dieses selbst muss um's Jahr 100 geschrieben seyn. — Dass Papias 1 Joh. citire, sagt uns *Euseb.*, der dessen Schriften gelesen hat. Was sagt uns Lützelb.? Er wirft Papias mit Polykarp zusammen, und sagt (pag. 100.) „Mit wie wenig sich doch der Glaube „genügen lässt! Also mit *zwei völlig ungewissen Citaten aus Polykarp* „*und Papias* ist die Aechtheit des Briefes bewiesen.“ Die *Nachricht* eines Mannes, der den Papias gelesen, dass Papias 1 Joh. „κέχρηται“ also nicht bloss einmal, sondern öfter citirt, stellt er also mit einem *Citat* des Joh. bei Polyk. zusammen, und redet von „zwei ungewissen Citaten.“ Recht gründlich!

Gleichwohl ist Baur (666 Anm. 1 vgl. Zeller Jahrb. 1845, 4, S. 584) in der Gründlichkeit um kein Haar vorgeschritten. „Mit „dem Zeugniss des *Eus.*“ (dass Papias 1 Joh. gebraucht habe) „mag es sich so verhalten, wie mit dem aus Polykarps Ep. ad „Phil. 7, wo die Worte πᾶς γάρ, ὃς ἂν μὴ κλ.“ (1 Joh. 4, 3 wörtlich!) „auch eine solche μαρτυρία seyn sollen. Was können denn „solche allgemeine Sentenzen, die aus keiner bestimmten Schrift „genommen seyn mussten, sondern anonym circuliren konnten, „für das Daseyn einer Schrift wie 1 Joh. beweisen?“ — Giebt denn *Eus.* eine *einzelne Sentenz* aus Papias, die sich 1 Joh. wiederfindet? Oder giebt er die *Nachricht,* Papias habe sich — also an mehr als einer Stelle — des ersten Briefs Joh. bedient? Welch entsetzliche Willkühr ist es, solche bestimmte Aussagen geradezu als ungültig wegzuwerfen, bloss weil sich nicht protokollarisch beweisen lässt, aus welchen und wie vielen johann. Citaten bei Papias *Euseb.* jenen Schluss, dass Pap. den 1 Br. Joh. gebraucht habe, gezogen hat? So kann man in der That alles beweisen und alles umstossen! So steht, wie bei den griech. Sophisten, das Resultat, auf das man kommen will, von vorneherein fest, und die Argumente werden gedreht und geschnürt, wie man sie eben braucht!

3. Sehen wir sogleich das Citat des *Polykarp* [1]) näher an. Lücke (p. 32) und Zeller (Jahrb. 1845, 4, S. 586) erklären den

1) Diese Citate sind oben §. 139 nachzulesen.

Brief des Polykarp für unächt. Auch ältere, hyperprotest. Kritiker (Flacius, Dalläus) haben ihn bezweifelt; die Aechtheit ist aber durch Pearson und Cave längst bewiesen und auch von den Neueren anerkannt. Nach Hierôn. catal. cap. 17 wurde der Philipperbrief des Polykarp in den ersten Jahrhunderten gleich den apost. Briefen in den Gemeindeversammlungen gelesen, und wer den zwar nicht originellen, aber so glaubens-innigen, väterlichen Brief unbefangen betrachtet, wird finden, wie sehr er zu dem Charakter eines Polykarp passe. Auch Lützelb. wagt die Aechtheit nicht zu bezweifeln. Wie hilft er sich nun in Betreff jenes Citates [2]) von 1 Joh. 4, 3? Die Aehnlichkeit und gegenseitige Abhängigkeit erkennt er an, *aber,* sagt er (p. 73) *„mir will „dünken, als sey die Stelle des Polykarpus ursprünglicher, als die des „Johannes."* Wahrhaftig? In dem aus lauter Citaten und Reminiscenzen zusammengewobenen Brief des Polykarp soll die Stelle *ursprünglich* — und in dem ganz originellen ersten Brief Johannis, wo sie im allerengsten, organischen Zusammenhang steht, soll sie *citirt* seyn? Sehr wahrscheinlich! Baur (a. a. O.) erklärt, wie wir bereits sahen, jenes wörtliche Citat für eine „anonym „cirkulirende Sentenz." Auch das ist sehr wahrscheinlich in einem Briefe, der aus lauter nachweisbaren n. t. Citaten zusammengewoben ist!! Und haben jene höchst originellen Worte überhaupt das Ansehn einer „cirkulirenden Sentenz"?

Es soll aber auch (Lütz. p. 153) noch ein ganz bestimmter Beweis im *Iren.* enthalten seyn, dass Polykarp kein Ev. Johannis besessen habe. *Iren.* sagt nämlich in der *ep. ad Florinum* (p. 340, edit. Massuet) er erinnere sich noch genau des Polykarp, *ὥςε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος, καὶ τὰς προσόδους αὐτοῦ καὶ τὰς εἰσόδους, καὶ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βιοῦ, καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν, καὶ τὰς διάλεξεις ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος, καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναςροφὴν ὡς ἀπήγγελλε, καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν Κύριον, καὶ ὡς ἀπεμνημόνευε τοὺς λόγους αὐτῶν, καὶ περὶ τοῦ Κυρίου τίνα ἦν ἃ παρ᾽ ἐκείνων ἀκηκόει.... ἀπήγγελλε πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς.* Da soll nun nach Lütz's Meinung *Iren.* sagen wollen, Polykarp habe noch nicht dasjenige verkündigt,

---

2) Man hat Polyc. Phil. cap. 6 in den Worten *εἰ οὖν δεόμεθα τοῦ Κυρίου, ἵνα ἡμῖν ἀφῇ, ὀφείλομεν καὶ ἡμεῖς ἀφιέναι*, auch eine andere Stelle: 1 Joh. 4, 11 wiederfinden wollen. Ich glaube aber allerdings, dass die Stelle ebensogut eine Reminiscenz an die fünfte Bitte des U. V. seyn kann (was Lützelb. gar nicht bemerkt hat).

was Joh. *geschrieben* habe, sondern *nur*, was er *mündlich gesagt* habe, *also* habe Polyk. noch kein *Ev. Joh.* gekannt. Wir überlassen jedem Leser, sich hiebei das Seine zu denken! *Wir* denken, dass Polyk. das, was seine Zuhörer selbst im Ev. Joh. lesen konnten, ihnen nicht noch einmal wird gesagt haben, sondern nur solche Dinge, die *er* von Joh. mündlich gehört hatte, und die noch nicht im Ev. standen.

4. Gehen wir nun zu den Stellen aus Ignatius. *Philad.* 7 sey (Lütz p. 54) „nichts als die allgemeine Ueberzeugung ausgesprochen, der Geist Gottes, den jeder Christ zu haben glaubte, „sey seiner Sache gewiss." Sehr richtig! Das ist der *allgemeine Gedanke* dieser Stelle, und es ist wahr, diesen *Gedanken* konnte Ign. unabhängig vom Ev. Joh. haben. Das hat auch noch kein vernünftiger Mensch je bezweifelt. Aber hierum handelt es sich ja nicht; die von Lütz. wohlweislich umgangene Frage ist ja vielmehr die, ob wohl jemand jenen allgemeinen Gedanken in der *sonderbar speciellen Form* ausdrücken wird: *„der heil. Geist weiss woher er kommt und wohin er geht"*, sintemal man von einem Gehen und Kommen des h. Geistes doch insgemein nicht zu reden pflegt. Es ist die Frage, ob diese höcht sonderbare *Form*, in der Ign. den allg. Gedanken ausspricht, sich nicht einzig und allein dann erklären lasse, wenn er an Joh. 3, 8 dachte, wo vom *Winde* gesagt war, niemand wisse, woher er komme und wohin er gehe, und wo mit dem *Winde* (der seine für alle Anderen dunkeln Wege weiss) der *heil. Geist* verglichen war, der ebenfalls, sein selbst gewiss, allen Anderen wunderbarlich als *plötzlich daseyend* erscheine. — Hr. Zeller (S. 599) hat es sich hier sehr leicht gemacht; er meint, die ign. Stelle *widerspreche* sogar der johanneischen, da dort von einem Wissen, nicht von einem Nichtwissen die Rede sey. Allein es dürfte doch wohl ziemlich auf den gleichen Gedanken herauskommen, ob man sagt, *die* Menschen *wissen nicht*, woher das Wehen des h. Geistes kommt, oder ob man mit Emphase vom heil. Geist sagt, er wisse, woher er komme und wohin er gehe. Hr. Zeller lässt die beiden Stellen bei Iren. und Joh. aus Berücksichtigung des — Montanismus entstehen. Aber das Kartenhaus jener Romantik, welche Apostel, Ebioniten, Montanisten. u. a. identificirt, ist bereits durch die Vergleichung der Apsche mit dem Gal.Br. zertrümmert! *Philad.* 9 wird Christus ἡ *θύρα* etc. genannt. Wiederum versichert uns Lütz. (p. 55) überflüssigerweise, dass der *Gedanke*: schon die a. t. Väter seyen durch Christum selig geworden, ein paulinischer sey. Wiederum umgeht er die Frage, wie Ign. dazukomme, diesen

Gedanken in so sonderbarer Form auszusprechen, dass er ganz *ex abrupto* sagt: „Der Hohepriester ist mehr als die Priester, „denn er ist die Thür des Vaters". Auf eine solche Ausdrucksweise kömmt doch wohl Niemand ohne Veranlassung [3])! Herr Zeller (S. 597) gesteht zu: „diese Aeusserung erinnert allerdings an Joh. 10, 9", findet aber ein solches Zusammentreffen „zufällig und unerheblich". Wie hohl dies Gerede, muss er jedoch selber gefühlt haben; denn er macht noch den Versuch, die ignat. Stelle aus dem Hebr.ev. abzuleiten. Er ist nämlich der Meinung, dass *Pseudoclem.* 3, 52 die *Anspielung auf Joh.* 10, 9 (διὰ τοῦτο αὐτὸς ἀληθὴς ὢν προφήτης ἔλεγεν· ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς, ὁ δι' ἐμοῦ εἰςερχόμενος εἰςέρχεται εἰς τὴν ζωήν) aus dem *Hebräerev.* stammen, trotzdem dass sogleich nachher auf die Stelle *Joh.* 10, 3 (τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς) angespielt wird, mithin offenbar diese und andre einzelne Stellen in den Pseudoclem. aus dem *Ev. Joh.* (und *nicht* aus dem Hebr.ev.) geflossen sind. Hätte das Gleichniss Joh. 10 ursprünglich im aram. Mt. gestanden, so liesse sich gar nicht begreifen, warum es nicht in den griech. Mt. sollte aufgenommen worden seyn. Man müsste also höchstens annehmen, es sey erst später, etwa im Anfang des zweiten Jahrh. aus einer andern Ev.schrift in das Hebr.ev. gekommen. Allein da kein andres Ev. als das 4te jenes Gleichniss enthält, so läge darin doch nur wieder ein Beweis für das Alter des Ev. Joh. Was wird nun Lützelb. über die Stelle *Röm.* 7 (vom Leib und Blut Christi als einer Speise und eines Trankes) sagen, von jener Stelle, wo sich der ganze Gedankengang, ja alle Ausdrücke von Joh. 6, 48 wiederfinden? Er verweist auf *Sirach* 15, 3; 24, 28, wo auch schon der λόγος eine Speise genannt werde, ferner auf die Essener, bei denen auch das Passah ein himmlisches Mahl gewesen sey. Also, weil bei einer jüdischen Sekte das *Passah* ein „himmlisches Mahl" war, darum lag es dem Ign. nahe, zu sagen, *Christi Leib* sey eine himmlische Speise! Und weil es im *Sirach* heisst „die *Weisheit* (nicht der λόγος! wo soll Sirach die Lehre von dem menschge-

3) Pag. 59 beruft sich Lütz. auf eine, überdies falsch citirte Stelle des Hermas (III, 9, 12; nicht III, 12), wo es heisst: *Petra haec et porta filius Dei est.* Aber dort stehen diese Worte nicht abrupt, sondern es wird ein langes Gleichniss von einem Thurme ausgeführt, und dessen einzelne Theile werden alle allegorisch gedeutet, und wird dann auf die Frage: *petra haec et porta quid sunt?* die obige Antwort gegeben. Diese Stelle ist also gar kein Analogon zu der des Ignatius.

wordenen λόγος herhaben?) speiset den Menschen mit *Brod des Verstandes*" und „Wer von mir (der Weisheit) isset, den hungert immer nach mir" — darum lag es dem Ign. nahe, *Christi Leib und Blut* für den ἄρτος θεοῦ, ἄρτος οὐράνιος, ἄρτος ζωῆς zu erklären, und zwar merkwürdigerweise mit denselben Worten, wie im Ev. Joh.! Zeller (S. 596) lässt „die *Vergleichung (sic)* des Leibes und Blutes Christi mit Speise und Trank" aus dem Abendmahlsritus herstammen, den Ausdruck ἄρτος ζωῆς aus 1 *Mos.* 2, ἄρτος οὐράνιος aus Ps. 105, 40, und lässt so diese ignatianische Stelle von allen Ecken und Enden her zusammengeblasen werden. Wer's glauben will, der glaube es. — Eine Reminiscenz an Joh. soll nach Zeller in der Stelle darum nicht liegen können, weil nicht alle johanneischen Ausdrücke *wörtlich* wiederkehren. So hat also Hr. Zeller den geistvollen Grundsatz: „Was nicht wörtliches Citat ist, kann auch nicht Reminiscenz seyn"!!

5. Wir gehen zu Justin. Justin redet bekanntlich öfter von ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποςόλων, so dass es aussieht, als habe er Schriften gebraucht, deren *mehrere* von App. verfasst waren, mithin wenigstens den aram. Mt. und den Joh. Dass er wirklich auch den Johannes gebraucht habe, wird dann weiter durch seine Termini μονογενής, λόγος etc. bestätigt. — Allein die Beweiskraft jenes ersteren Umstands ist in Zweifel gezogen worden, und nicht ganz mit Unrecht. Credner (Beitr. I, 132) beruft sich nämlich hauptsächlich auf die Stelle *dial. c. Tryph.* 106 (Maurin. Edit. p. 201) καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποςόλων (καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο) μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας μετωνομακέναι — — σημαντικὸν ἦν αὐτὸν ἐκεῖνον εἶναι, διὸ καὶ τὸ ἐπώνυμον Ἰακὼβ τοῦ Ἰσραὴλ ἐπικληθέντι ἐδόθη κλ. Es ist hier die Frage, ob sich das unterstrichene αὐτοῦ auf das Subjekt des Verbums: Christus, bezieht, oder auf Petrus. Bezieht sich αὐτοῦ auf Petrus, so redet er hier von ἀπομνημονεύμασι τοῦ Πέτρου. Wiewohl er nun hiermit sicherlich nicht das ketzerische *Ev. Petri*[4])

---

4) Von diesem Ev. wissen wir nur soviel mit Sicherheit, dass es *häretisch* war. Eus. 6, 12 sagt nicht, dass es von *etlichen Gemeinden* bei Rhossus gebraucht war, sondern dass *etliche Gemeindeglieder* in Rhossus (τινὰς ἐν τῇ κατὰ Ῥωσσὸν παροικίᾳ) προφάσει τῆς εἰρημένης γραφῆς Ketzereien lehrten, und dass *Serapion* gegen diese geschrieben (*Eus.* citirt die Worte) und ihnen bewiesen habe, ihr Ev. Petri enthalte nicht allein Unwahres sondern sogar Häretisches. Nach Theodoret. haer. fab. II, 2 brauchten es die Nazaräer. Nach Orig. princ. prooem. §. 8

sondern nur unser *Ev. Mk.* [5]) gemeint haben kann, welches ja im ganzen Alterthum als Werk des Petrus galt, dessen Dollmetscher Markus gewesen, so folgt doch darauss, dass *Just.* das Ev. Mk. „Ev. Petri“ nannte, soviel, dass, wenn er anderswo von *ἀπομν· τῶν ἀποςόλων* redet, dies nicht nothwendig auf Mt und Joh. bezogen werden *muss*, sondern auch von Mt. und Mk. gedeutet werden *kann*. Freilich *auch* nicht: gedeutet *muss;* denn unter *τῶν ἀποςόλων* können ja auch *drei* App. verstanden seyn.

Der vorgebrachte Beweis, dass *αὐτοῦ* auf *Πέτρον* gehen müsse, ist aber keineswegs zwingend. Allerdings kömmt die Benennung *ἀπομνημ. Ἰησοῦ* als *Titel*, womit eine Büchersammlueg *citirt* wird, weder sonst noch auch bei Justin vor. Aber sollte er darum hier, in einer flüchtigen Parenthese, nicht der Bequemlichkeit halber haben sagen können: „Jesus gab dem Simon den „Namen Petrus (wie das auch in den Memorabilien von ihm steht) „und“? — Die Geschichte von der Namensveränderung des Pe-

---

enthielt es die Stelle *non sum daemonium incorporale.* Aus dieser in der Tradition so weit verbreiteten und im Grunde mit Luk. 24, 39 und par. übereinstimmenden Stelle, darf man nicht sogleich schliessen, das *Ev. Pt.* sey mit dem *Hebr.ev.* identisch gewesen. Letzteres galt auch zu des Hieron. Zeit für nicht-ketzerisch. — Auch die Stelle Orig. zu Mt. 13, 55 (*de la Rue* III, p. 462 f.) *ᾤοντο οὖν* (Subj. die Mt. 13 erwähnten Juden) *αὐτὸν εἶναι Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας υἱόν· τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ φασί τινες, εἶναι, ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου ἢ τῆς βίβλου Ἰακώβου, υἱοὺς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικὸς συνῳκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς Μαρίας* — lehrt uns nichts sichres; denn Orig. weiss nicht gewiss, ob die Sache im *Ev. Pt.* oder im *Ev. Jak.* enthalten war. Im ersteren Falle müsste das Ev. Pt. nicht nazaräischer, sondern gnostisch-doketischer Natur gewesen seyn. *Ketzerisch* aber war es jedenfalls und wird also schwerlich von Justin gebraucht worden seyn. Vgl. auch Bindemann (Stud. u. Krit. 1842, 2.)

5) Man wird mir einwenden, das Umtaufen Petri stehe gar nicht im *Ev. Mk.* Allerdings, es steht allein im *Ev. Joh.* Aber der Vorfall, wobei Jesus (nach Mt. 16, 18) den Namen Petrus mit Bedeutung wiederholt, steht Mk. 9, 29. Es war nun möglich, dass Justin, der sich auf die Stelle offenbar nur aus dem Gedächtnisse berief, nicht genau wusste, in welchem Ev. die Notiz Mt. 16, 18 stand, und dass er meinte, sie stehe gewiss in dem unter Petri Einfluss entstandenen Mk. — *Möglich* war dies, aber nicht *wahrscheinlich.* Denn ich glaube doch, dass Justin nur an den bestimmten Akt des eigentlichen *Umtaufens,* der nur Joh. 1, 42 vorkömmt, hat denken können.

trus steht *nur* im Ev. Joh. (1, 42); das apokr. Ev. Petri (worin sie etwa gestanden haben *könnte*, wir wissen es nicht einmal!) hat Just. unmöglich gebrauchen können (siehe Anm. 4); in Mk., der etwa auch „Ev. Pt." genannt werden konnte, steht die Geschichte nicht (s. Anm. 5) so ist es denn doch wahrlich das natürlichste, wenn wir mit Olshausen u. a. annehmen, *αὐτοῦ* beziehe sich auf Jesus, und das hier gemeinte Ev. sey das des *Joh.* Es ist dies aber um so natürlicher, als auch ausserdem die deutlichsten Beweise verhanden sind, dass Justin das Ev. Joh. gekannt habe [6]).

Zwar die zwei Stellen aus dem *dial. c. Tryph.*, welche als Citate von Joh. 1, 19; 3, 14 betrachtet werden (oben pag. 842 f.) sind, wie wir selbst zugaben, unsicher. Anders steht es schon mit der Stelle *de resurr.* 9. Von dieser Stelle sagt unser Freund Lütz. (pag. 123): „Ich kann sie in ihrem Zusammenhange nicht „beurtheilen, da in der von mir gebrauchten Ausgabe des Justin „die Schrift desselben über die Auferstehung fehlt.". Lütz. sollte dem Herausgeber der von ihm gebrauchten Edition noch nach dessen Tode einen Process anhängen, dass die Schrift *de res.* bei ihm „fehlt"! Dieser Gelehrte setzt nämlich wirklich allen Ernstes voraus, es gebe eine „Schrift" des Just. Mart. über die Auferstehung, und sie sey nur in manchen Ausgaben nicht mitgedruckt. Er scheint nicht zu wissen, dass wir von der verlorenen Schrift *de res.* nur ein kurzes Fragment von 10 capp. [7]) übrig haben, welches zum erstenmal von Grabe griechisch mitgetheilt, dann auch in die Maurinerausgabe aufgenommen ist. — Obgleich nun unser Gelehrter die „Schrift" nicht gelesen hat, so erlaubt er sich doch „nur so viel" zu sagen, dass die citirte Stelle ein „Zusammentrag *(sic!)* aus mehreren Erzählungen" sey,

---

6) Vgl. hierüber nach Bleek (Stud. u. Krit. 1836, 4, u. Beitr. S. 220 ff.)

7) Der Autor der Mauriner-Ausg. hat zwar (was aber Lütz. nicht gelesen haben kann, da er diese Ausgabe nicht benützt hat) p. 564 die Meinung geäussert, diese 10 capp. rundeten sich durch förmlichen Anfang und Schluss zu einem Ganzen ab. Ich kann weder den Anfang noch den Schluss finden. Cap. 1 handelt noch gar nicht von der Auferstehung, sondern von viel allgemeineren Fragen. Ganz am Schlusse wird die Auferstehung erwähnt, und dies veranlasst den Autor, nachdem er von den Irrlehren überhaupt gesprochen, nun cap. 2 auf die doket. Irrlehrer einzugehen. Von einem Schlusse finde ich gar keine Spur. Das Ganze ist also doch wohl, wie schon Aeltere vermutheten, ein Fragment aus der verlornen Schrift des Justin: *contra haereses.*

und „eine Darstellung, die Manches enthält, was sich in unsern „Evv. nicht findet.“ — Wir staunen! Der Kritiker ist unter die Camisarden gerathen oder klairvoyant geworden! Er liest auch Bücher, die er gar nicht vor sich hat! — Die Stelle ist kein „Zusammentrag“, sondern Justin will beweisen, des Auferstandenen Leib sey kein Scheinleib gewesen, und führt dafür den Luk. 24, 37 ff. erzählten Vorfall an, wobei er ganz dem Luk. folgt, und *nichts* hineinträgt, was sich in Luk. nicht fände. (Vgl. oben pag. 843.) Nur Lütz. ist es, der sich einbildet, es sey Joh. 19, 27 mit Luk. 24, 32 zusammengeworfen. Die Stelle bei Johannes, wo zunächst nur davon, ob Christus *auferstanden* oder *nicht auferstanden* sey, und ob der Erscheinende *Christus* oder *ein anderer* sey, nicht aber ob er einen *wirklichen Leib* habe, oder ein *Gespenst* sey, die Rede ist, enthielt gar nichts, was Just. für seinen Zweck brauchen konnte! Sondern Just. folgt wie gesagt dem Luk. Schritt vor Schritt. — Nachher aber *beruft er sich* ebenso deutlich *auf Joh.* 14, 2!

Aber die „Aechtheit der Schrift“ soll zweifelhaft seyn. (Lütz. 124). Grabe und Lequien erkannten sie für ächt. Die Stelle cap. 3 stimmt auch auffallend mit dem, was Justin im *dial.* hin und wieder über denselben Gegenstand sagt. Der Autor der Maur. ed. gründet seinen schwachen Zweifel hauptsächlich darauf, dass keine Schrift *de resurr.* im Alterthum erwähnt werde, was aber nur gegen die Aechtheit des Titels, nicht der Schrift, spricht. Auch wir glauben, dass eine besondre Schrift *de res.* nicht existirt habe, sondern unser Fragm. aus der Schrift *c. haer.* genommen sey. Die anderen Gründe des Mauriners scheinen mir gar nicht stichhaltig; die drei ohnehin kleinen Widersprüche mit dem λόγ. παρ. πρ. Ἑλλ. und dem *dial.* sind nur scheinbare. Schon Methodius (bei *Phot.* cod. 224, auch in der Maur.ausg. des *Just.* pag. 596) hat eine Stelle unsers Fragmentes als Stelle des „Justin“ citirt.

Ein bisher noch unbeachtetes Fragment bei Grabe Spicil II, 175, dessen höchst auffallender Gedankengang sich nur aus einer Reminiscenz von 1 Joh. 1, 5 f. erklärt, hat Lütz. nicht gekannt[8]).

Die Stelle aus Apol. I cap. 61 betreffend, behaupten Baur (S. 665) und Zeller (S. 613 ff. u. 1847, 1, S. 151), Justin habe

8) *Οὔτε τὸ φῶς ἔςαι σκότος ποτὲ, ἕως ἂν ᾖ φῶς· οὔτε ἡ τῶν παρ' ἡμῖν πραγμάτων διελεχθήσεται ἀλήθεια. ἀλήθεια γάρ ἐςι· ταύτης ἰσχυρότερον οὐδὲν. πᾶς ὁ δυνάμενος λέγειν τὴν ἀλήθειαν καὶ μὴ λέγων, κριθήσεται ὑπὸ τοῦ θεοῦ.*

diese Worte nicht aus dem Ev. Joh., sondern aus dem Hebräerevangelium geschöpft. Dass aber die Worte im Hebr.ev. gestanden, soll daraus mit Bestimmtheit sich ergeben, dass sie „völlig gleichmässig" (Zeller S. 151) wie bei Justin, auch in den Pseudoclementinen (11, 26) sich finden; die Pseudoclementinen aber sollen, dürfen und müssen nach den Beschlüssen der Tübinger Schule alle ihre Citate nur aus „dem Hebr.ev." geschöpft haben, unter welchem Hebr.ev. man jedoch (Zeller S. 152) nicht eine Evangelien*schrift*, sondern einen im Laufe der Zeit neue Zusätze aufnehmenden Evangelien*stamm* sich zu denken habe. Nun haben wir bereits oben bei Betrachtung der Citate des Ignatius Stellen der Pseudoclem. kennen lernen, die *offenbar nur aus Joh. herrühren können.* (Siehe S. 892). So läge auch hier die Vermuthung nahe, dass jene Worte aus dem Ev. Joh. sowohl in den Justin als in die Pseudoclementinen gewandert wären. Doch hier ruft uns Hr. Zeller wiederholt in Erinnerung, dass das Citat bei Justin „völlig gleichmässig, wenn auch mit einem kleinen Zusatz" mit dem Citat der Clement. sey, und *beide mit einander gleichmässig* von Joh. 3, 3—5 sich entfernen. Vergleichen wir die Stellen, um zu sehen, ob dies wahr ist.

Ev. Joh. 3, 3—5. *Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σου ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.... πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰςελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;*

Justin: καὶ γὰρ, ὁ Χριςὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι φανερὸν πᾶσίν ἐςιν.

Pseudoclem. οὕτως γὰρ ἡμῖν ὤμοσεν ὁ προφήτης εἰπών· ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

In Wahrheit beschränkt sich also die „völlige Gleichmässigkeit" zwischen *Just.* und den *Pseudocl.*, von der Hr. Zeller zu reden weiss, auf die beiden Ausdrücke

ἀναγεννηθῆναι st. *ἄνωθεν γεννηθῆναι*

εἰςέρχεσθαι κλ. st. *ἰδεῖν κλ.*

Dagegen stimmt *Just.* mit *Joh.* gegen die *Clem.* in den viel wesentlicheren Punkten überein, dass bei Just. u. Joh. die Zusätze *ὕδατι ζῶντι* und *εἰς ὄνομα πατρὸς κλ.* fehlen, dafür aber beide den Gedanken haben, dass man in leiblichem Sinn nicht wiedergeboren werden könne.

Dass *auch dieser letztere Gedanke* bei *Just.* wiederkehrt, ist der deutlichste Beweis für den *johann.* Ursprung des Citates, und in der That verhehlen hier auch Baur und Zeller ihre Verlegenheit schlecht. Beide suchen darin eine Ausflucht, dass Just. und der Betrüger, der das Ev. Joh. geschrieben habe, *beide* aus einer *gemeinsamen* Quelle geschöpft haben. Aber das kann Baur's Ernst nicht seyn! Hat er uns doch versichert und weitläufig zu zeigen gesucht, dass und wie jenes Gespräch mit Nicodemus sammt all seinen eigenthümlichen Wendungen freie und beabsichtigte *Dichtung* des Pseudojohannes sey!! Er hat hier also das gute Gedächtniss nicht gehabt, das — er hätte haben sollen. — Und in der That, was hätte jene zweite Sentenz ausserhalb jenes *Gesprächs* mit Nicodemus für einen Sinn gehabt? Erklärt sie sich doch auch bei *Just.* lediglich als *Anspielung* auf jenes, bei den Lesern Justin's als bekannt vorausgesetzte, Gespräch.

Hr. Zeller seinerseits legt deshalb auf das wundervolle und unbegreifliche Zusammentreffen des *Justin* mit den *Clem.* in den zwei Ausdrücken ἀναγεννηθῆναι und εἰςέρχεσθαι alle Betonung. Wunderlich! *Dies* Zusammentreffen soll *kein* zufälliges seyn können. — Setzen wir den Fall, dieselbe Gleichmässigkeit, die sich hier zwischen Justin und den Clem. findet, fände sich statt dessen zwischen Justin und dem Ev. Joh. und würde als Beweis für das Alter des letzteren benützt — wie würde der wahrheitsliebende Hr. Zeller *dann* sagen? „Dies Zusammentreffen in einzelnen Ausdrücken" (würde er sagen, vgl. Zeller S. 606 und 619) „kann ebensogut auch zufällig seyn. Der Ausdruck ἀναγεννηθῆ-„ναι statt ἄνωθεν γεννεθῆναι war bereits — vgl. 1 Petr. 1, 3 — „als kürzerer und bequemerer Ausdruck eingebürgert, und die „Redensart: *in's Reich Gottes eingehen* war mindestens noch häu-„figer als die *das Reich Gottes sehen.*" „Es fragt sich daher immer „noch, ob wir uns das scheinbare Zusammentreffen in jenen zwei „Ausdrücken nicht bloss daraus zu erklären haben, dass beide „aus dem gleichen Ideenkreise herausschrieben und die gleichen „in ihrer Zeit kursirenden Sentenzen in ihre Darstellungen ver-„webt haben." So würde der wahrheitsliebende Hr. Zeller sagen, wenn ein Kirchenvater *mit dem Ev. Joh.* in jenen Ausdrücken übereinstimmte. Da aber diesmal der Kirchenvater mit den *Pseudo*-clementinen gegen das Ev. Joh. übereinstimmt, so ist *diese* Uebereinstimmung *nicht* zufällig und *nicht* anderweitig erklärbar, *obobwohl sie durch eine zehnfach grössere Uebereinstimmung des Justin* mit dem Joh. *hier überwogen wird,* sondern jetzt heissen die Worte: ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα κλ. „ein kleiner Zusatz"! Es ist eben gut,

wenn einer auf allen Sätteln reiten kann. — Hr. Zeller wird vielleicht einwenden, ein zufälliges *Uebereinstimmen* im positiven Gebrauch einiger Wörter sey immer noch leichter denkbar, als dass zwei Autoren zufällig *auf gleichmässige Weise* von einem dritten Autor sollten *abgewichen* seyn. Allein er vergesse nicht, dass er von seinem Standpunkt aus, (wo das Ev. Joh. *jünger* als *Just.* und die *Pseudocl.* seyn soll) jenes Zusammentreffen der letzteren gar nicht als ein „gleichmässiges Abweichen vom Ev. Joh." bezeichnen darf, ohne sich selbst zu widersprechen! — *Wir* betrachten *beides*, die Stelle in *Just.* wie in den *Clem.*, als von einander unabhängige *freie Anspielungen* auf Joh. 3, 3—5. Und so erklärt sich ganz gut, wie beide Autoren neben jenen *grossen* Ungleichheiten doch in den zwei Kleinigkeiten *zufällig* zusammentreffen konnten, dass beide — nur *anspielend* an Joh. 3 — die *gewöhnlicheren* Ausdrücke *wiedergeboren* und *kommen* den ungewöhnlicheren *(von oben geboren* und *sehen)* vorzogen.

Sehen wir aber von den bisherigen Stellen ganz ab, so bleibt uns doch das Faktum, dass Justin nicht etwa Eine johanneische Idee, sondern fast alle Hauptbegriffe des joh. Lehrsystems kennt. Vor allem die Logoslehre. Diese, meint aber Lütz. pag. 110, habe er aus Platon geschöpft; denn „die Uebertragung der platon. „Logoslehre auf die jüdische Lehre war die einzig mögliche Form, „durch welche Juden und Christen ihre gemeinschaftlichen Leh„ren von einer besonderen Offenbarung und dem alleinseligma„chenden Glauben an geschichtliche Personen u. s. w. den Hei„den denkbar machen konnten." Er hat vergessen, dass Platon — *noch gar keine Logoslehre hat*, sondern nur eine Lehre von νοῦς, und dass *erst Philo* nicht sowohl die plat. Lehre vom νοῦς und der ψυχή, als die von der Ideen- und wirklichen Welt mit der *jüdischen* Lehre vom λόγος (מימרא) combinirt. Wenn er weiter ganz arglos und gemüthlich uns versichert „bei den hellen. Juden war „aber auch der Logos und Messias längst schon Eins gewor„den!" — so hat er rein vergessen, dass selbst bei *Philo* der λόγος und der *Messias* noch weit, wie Himmel und Erde auseinanderliegen! — Nur *Joh.* hat — *ohne* die platon. Trennung von Ideen- und wirklichen Welt einzumischen — den *rein jüdischen* מימרא auf Jesu Person übertragen, und zwar in ausdrücklicher Exposition dieser Lehre. (Vgl. oben p. 880 f.) Wenn nun Justin, aber ohne ausdrückliche Exposition, nur gelegentlich hin und wieder, diese Lehre als eine bekannte anführt und anwendet; von wem anders, als von *Joh.* kann er sie haben? Gleichwohl hat Zeller (S. 607 u. 650) dasselbe Raisonnement gedankenlos wiederholt.

Weiter begegnet uns bei Justin die Lehre vom *μονογενής*. Nämlich bei Auslegung von Ps. 22, 21 (bei *Sylb.* p. 260) erklärt er יְחִידָתִי von Christus, und sagt: *μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἴδιος ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος καὶ ὕϛερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα.* Hier bezieht sich das *ὡς ἐμάθομεν*, wenn nicht auf *ὅτι μονογενὴς ἦν*, doch wenigstens auf *ἴδιος — γενόμενος*, *und enthält jedenfalls die Versicherung, dass Justin die Logoslehre aus einer apost. Schrift geschöpft haben.* Das bedenkt Lütz. keineswegs. Von den Worten *ὡς ἀπὸ κλ. ganz absehend*, hält er sich nur an die allgemeine Thatsache, dass der Ausdruck *μονογενὴς* bei Erklärung von Ps. 22 vorkomme. „Da wissen wir ja nun, woher Justin seinen Eingeborenen hatt" ruft er aus (pag. 121). „Bedürfen wir weiter Zeugniss?" In der That, dafür, dass Lütz. ohne Aufmerksamkeit zu Werke ging, bedürfen wir kein Zeugniss weiter! Justin soll allen Ernstes die Lehre, dass *Christus* der *μονογενὴς* ist, daher haben, das Ps. 22 David seine Seele יְחִידָתִי nennt! Wie ist denn in aller Welt Justin auf den Einfall gekommen, dies יְחִידָתִי auf *Jesum* zu beziehen? Wie *konnte* er darauf kommen, wenn nicht irgendwie dies Prädikat ihm bereits auf Jesum zu *passen* schien? Wenn nun Justin versichert, *deshalb* müsse יְחִידָתִי auf Jesum deuten, weil in den Denkwürdigkeiten der App. geschrieben stehe, Jesus sey das ewig gezeugte *Wort* Gottes, das nachmals aus der Jungfrau geboren worden —, wie kann dann Justin *bloss wegen Psalm* 22 Jesum *μονογενής* genannt haben?!

Wir kommen nun zu der Stelle von der Wiedergeburt (s. oben §. 139, Anm. 3). Hier sagt Lütz. (p. 123) die Worte *ὁ Χριϛὸς εἶπεν* bezögen sich nicht mehr mit auf *ὅτι δὲ καὶ κλ.* sondern letzteres sey ein Zusatz des *Justin.* Wir geben dies zu, wundern uns aber doch billig, wie *Justin* so ganz denselben Gedanken beifügt, den bei Joh. Nicodemus äussert und Jesus nicht bestreitet. Sollte dies nicht doch eine *Reminiscenz* 9) seyn? — Zweitens sagt unser Gelehrter, die Lehre von der *Wiedergeb.* habe *Justin* auch

---

9) Credner (Beitr. I, 252 ff. vgl. Schwegler Montan. 2, Abschn. 2, III.) meint, wenn die Stelle aus Joh. *citirt* wäre, dürfte das *ἀμὴν ἀμὴν* nicht fehlen, noch auch *ἀναγεννηθῆναι* statt *γεννηθῆναι ἄνωθεν* stehen. Wir versichern ihn, dass auch wir sie nicht für ein „*Citat*" halten. — An einer andern Stelle des Justin (Sylb. p. 267) kömmt *ζῶν ὕδωρ* vor. Diesen Ausdruck kann Justin (was Lütz. gar nicht bemerkt hat!) aus der unmittelbar darauf folgenden Stelle *Jerem.* 2, 13 entnommen haben.

anderswoher als aus Joh. schöpfen können; auch die Rabbiner hätten einen Proselyten einen Neugeborenen genannt. — Aber sieht denn wirklich der Mann die Worte ὁ Χριςὸς εἶπεν nicht?! Bezieht sich denn *Justin* hier nicht auf ein *Wort Christi?!* Hat *Just.* wohl die Nachricht, dass *Christus diese Worte gesagt habe,* aus den Rabbinen geschöpft?!

Nein, dennoch hat *Justin* das Ev. Joh. nicht gekannt. Die Stelle *dial. c. Tryph.* pag. 247 *Sylb.* soll nach Lütz. pag. 116 nicht nur kein Citat aus Joh. seyn, sondern vielmehr umgekehrt beweisen, dass *Justin* den Joh. nicht kannte. *Tryphon* hatte den Einwurf gemacht, vor dem Messias müsse Elias erscheinen, vor Jesu aber sey Elias nicht erschienen; diesem Einwurf kömmt *Justin* mit dem Doppelargument entgegen, *erstlich* werde Christus noch einmal wiederkommen, und alsdann Elias zuvor erscheinen, *zweitens* sey auch schon bei Jesu erster Ankunft in Johannes dem Täufer ein Elias erschienen. (Gelegentlich sagt hier Justin auch, *die* Apostel erzählten von der Taube, die bei Jesu Taufe erschien, Mt. und Joh. also). — Lütz. aber hat wieder die Stelle nicht genau angesehen. Er hat nur so im allgemeinen hingeschaut, *dass es sich um Jesu* Gottheit *und* Präexistenz *handle;* das ist auch wahr; darüber haben *Just.* und *Tryph.* zuvor geredet; aber hier an der speciellen Stelle handelt es sich um Widerlegung jenes speciellen Einwurfs. Nun fragt er (pag. 118), ob es nicht eine „Gedankenlosigkeit und Vergesslichkeit ohne gleichen" gewesen, wenn ein Mann, der das Ev. Joh. kannte, nicht vor allem die Stelle Joh. 1, 26—30 angeführt hätte? Da *Justin* diese Stelle nicht anführe, müsse er also das Ev. Joh. nicht gekannt haben. Aber die „Gedankenlosigkeit und Vergesslichkeit ohne gleichen", welcher sich noch einige andere Prädicate von diesem Genre beifügen liessen, ist ganz auf Seiten des Gelehrten. Er hat vergessen a) dass es sich hier nicht mehr um die Präexistenz, sondern um Tryphon's Einwurf wegen Elias handelt, womit die Stelle Joh. 1, 26 ff. gar nichts zu thun hat, b) dass es sich auch in der vorangehenden Stelle bei Justin nicht darum gehandelt hatte, das *Faktum* der Präexistenz zu *beweisen,* sondern dem *Tryphon,* der die *Idee* einer Präexistenz für *unbegreiflich* erklärte, dieselbe *begreiflich* zu machen. Lützelb. (pag. 120) fordert aber weiter, *Justin* habe an den übrigen Stellen, wo von der Präexistenz gehandelt werde, nothwendig das Ev. Joh. citiren müssen, falls er es kannte. So aber berufe er sich nur auf den Ausspruch Christi Mt. 11, 27, auf Petri Bekenntniss, und darauf, dass Jesus in den *ἀπομν. τῶν ἀποςόλων* — — „Sohn Gottes" genannt werde! Will uns nun unser Ge-

lehrter vielleicht beweisen, dass *Just.* unter diesen *ἀπομν.* alle anderen Bücher, nur nicht dasjenige verstanden haben könne, worin Jesus am öftesten und ausdrücklichsten „Sohn Gottes“ genannt wird? — Nein, nein, er hätte durchaus eine bestimmte Stelle des Joh. citiren müssen, fordert der strenge Mann. Das heisst: er hätte einen Unsinn anstellen müssen! Vor einem *Juden* — Herr Lützelberger bedenke es doch, dass es ein *Jude* war! — konnte er sich auf ein paar Thatsachen, wie z B. Mt. 11, 27, Petri Bekenntniss, berufen, die im Munde der Tradition allgemein umliefen und bei seinen Zeitgenossen für unbezweifelt galten; er konnte sich auch im allgemeinen darauf berufen, dass Jesus „in den Schriften seiner App.“ Sohn Gottes genannt werde; er konnte sich aber *nicht* auf irgend eine einzelne Stelle eines einzelnen Buches berufen, weil ihm da die Juden, gegen die er den *dial.* schrieb, würden geantwortet haben: „Was gehn uns deine Bücher an?“

Hr. Zeller hat es sich mit *Justin* wieder sehr leicht gemacht. Die Lehre vom *λόγος*, *μονογενής* u. s. w. lässt er ihn, wie oben bemerkt, aus Philo und aus dem allgemeinen Dunstkreis der damaligen Speculation schöpfen (S. 607), und meint, ein solches „Zusammentreffen einzelner Ausdrücke, könne ebensogut auch zufällig seyn.“ Hr. Zeller übersieht dabei vor lauter Scharfsinn nur eins: die *Menge* der Anspielungen und Beziehungen auf das Ev. Joh.! Es ist wahr, *manche* der betreffenden Stellen sind so, dass wenn man *je eine einzelne derselben für sich nimmt*, oder sich dächte, dass *sie die einzige in Justin vorkommende Allusion auf Joh. wäre*, man zugestehen müsste, damit sey noch nicht die Bekanntschaft Justin's mit unsrem Ev. dargethan [10]). Allein die Menge dieser Anspielungen ist so gross, dass uns eben in Justin *eine mit johanneischen Stellen, Aussprüche und Ideen gesättigte geistige Individualität* vor Augen tritt, (abgesehen von jenen einzelnen für

---

10) Z. B. *Tryph.* 8: Χριςὸς δὲ εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔςι που, ἄγνωςός ἐςι cf. Joh. 7, 27. *De resurr.* 1: ὁ λόγος ... διδοὺς ἡμῖν ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάςασιν καὶ τήν μετὰ ταῦτα ζωὴν αἰώνιον, vgl. Joh. 11, 25. *Tryph.* 56: οὐδὲν γάρ φημι αὐτὸν πεπραχέναι ποτὲ, ἢ ἅπερ αὐτὸν ὁ τὸν κόσμον ποιήσας ... βεβούληται καὶ πράξαι καὶ ὁμιλῆσαι vgl. Joh. 12, 49. *Tryph.* 100: μετὰ τὸ ςαυρωθῆναι ἀνίςασθαι μέλλων τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀπὸ νεκρῶν, ὃ ἀπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ λαβὼν ἔχει vgl. Joh. 10, 18. *Tryph.* 106: καὶ ὅτι ἠπίςατο τὸν πατέρα αὐτοῦ πάντα παρέχειν αὐτῷ ὡς ἠξίου vgl. Joh. 13, 3 und einige Dutzend Anspielungen dieser Art.

sich allein schon *entscheidenden* Stellen) und es ist geradezu als eine Albernheit zu bezeichnen, wenn Hr. Zeller das Gewicht dieser Thatsache dadurch zu entkräften meint, dass er jede einzelne dieser Stellen auf den Isolirschemel setzt und mit dem Microscop betrachtet. So begegnet ihm im allereigentlichsten Sinne, dass er vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht!

In Summa: *Justin hat das Ev. Joh. gekannt.*

Dass es *Apollin.* ebenfalls gekannt hat, geht hervor aus der Stelle im *chron. pasch.* *ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα.* Baur selbst giebt (667) halb und halb — freilich im krassen Widerspruch mit dem pag. 652 ff. über den Passahstreit behaupteten (vgl. §. 146) — zu, dass die Stelle eine Anspielung auf das Ev. Joh. seyn könne, doch will er es wahrscheinlicher finden, (666) dass Apollin. nur durch die „Tradition“ zu jenem „Zug der evang. Geschichte“ gekommen sey. Die Entstehung dieser Tradition selber aber leitet er ab aus Sach. 12, 10. — Ja daraus lässt sich freilich der Zug des *Durchstechens* ableiten, aber doch wahrhaftig nicht der des *Ausfliessens von Wasser und Blut!!*

6. Nun kommen wir zu den Gnostikern. Hier hat sich Lütz. die Sache sehr leicht gemacht. Tert. versichert, dass Valentinus selbst ein unverletztes Evangelium gebraucht habe. Lützelb. (p. 131) versichert, dass *Tert.* dies nur vermuthet habe. *Ptolomäus* schöpft seine Syzygien Stück für Stück aus Joh. Lütz. versichert, die Sache verhalte sich gerade umgekehrt: Joh. habe seine Termini aus der orient. Theosophie geschöpft!!! Die *Schüler* Valentin's hätten allerdings das Ev. Joh. gebraucht; aber daraus folge nichts für die Aechtheit dieses Evangeliums, da „kein „Evangelium so ihrem eigenen Geiste entsprach, wie dieses.“ Wir haben aber schon oben gezeigt, dass das Ev. Joh. allem Doketismus und all jener valent. Gnosis *schnurstracks zuwider sey,* und dass der Gebrauch, welchen Ptolem. und Heracl. dennoch davon machen, und die Art, wie sie (oder schon Valentin; denn Ptol. hat dieselben Syzygieen, wie sein Lehrer) ihre Syzygieen in Uebereinstimmung mit Joh. 1 zu setzen suchen, deutlich beweise, welch *zwingende* Autorität das Ev. Joh. damals schon gewesen seyn müsse.

Grosse Ignoranz verrathen Lütz.'s weitere Worte (S. 133). „Uebrigens“ sagt er, „kann es ja in Frage gestellt werden, ob „diese Gnostiker, wenn sie aus diesem Ev. mit den Worten an-

„führen „„der Apostel sagt"", wirklich an den Apostol Johan-„nes dachten oder an einen andern oder etwa es unbestimmt lies-„sen." Sie führen mit den Worten an „der Apostel sagt"?! Nein, das thun sie eben nicht; sondern Herakleon hat (vgl. oben pag. 845 f.) einen *fortlaufenden Commentar* über *unser Ev. Joh.* geschrieben, den Origenes *vor sich liegen hatte,* und seitenweise citirt, und diese Citate haben wir noch! Es „kann in Frage ge-„stellt werden"! Allerdings kann es in Frage gestellt werden, ob Lütz. die Kirchen- oder apost. Väter studirt hat; ob er nicht vielmehr bloss, wenn er anführt: „Iren. sagt" oder „Justin sagt" diese paar Stellen aus Credner oder einem anderen Compendium herausgeholt hat!

Für Hrn. Zeller seinerseits fällt (S. 636 vgl. mit 640) die *Benützung* des Ev. Joh. seitens der Valentinianer, mit der *Verabfassung* desselben ohne weiteres in Ein Zeitmoment zusammen. Hat Heracleon etwa um's Jahr 170 einen Commentar über das Ev. Joh. geschrieben, so braucht dies Ev. auch nicht vor dem Jahr 170 existirt zu haben. Dieser Romantiker scheint in dem kindlichen Wahne zu leben, dass eine solche mit den Katholikern in decidirter Feindschaft lebende Sekte nichts eiligeres zu thun gehabt habe, als nagelneu im Schoosse der Gegner entstandene Schriften, mochten dieselben auch noch so decidirt antignostisch seyn, eiligst zu adoptiren! — Nein jene Art, wie die Valentinianer das Ev. Joh. durch *exegetische Verdrehung* sich vom Halse zu schaffen suchten, erklärt sich für einen unverwirrten Kopf nur daraus, dass sie *die apost. Autorität* dieses Ev. nicht anfechten und umstossen konnten.

7. Von Celsus weiss Lützelberger (p. 144) nur zu sagen: „Niemand weiss, wann er lebte." Das richtigere ist, dass Orig. nicht mehr weiss, wann er lebte, und wer er gewesen, und ihn in die Zeiten Hadrians setzt. Wiewohl nun Celsus nicht *so frühe* gelebt haben kann (da er die gnostischen Sekten bereits kennt) so muss er doch jedenfalls lange vor Origenes, spätestens um 160 gelebt haben, da sich sonst dessen Unbekanntschaft mit seiner Person nicht erklären, und da es sich nicht denken lässt, dass Orig. um volle 100 Jahre sich geirrt habe. Dass nun aber sämmtliche 4 Evv. um das Jahr 160 schon einem *Heiden* bekannt waren, setzt ein allgemeines Anerkanntseyn derselben in der Mitte des zweiten Jahrhunderts und dies wiederum, da die *Sammlung* derselben (nach §. 137 Anm. 2) sehr langsam erfolgte, eine Existenz derselben am Anfang desselben voraus.

8. **Von Tatian, Athenagoras, Theophilus** *ad Autol.* **Clemens und Tertullian** hat selbst Hr. **Zeller** (S. 626) zugegeben, dass sie das Ev. Joh. gekannt hätten. Doch hätte er consequenter gehandelt, von den beiden ersten es zu bestreiten, da bei jedem von ihnen *nur je Eine* Anspielung auf eine joh. Stelle sich findet, und mindestens keine *deutlichere,* als bei Ignaz und Justin. Aber wo die geschichtlichen Thatsachen nicht in Widerspruch mit den Zeller'schen Hypothesen gerathen, da ist Hr. Zeller artig, und lässt alles gelten! Wenn ein „Apologet" über die fünfunddreissig johanneischen Anspielungen bei Justin so reden würde, wie Hr. Zeller über die Eine bei Tatian — welche *sentina* von Schmähreden würde dieser wahrheitsliebende Mann über ihn ausgiessen?!

Irenäus, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte, macht nun die bestimmteste Angabe über die Aechtheit unserer vier Evangelien. Er redet mit einer solchen unbefangenen Bestimmtheit davon, wie man von einer Sache redet, welche niemand bezweifelt. Er zählt die Häretiker, die das eine oder andere Ev. bezweifeln, auf; dass aber auch Katholiker eines der vier Evv. zu bezweifeln wagten, davon lässt er keine Sylbe fallen. Auch findet sich nicht, dass diesen bestimmten Aussagen des *Iren.* je wäre widersprochen worden. Dennoch soll sein Zeugniss nichts, gar nichts gelten. Denn a) er hatte den Polykarp, den Schüler Johannis, als „Knabe" kennen lernen. Dergleichen Dinge nun, wie Abfassung eines Ev. „haben für einen Knaben weder grosse Wichtigkeit, noch grosse Behaltbarkeit". „Wie leicht konnte es geschehen, dass im Al„ter dem Irenäus es vorkam, als habe er Alles so von Polykarp „gehört, wie es damals er und die Kirche annahmen!" (p. 148 f. **Zeller** 1847 S. 161) vollends da Iren. sein Zeugniss gegen Ketzer ablegt, und „man weiss, was bei dogm. Streitigkeiten der Eifer „vermag." b) Iren. beruft sich nun überdies gar nicht einmal auf Polykarp (p. 154 f. **Zeller** S. 161). c) Er beruft sich überhaupt nicht auf äussere Zeugnisse, sondern stützt die Behauptung, *dass es nur vier Evv. geben könne,* auf ein allegor. Raisonnement (pag. 158 ff. vgl. **Zeller** 1845 S. 645). d) Gesetzt aber, Iren. berufe sich wirklich auf äussere Zeugnisse, so brauchten wir ihm dennoch nicht zu glauben, da alles, was er als alte Tradition mittheilt, fabelhaft ist (Lütz. pag. 150) und ihm (p. 145) Neuere, wie *De Wette, Credner, Lücke* und *Neander,* dasjenige, was er mit grösster Bestimmtheit über die Apok. sagt, doch nicht glauben.

Wir beginnen mit der Erinnerung, dass das letzte Argument auf *uns* keine Anwendung erleide. Was nun den Grund a) betrifft,

so ist es nicht wahr, dass Iren. den Polykarp nur „als Knabe“ kannte in dem Sinne, wie Lütz. diesen Ausdruck fasst. Er sagt vielmehr *ad Florin.* (vgl. hiezu auch die in diesem §., 3, p. 890 f. angeführte Stelle) nicht allein, wie Lütz. behauptet, dass er „Polykarp's Gestalt, den Ort, wo er sass, *und dergleichen*“ noch wisse, sondern er sagt ausdrücklich (aber Lütz. hat die Stelle wieder nicht gelesen!) dass er noch alle Erzählungen des Polyk. von Christo, alle Referate desselben über Joh. und andre App. noch genau wisse. Es kann also mit dem „παῖς ὢν ἔτι“ nicht das Alter von 6—10 Jahren, sondern das zwischen 10 und 16 gemeint seyn. Soll nun ein vierzehnjähriger Knabe noch zu kindisch seyn, um behalten zu können, ob ein Ev. von Joh. geschrieben war, oder nicht? Heutzutage werden wohl die meisten dreizehnjährigen Konfirmanden den ganzen Katalog der bibl. Bücher auswendig wissen neben dem Katechismus, wiewohl die Sache hie und da sehr mechanisch betrieben wird; und in jenen Zeiten, da das Christenthum, von Verfolgungsfeuer angefacht, urkräftig glühte, soll einem christlichen Knaben „unwichtig und unhaltbar“ gewesen seyn, was der ehrwürdige geliebte Bischof, der Vater Polykarp, von Johannes, dem Apostel, erzählte!

„Ja“, sagt Lütz. Er führt uns (p. 147) den Beweiss, dass „Polykarp's Worte überhaupt wenig Gewicht hatten. Nämlich eben jener Florin, an welchen Iren. schreibt, war in gnostische Irrthümer gerathen; und gleichwohl war dieser Florin, ebenso wie Iren. selbst, ein Schüler Polykarp's gewesen. „Lässt dies“ fragt Lütz. „lässt dies nicht schliessen, des Polykarps Lehren „können keineswegs so gegen allen Zweifel durch eine apostolische Autorität geschützt gewesen seyn, da Florinus dennoch sich „verleiten liess, den Phantasieen der Gnostiker Gehör zu geben?“ Nein, das lässt sich *nicht* schliessen. Die grösste apost. Autorität schützt nicht gegen Abfall von der Wahrheit, da dieser Abfall stets aus dem *argen Herzen* kömmt. Wie kann man nur auf so plumbe Weise diese zwei Kategorieen vermischen: das *kritische Zeugniss* eines Autopten für die *Authentie* eines Buches — und die *dogmatische Autorität* eines Apostels für die *Wahrheit einer Lehre?!* Dass Florin Gnostiker ward, daran war wahrlich nicht sein *kurzes Gedächtniss* Schuld! die korintischen Irrlehrer lebten unter den Augen der apost. Autorität, und bezweifelten die Auferstehung doch. In Sachen der *Lehre* kann, wer einmal die Wahrheit nicht hören *will,* die Autorität selber ebenso wie die Lehre eines Apostels bezweifeln. Anders bei einem *historischen Zeugniss.* Hat Iren. von Polykarp, und hat dieser vom Joh. selber gehört, Joh. sey Verf.

des vierten Ev., so war die apostolische Autorität des Joh. hier eine ganz gleichgültige Sache, und die Authentie des Ev. war auch ohne dieselbe, rein historisch, beglaubigt.

Aber unter b) wird eben behauptet, dass sich *Iren.* gar nicht auf Polykarp berufe. — Es ist wahr, *ausdrücklich* beruft er sich nicht auf ihn, hatte es auch nicht nöthig; denn theils verstand es sich von selbst, dass er seine Nachrichten über Joh. von Polykarp hatte, theils sagt er es in jener Stelle *an Florin* selbst, er erinnre sich noch alles, was Polyk. von Joh. gesagt habe. Wenn er nun an einer anderen Stelle die Authentie des Ev. Joh. berichtet, ohne ausdrücklich hier seine Quelle zu nennen (nennt er doch auch nicht seine Quellen über die Entstehung der Syn.!) so *versteht es sich von selbst,* dass Polyk. diese Quelle ist.

„Nein", sagt Lütz. (pag. 155). „Florin sey Marcionit gewesen (?); die Marcioniten bezweifelten die Autorität des vierten Ev., folglich habe Iren. vor allem die Autorität dieses Ev.'s beweisen müssen. Das *wolle* er auch, beweise sie aber nicht durch eine Notiz: Polykarp habe dieselbe bezeugt, sondern durch den Syllogismus: er, Florin, werde wohl noch wissen, was Polyk. gesagt habe. Nun stimme aber, was Polyk. gesagt, mit dem Ev. Joh. überein; *deshalb* müsse er auch an das Ev. Joh. glauben". — Aber hieran ist kein wahres Wort! Iren. will beweisen, dass die Lehren, denen Florin huldige, nicht einmal von Häretikern (*οὐδὲ οἱ ἔξω τῆς ἐκκλησίας αἱρετικοὶ ἐτόλμησαν ἀποφήνασθαί ποτε*) geschweige von Kirchenlehrern je gelehrt worden seyen; was Polykarp gelehrt, wisse er noch genau (siehe die oben citirte Stelle), aber ebenso wisse er gewiss, Polykarp würde, wenn er noch lebte, ausrufen: *Ὦ καλὲ θεὲ, εἰς οἵους με καιροὺς τετήρηκας, ἵνα τούτων ἀνέχωμαι!* — Wo ist *hier* das Streben, die Autorität des Ev. Joh. zu beweisen? Ob *Iren.* in dem übrigen, verlornen Theile des Briefes dieselbe habe dem Marcioniten beweisen müssen, ob er sie ihm bewiesen *habe,* ob er sich alsdann auf des Polyk. Zeugniss berufen habe — wir wissen es nicht; soviel wissen wir aber: in dem Fragmente des Briefes, das wir noch übrig haben, war keine Stelle, wo sich Iren. darauf irgendwo hätte berufen können!

Es ist wahr, er sagt, er erinnre sich *ὡς παρὰ τῶν αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου παρειληφὼς ὁ Πολύκαρπος ἀπήγγειλε πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς;* aber weit entfernt, hier die Autorität der *Schriften* gründen zu wollen auf die Autorität der Reden des Polykarp, wie unser Kritiker meint, setzt er umgekehrt jene drei Worte gelegentlich bei, um Florin zu erinnern, dass Polyk.

schriftgemäss gelehrt habe, um also die Autorität des Polykarp auf die der *Schrift* zu gründen.

Er ist noch nicht fertig. So deutlich sich Iren. hier auf die *γραφαὶ* als auf eine *höhere Instanz* denn die des Polyk. beruft, so behauptet Lütz. dennoch *c) Irenäus wisse für die Aechtheit der 4 Evv. keinen einzigen histor. Beleg beizubringen, sondern plage sich, da er dennoch jene Aechtheit gar gerne beweisen wolle, mit lauter dogmatischen Argumenten ab.* Er sage nämlich (*haer.* 3, 11) weil es vier Weltgegenden, vier Winde, vier Cherubim u. s. w. gebe, müsse es auch vier Evv. geben. — Allerdings, die *Vierzahl* der Evv. stellt er (dem alleg. Zeitgeschmacke gemäss) als eine innerlich nothwendige dar. Aber ist denn *Vierzahl* und *Authentie* einerlei?! Erst hat er (3, 1) ganz kategorisch und positiv hingestellt: Mt. schrieb sein Ev. zuerst und da und da, Mk. das seine da und da u. s. w. Erst also hat er die *historische Entstehung* der Evv. (und somit implicite auch deren Authentie) kurz und summarisch in wenig Zeilen angegeben, ohne besonderen Beweis, gerade wie man von einer *unbezweifelten Sache* spricht, an die man nur zu *erinnern* braucht. Alsdann hat er *aus den Evv. selbst* die Gnostiker widerlegt, und *dann erst* sucht er cap. 11, wo er halb ironisch zusammenstellt, wie jede häretische Sekte sich eines der 4 Evv. herausgesucht habe, nun dogm. und alleg. zu beweisen, die Vierzahl sey keine zufällige. Es ist also *nicht wahr*, was Lütz. und ebenso Baur (671 Anm. 1) und Zeller (S, 645) behaupten, dass *Iren.* da, wo ihm alles auf einen Beweis der *Authentie* der Evv. ankomme, sich hinter dogm. Bollwerke flüchte. Sondern auf den Beweis der Authentie kömmt ihm überhaupt *gar nichts* an; er redet von der *Aechtheit* der Evv. *gar nicht;* er redet cap. 11 gelegentlich von ihrer *Autorität* und cap. 3 spricht er von ihrer *Entstehung* (welche letztre die Aechtheit involvirt) und zwar so ruhig, so kurz, dass man sieht, er giebt hier allgemein anerkanntes, was zu seiner Zeit keines Beweises bedurfte. —

Gesetzt aber, sagt Lütz. d) es hätte *Iren.* die Aechtheit des Joh. als eine durch *Polyk.* beglaubigte bezeugt, so würde des *Iren.* Zeugniss doch nichts gelten, weil alles, was er uns aufbewahrt hat als Aussage der Tradition, abgeschmackt und unglaublich ist. — Zum Beweise erinnert er uns *erstlich* an jene von Iren. mitgetheilte Erzählung des Papias von den grossen Trauben. Gesetzt es wäre diese Sache so schrecklich wie man sie macht, so spräche dies noch nicht gegen die Glaubwürdigkeit des Iren. (dieser könnte die Sache ja wirklich von Papias so überkommen

haben) sondern nur gegen den *μέγας νοῦς* des Papias. Aber selbst dies ist nicht der Fall. Der *Gedanke*, der in der Geschichte von den Trauben liegt, ist der völlig wahre und richtige, dass dereinst auch die *irdische* Fruchtbarkeit wiederhergestellt werden, und eine der Geistesherrlichkeit entsprechende seyn wird. Die *Form* ist allerhöchstens etwas geschmacklos und auf Rechnung des Papias zu setzen. *Zweitens* rede Iren. von fünfzig Lebensjahren Christi. Hierüber vgl. §. 140 Anm. 1. *Drittens* die Geschichte vom Zusammentreffen des Joh. mit Cerinth (*haer.* 3, 3, 4) welche Lütz. „gar „zu einfältig" nennt. War es einfältig, dass Johannes mit dem Feinde der Wahrheit nicht einmal unter einem Dache weilen wollte, so war es wohl noch einfältiger, wenn Christus den freundlich rathenden Petrus einen Satan nannte? Die Lüge erklärt es allezeit für einfältig, wenn die Verfechter der Wahrheit *derb* gegen sie sind. Die Wahrheit ist aber zu allen Zeiten eine *derbe* gewesen. — *Viertens* sage Iren., die Apok. sey unter Domitian geschrieben, während Credner herausgebracht habe, dass sie schon vor 70 geschrieben sey. Also auch hier berichte Iren. Unrichtiges. Hierüber vgl. §. 140 Anm. 7. — Endlich *fünftens* habe ja Irenäus nicht einmal etwas sicheres vom Exil des Johannes gewusst (dagegen vgl. oben §. 141 das über *Iren.* 3, 1 gesagte), und auch *Euseb.* und *Hieron.*, die noch andre für uns verlorene Schriften des *Iren.* gelesen, wüssten gleichwohl nichts bestimmtes über Joh. Hier hat Lütz. die vielen (§. 140 beigebrachten) Stellen des *Eus. Hier.* etc. über Exil und Todesjahr des Joh. rein vergessen!

Wir aber erinnern an die Thatsache dass anno 177 das Ev. Joh. in Vienne und Lyon kirchlich beglaubigt und gebraucht war, also *ehe* Irenäus (178 eben in Folge der durch die Verfolgung und den Tod des Photinus geschehenen Erledigung des Bisthums) dorthin kam. (Vgl. die Stelle bei *Eus.* 5, 1 aus dem Brief jener Gemeinden, wo Joh. 16, 2 wörtlich citirt wird.)

9. Wie nun alle Sophisterei *Lütz.'s* nicht hinreicht, um das Zeugniss des *Iren.* in Zweifel zu ziehen, so behält auch noch ein anderes Zeugniss seine Kraft, welches der Gelehrte für gut befunden hat zu — *ignoriren!* Wir meinen das des Theoph. ad Autol. Ebenso aber die Schlussfolgerung, welche wir über und aus der Apok. zogen. Weiter die Stelle des Polykrates, welche wir aber erst im folgenden §. betrachten wollen. Endlich die Schlussfolgerung von Olshausen (Echtheit der Evv. p. 230), dass wenn *Joh. in Ephesus bis um's Jahr* 100 *lebte, ihm bei dem schnellen Wachsen des Christenthums in damaliger Zeit* (vgl. Plin. epist. X, 96)

viele Tausende gesehen und gekannt haben mussten, und ein nachheriges Eindringen einer unter seinem Namen fälschlich untergeschobenen Schrift also absolut undenkbar sey.

Diesem stärksten Argumente tritt Lütz. mit der Behauptung entgegen: die ganze Tradition auch über das *Leben* des Joh. sey falsch. Joh. sey nie in Ephesus, nie in Kleinasien überhaupt gewesen. — Wir können hier das Argument sogleich umdrehen, und sagen: Hatte Joh. nicht in Kleinasien gelebt, so gab es Tausende, die das wissen und der nachher eindringenden Sage von seinem Aufenthalt in Ephesus widersprechen mussten. Doch hören wir nun zuvor die positiven Beweise, womit Lützelb. (und ähnlich Schwegler) darzuthun suchen, dass Joh. nicht in Ephes. gelebt haben oder wenigstens das Ev. nicht geschrieben haben könne.

§. 145.

Sind die äusseren Gründe für die Unächtheit gültig?

1. Joh. kann nie in Ephesus gewesen seyn; *denn a) sonst hätte* Luk. *ihn bei Verfassung seines Ev. befragen müssen* (Lütz. 172), *b) aus* Gal. 2, 6 *folge, dass im Jahr* 60 *Joh. schon todt war* (Lütz. 174) *c)* Clemens Rom. *hätte gar nicht, oder nicht so, wie er that, an die Corinther schreiben dürfen* (Lütz. 168 f.) *d)* Hegesipp *hätte sehr viel von Ephesus und dem Aufenthalt Johannis daselbst erzählen und* Eus. *diese Stellen citiren müssen* (Lütz. 128).

Dass Joh. im Jahre 60, wo Luk. den Orient verliess, *noch nicht* in Ephesus war, haben wir oben schon zugegeben.

Aus Gal. 2, 6 folgt nichts. Paulus sagt, die Häupter der Gemeinde in Jerusalem, — welche *(qualescunque)* diese immer waren, darauf komme ihm nichts an — hätten ihm keine weitere Fordrungen auferlegt. Ueber den Sinn und Zweck der Paranthese haben wir oben p. 696 f. geredet. Lütz. aber folgert, wie es scheint, ganz ernstlich (halb und halb halte ich die Sache noch immer für Scherz; denn so lange ich nicht mit Gewalt gezwungen werde, halte ich niemand für einfältig) dass der Ap. nur deshalb *ἦσαν* und nicht *οὖσι* sage, weil diese Leute, von denen er redet, wenn auch nicht sämmtlich todt, doch nicht mehr so, wie früher beisammen waren. Da nun im Jahr 55, wo Paulus schrieb, Jakobus und Petrus noch lebten, so bleibt der einzige Johannes als Delinquent übrig, der seinen Kopf dem verhängnissvollen Imperfektum zum Opfer bringen muss. Der Leser wird wirklich gebeten, ernsthaft zu bleiben, und den wichtigen Gegensatz zwischen dem Präsens *διαφέρει* und dem Impft. *ἦσαν* im Auge zu behalten! Der

Leser denke ja nicht, Paulus wolle sagen: „Auch frage ich *(praes.)* „nichts darnach, ob jene Häupter mein Verfahren billigten oder „nicht (impft.)", sondern er lerne, dass der Ap. sagen will: „Welcherlei Art die Angesehenen einst waren, kümmert mich (jetzt) „nicht." Ein passender Gedanke!

Wir flüchten uns zu Clemens Romanus. Er war römischer Bischof von 92—101. Seinen Brief an die Kor. schrieb er in der domitian. Verfolgung veranlasst durch Rangstreitigkeiten im korinth. Presbyterium. Hätte nun, sagt Lütz., Joh. damals zu Ephesus oder Patmos gelebt, so würden sich die Korinther an ihn und nicht an Clemens gewandt haben. Wenigstens würde dieser den Joh. in seinem Brief erwähnt haben. — Aber vor allem ist von momentanen Streitigkeiten, gleichsam von einem akuten Uebel, bei *Clem.* ep. Cor. cap. 3 gar keine Rede, sondern von einem stagnirenden Zustand des Geisteslebens, von einer Veräusserlichung des Christenthums, einer fleischlichen Ruhe, woraus gegenseitiger weltlicher ζῆλος und φϑόνος und ἔρις und ςάσις der Gemeindeglieder als *verdorbener Zustand* hervorgegangen sey, nämlich ein Gespanntseyn zwischen „Vornehmen und Geringen, Gebildeten und Ungebildeten, Jungen und Alten", mit Einem Wort: ein Erkalten der Liebe, wo jeder ἐβάδιζε κατὰ τὰς ἐπιϑυμίας αὐτοῦ τὰς πονηράς. Dieser *Zustand* erheischte nicht eine einmalige rasche Forderung um Hülfe, wie ein *bestimmter Streit* sie erheischt haben würde. Manche fühlten vielleicht, dass es nicht stehe, wie es solle; doch war kein so offenbarer Ausbruch vorhanden, dass eine bestimmte Legation an einen Apostel indicirt gewesen wäre. Jeder der Besseren hoffte durch Mahnen und Wirken an seinem Theil dem Schaden abzuhelfen. — Erinnern wir uns nun, welch lebhafter Verkehr zwischen der Weltstadt Rom und der berühmten Handelsstadt Korinth war, so wird es sehr begreiflich, wie sich leichter eine Gelegenheit, nach Rom, als nach dem entlegnen, einsamen Patmos zu schreiben, bieten konnte. Weil man ohnehin schrieb, erwähnte der Schreibende wohl auch, wie es in der Gemeinde stehe. Nun schrieb Clemens seinen Brief. Folgt daraus, dass Joh. nicht in Patmos lebte [1])?

So folgt dies doch wenigstens daraus, sagt Lütz., dass Cle-

---

1) Es ist überhaupt thöricht, *a priori* bestimmen zu wollen: „wenn dies und das geschehen ist, *muss* auch dies und jenes geschehen seyn." Wie viele Zufälle treten im Leben ein, die gerade das weniger erwartete herbeiführen! Wer hier auf Jahrtausende zurück Nothwendigkeiten nachrechnen will, erbaut seinem Verstande kein glänzendes Denkmal.

mens ihn nicht erwähnt. Cap. 5 schildert er was ζῆλος und φθόνος schon für traurige Folgen gehabt habe, und führt unter andern auch die Märtyrer Petrus und Paulus als Exempel an. Warum erwähnt er nun den Joh. nicht? — Aber war denn Johannes ein Märtyrer? — Ja doch, sagt Lütz., als Exulant war auch er ein Märtyrer. Allein er wird wohl in der ganzen Geschichte der ersten drei Jahrhunderte vergeblich nach einem Beispiele suchen, dass ein von seinem Wohnort vertriebener (man denke an Cyprian) darum unter die Märtyrer gerechnet worden wäre. Wie vollends ein trocknes kaiserliches Verbannungsedikt unter den Beispielen von ζῆλος und φθόνος (erbitterter Wuth) und neben dem *ὑπομονῆς βραβεῖον ὑπέχειν, δεσμὰ φορεῖν, φυγαδευθῆναι, λιθασθῆναι* angeführt werden könne, sehe ich nicht ab.

„Hegesipp hätte vom Aufenthalt des Joh. in Eph. erzählen müssen." — Weiss denn Lütz., ob er es nicht gethan hat? — „Aber Eus. citirt ihn nicht, und weiss überhaupt von jenem Aufenthalte wenig." — *Eus.* sagt davon, was zu sagen war, und citirt den *Hegesipp* deshalb nicht, weil er den *Clem. Alex.* citirt (3, 23), dessen Nachrichten er ohne Zweifel für genügend hielt.

Auch Ignatius, welcher in seinem Epheserbrief Kap. 12 die Epheser preisse, dass Paulus *von Ephesus aus* zum Märtyrertod gezogen sey, erwähne der Verherrlichung nicht, die ihnen durch den Aufenthalt des Johannes in ihrer Mitte zu Theil geworden sey. Begreiflich! da Joh. nicht lange in Ephesus lebte, sondern bald nach Patmos verbannt wurde, und da überhaupt das blosse *Wohnen* eines Apostels an einem Orte noch keine Parallele zu jenem Umstand bildete, dass die ephesin. Presbyter es waren, die, gleichsam als die Repräsentanten der ganzen kleinasiatischen Christenheit des *Abschiedes* eines dem *Märtyrthum* entgegengehenden Apostels gewürdigt wurden. — Der rasch nach einander erfolgte Märtyrtod der beiden Apostel Paulus und Petrus zu Rom im Frühling und Sommer 64, die Spitze der ersten allgemeinen Christenverfolgung bildend, war ein die ganze Kirche tief erschütterndes Ereigniss, durch welches *gerade jene beiden Apostel* dem Bewusstseyn der Christenheit in eine Glorie entrückt wurden, gegen welche das stille bescheidene Wirken eines Johannes in Ephesus und Patmos zurücktrat.

Dass Joh. in Ephesus und auch von seiner Verbannung zurückgekehrt, dort starb, ist genugsam bezeugt durch Polykrates (bei *Eus.* 5, 24), welcher selbst Bischof von Ephesus war, und sieben Bischöfe zu Verwandten hatte (Bleek S. 89) und durch Irenäus.

Mit diesen Beweisen ist es also nichts. Von dieser Seite steht der durch die einstimmige Tradition verbürgte Aufenthalt Johannis in Ephesus und Patmos noch felsenfest.

2. Aber Ignatius liefert nun Herrn Lütz. den Beweis, dass wenigstens das Ev. Joh. nicht existirt haben kann. Gab es ein Ev. Joh., beginnt er (p. 47) so musste Ign., welcher sich auf seiner Reise nach Rom vor Abfassung seiner Briefe in Smyrna bei Polykarp aufhielt, dort das Ev. Joh. finden, „und wie wird „Polykarp die Schriften des Apostels als einen theuern Schatz „aufbewahrt und verehrt, wie sie Ignatius, so er sie etwa noch „nicht gekannt, mit grosser Begier gelesen haben.“ Dennoch — „weiss er nichts von demselben; gerade an den Stellen, wo er das Ev. Joh. am ersten hätte citiren müssen, finden wir davon keine Spur.“

Die Belege hiefür haben wir nun einzeln zu prüfen. *Eph.* 7 soll Ign. nach Lütz.'s Meinung gegen Feinde des Episkopalsystems *und gegen Gnostiker* polemisiren; kannte er nun das Ev. Joh., so musste er „wenigstens Einmal“ sich auf die mündlichen Lehren oder die Schriften des Joh. berufen. — Allein cap. 7 richtet sich die Polemik *noch nicht* gegen Gnostiker, sondern gegen *τινὰ πράσσοντες ἀνάξια θεοῦ*, gegen *Lasterhafte*, die in *Fleischessünden* lebten. Diesen gegenüber sagt er, *εἷς ἰατρός ἐςιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός κλ.* und folgert daraus: *μή οὖν τις ὑμᾶς ἐξαπατάτω ὥςπερ οὐδὲ ἐξαπατᾶσθε, ὅλοι ὄντες θεοῦ.* Gesetzt, es wären aber jene Leute Gnostiker gewesen, so *polemisirt* er ja nicht gegen sie, als ob die Ephesier ihnen geneigt gewesen wären, und geht in keiner Weise näher auf eine Disputation über ihre Lehre ein, sondern *warnt* nur ganz in Kürze vor ihnen. *Das übrige überlässt er dem Onesimus* (vgl. cap. 6).

Cap. 9 lobt er die Gemeinde, dass sie den Irrlehrern nicht Gehör gebe. „Auch da“, meint unser Gelehrter p. 50, „wäre es „doch gewiss sehr angemessen gewesen, der Lehre Johannis zu „gedenken.“ Wozu denn?

Cap. 17 erwähne er die letzte Salbung Jesu so, dass er in den Worten *μῦρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ Κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν* der Erzählung bei Mk. und nicht bei Joh. (der nur die Salbung der *Füsse* berichtet) folge. — Sehr natürlich. Er will jene Salbung als ein *feierliches Gesalbtwerden: ἵνα πνέῃ κλ.* darstellen. Dazu konnte er nicht jenen Zug bei Joh., sondern nur die Salbung des Hauptes brauchen [2]).

---

2) Cap. 19 führe Ign. den Stern der Weisen an, *um die Gottheit Christi*

Im Briefe an die *Philad.* werden Judaisten bekämpft. Der Brief ist paulinisch gefärbt; dennoch beruft sich Ignatz nicht ausdrücklich auf — — Johannes; auf Paulus freilich ebensowenig. „Ja“, sagt Lütz., „dass er sich nicht auf Paulus berief, war sehr natürlich; dessen Autorität würden die Judaisten nicht anerkannt haben [3]). Aber auf Johannes hätte er sich berufen müssen.“ — Nein, er beruft sich aus demselben Grunde nicht auf Johannes, weshalb er sich nicht auf Paulus beruft. Er, der ap. Vater und Freund der Apostel, war selbst Autorität genug. Es war damals ein Gegensatz zwischen den Quellen der christlichen Lehre und der aus diesen Quellen entwickelten Lehre selbst, zwischen dem geschriebenen Wort der Apostel als der *norma docendi* und der bischöflichen Predigt als der *doctrina* noch nicht eingetreten, und konnte noch nicht eingetreten seyn. So kurz nach der Apostel Tode hielt man sich an die noch lebenden Gehülfen derselben als an das *lebendige Band* zwischen der Gegenwart und den Aposteln; es traten die Apostelgehülfen und ältesten Apostelschüler mit derselben *selbständigen* Autorität vor die Gemeinden, wie die Apostel; freilich sind sie sich's *bewusst gewesen*, dass die Autorität *ihrer* Lehre sich auf die Autorität der *App.* gründe, aber sie *beriefen sich nicht* vor den Gemeinden auf die App., als ob sie einer Stütze ihrer etwa schwankenden Autorität bedurft hätten; sie lehrten, wie die App. gelehrt hätten; aber nicht als ob sie aus den einzelnen, verhältnissmässig so wenigen Schriften der App. ihr eignes Lehrsystem exegetico-dogmatisch eruirt hätten; sondern sie standen ja noch in lebendigem, reicherem Zusammenhang mit den App. durch deren persönlichen Umgang und mündliche Lehre. Die Brücke der urkräftigen Glaubensmittheilung

---

zu beweisen. Hätte er das Ev. Joh. gekannt, so hätte er lieber hieraus seine Belege entnommen. — Ign. will nicht die Gottheit Christi beweisen, sondern die Thorheit Satans schildern. *Καὶ ἔλαθεν*, sagt er, *τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας κλ. Πῶς οὖν (ὁ Κύριος) ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; Ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας.... τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα.... χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι..... ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας.* Es ist dies nun ganz offenbar nicht eine Erzählung, sondern ein *Dogma,* welches in *Bildern* ausgesprochen ist, die aus Mt. 2 entnommen sind. — Lütz. hält es für eine *Geschichte,* und findet sie in Widerspruch mit Mt., und erklärt sie aus dem Buch Sohar.

3) Dies ist wieder die schon öfter dagewesene romantische Phantasie, dass mit den momentanen korinthischen Petrinern sammt den galat. Irrlehrern ohne weiteres *alle Judenchristen* identificirt werden.

durch persönlichen Einfluss war ununterbrochen. Erst als die Häresie sich nicht mehr gleichsam in Exanthemen nach aussen warf, sondern verfeinert das Innere der Gemeinde durchdrang, erst als ferner die aussenstehenden Häretiker sich auf die Schriften der App. zu berufen wagten, erst dann konnte die Kirche es inne werden, was sie als Kirche an jenen Schriften für einen Schatz besitze, welche bis dahin nur mehr zum asketischen, erbaulichen Gebrauch der Gemeinden gedient hatten. Ign. lebte vor dieser Zeit; er argumentirt noch mit derselben unbefangenen, ungenirten Selbständigkeit, wie der Ap. Paulus selbst.

Hiemit ist denn auch schon vollständig widerlegt, was Lütz. pag. 61 über den Brief an die Smyrner schreibt. Er sagt, wir sehen cap. 1—3 den Ign. *„alles aufbieten"* im Kampfe gegen die Doketen. Dies ist nun schon von vorneherein *nicht wahr.* Cap. 1 ist von den Doketen, cap. 2 von einer Polemik gegen sie keine Rede. Sondern cap 1 rühmt er Gott in 13 Zeilen (ich zähle nach der Ed. von Hefele) für den Glauben der Smyrner, wobei er eine Art zweiten Glaubensartikel vorbringt, in welchem besonders die Lehre von der Rechtfertigung durch Christi Leiden hervortritt; dann sagt er cap. 2 (in 4 Zeilen) *ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν*, und fügt nun bei: *καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέϛησεν ἑαυτὸν, οὐχ ὥσπερ ἄπιϛοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντας, καὶ καθὼς φρονοῦσιν καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσιν ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς.* Dann kömmt cap. 3 die positive Lehre: *ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάϛασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιϛεύω ὄντα*, nebst Anführung des Vorfalls, wie Jes. seine Nägelmahle zeigt. Heisst das nun „alles aufbieten im Kampfe gegen die Doketen." Ganz *en passant* warnt er eine gläubige Gemeinde vor ihnen, so ruhig, so unbesorgt, dass er mit Witzen zu spielen (*αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες*) Musse hat. Ganz kurz stellt er entgegen: *Ich weiss* und *ich glaube*, dass auch der Auferstandene noch im Fleische ist." Was sagt nun unser Freund? „Ist das nicht wahrhaft *„sinnlos"*, sagt er, eine Gemeinde, die den Ap. Joh. vor 16 Jahren noch „gesehen und „gehört hat, und den Polyk. als Bischof besitzt, auf solche Weise „*im Glauben gründen zu wollen?* Konnte denn des Ignatius Zeug„niss das des Johannes bestätigen?" Wahrhaft sinnlos ist nicht Ign., sondern lediglich derjenige, der eine gelegentliche Ermunterung zur Treue gegen die Wahrheit ein „Gründen im Glauben" nennt, der ein gelegentliches Erwähnen einer fremden Häresie ein „Alles aufbieten im Kampfe" nennt, der bei einer Stelle, wo von Joh. gar keine Rede ist, und wo Ign. nur das feste Bekennt-

niss seines Glaubens dem gnostischen Unglauben entgegenstellt, behauptet, **Ign.** gehe darauf aus, das Zeugniss des Johannes durch sein eignes Zeugniss zu bestätigen, und welcher endlich meint, durch solche Quidproquo's die theologische Welt an der Nase herumführen zu können.

„Thöricht" und „völlig unnützes Zeug und obendrein unnatürlich" war es, wenn Ign. das Ev. Joh. kannte, und gleichwohl in seinem Brief an den damals noch jungen **Polykarp** c. 3 sagt: *οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιςοι εἶναι καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες μή σε καταπλησσέτωσαν.* Er hätte, sagt **Lütz.**, schreiben sollen: „Halte „fest an dem, was dir von Joh. anvertraut ist, und glücklich „preisse dich, dass du einen solchen Apostel zum Lehrer gehabt „hast und mit ihm so lange umgegangen bist. Gedenke an seinen „Tod und an seine letzten Worte; lies fleissig seinen Brief und „sein Ev." (**Lütz.** p. 63). Hier wird die Sache wahrhaft belustigend. Lütz. diktirt einem apost. Vater wörtlich vor, was er hätte schreiben sollen. Ob nun aber der Brief des heiligen Ignatius an Polykarpus, oder ob der von St. Lützelberger an Polykarpus mehr „unnützes Zeug" enthalte, mag der Leser entscheiden. St. Lützelberger schreibt ihm, er solle sich glücklich preissen, den Joh. zum Lehrer gehabt su haben [4]). Ob Polyk. nöthig hatte dass man ihm dies erst sagte? Ob dies nicht eine Plattitüde gewesen wäre? St. Lützelberger ermahnt ihn, fleissig in den Schriften des Joh. zu lesen. Ob Polykarp ein kleines Kind war? Es ist doch ein anderes, wenn ein älterer Bischof den jüngeren *ermahnt, der wahren Lehre treu zu bleiben*, ein anderes, wenn er ihm *vorschreibt, was er zu dem Ende für einzelne Uebungen vornehmen soll.* Das eine ist so passend, als wenn heutiges Tages ein Dekan einem seiner Kapitularen schreibt: „Arbeiten Sie dem Rationa„nalismus entgegen! Lassen Sie sich durch den Schein der Auf„klärung nicht täuschen!" Das andere ist so abgeschmackt, als wenn ein Dekan einem Kapitular schriebe; „Schätzen Sie sich

---

4) Er versichert pag. 64: „Auch gehört es mit zur *Lebensart* der alten „Kirchenschriftsteller, Jedem, an den sie schreiben, etwas Schmeichelhaftes „und Rühmliches zu sagen." So bildet er sich ein, wenn **Ign.** *Röm.* 4 sagt: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν· ἐκεῖνοι ἀπόςολοι, ἐγὼ κατάκριτος· ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ μέχρι νῦν δοῦλος*, so thue er das bloss, um den Lesern gelegentlich die Schmeichelei zu insinuiren, dass sie mit Paulus und Petrus „Bekanntschaft" gehabt hätten. — Hätte nur **Lütz.** „Bekanntschaft" mit den Werken der ap. Väter!

„glücklich, dass sie in Jena bei N. N. Collegia gehört haben! „Versäumen Sie es nicht, seine Hefte zuweilen nachzulesen.“ —

Nun muss noch der Brief nach Tralles herhalten, wo Ign. cap. 7 den Lesern sagt, sie sollten sich halten an die *ἐπισκόπους* und an die *διατάγματα τῶν ἀποςόλων.* Lütz. findet (p. 65 f.) es unnatürlich, immer nur auf die Bischöfe und nicht auf die apost. Schriften hinzuweisen, falls letztere existirt haben. Wohl, an jener Stelle weist ja *Ign.* wirklich auf die *διατάγματα τῶν ἀποςόλων* hin! Nein, sagt Lützelb. (p. 62), er weist hier im allgemeinen auf die „Verordnungen“ der App.; er hätte speciell auf einzelne Schriften verweisen müssen. Man vgl. dagegen das oben über den Philadelpherbrief gesagte.

Dass aber Ign. die Gemeinden ermahnt, sich an ihre *Bischöfe* zu halten, und dass er neben den Bischöfen nicht noch den neutestamentlichen Kanon als Mittelpunkt nennt, ist ebenfalls sehr natürlich. Erstlich handelte es sich ja nicht um das, was Mittelpunkt des *Glaubens* der gesammten christlichen Kirche sey, sondern von dem, was dem gedeihlichen *Leben* jeder einzelnen Gemeinde fromme. Sodann war jenes Hinweisen auf die Bischöfe in jener Zeit so ganz natürlich. Von einem *hierarchischen System*, wie man es in Ign. zu finden glaubte, von einem gewaltsamen Erheben der monarchisch-bischöflichen Gewalt gegen die freien Gemeinden oder Presbyterien findet sich ja gar nichts in seinen Briefen; sondern diese sind nur das treue Denkmal einer Zeit, da die Apostel gestorben, die Gemeinden zahlreicher geworden, und die *Verfolgungen* ausgebrochen waren. Damals kam es den am weitesten blickenden Christen, wie einem *Ignatius*, zum erstenmale zu recht klarem Bewusstseyn, welches Kleinod eine jede Gemeinde in ihrem sie zusammenhaltenden Hirten habe; diesem recht treu zu seyn, an diesen sich recht einig anzuschliessen, war seine brüderliche Ermahnung. Lange nachdem so die Wichtigkeit der Bischöfe für das kirchliche *Leben* lebendig erfahren war, konnte erst die Wichtigkeit des n. t. Kanons für die katholische *Lehre* zum Bewusstseyn kommen.

3. Polykarp schrieb seinen Brief an die Philipper bald nach der Abreise des *Ignatius*, auf Bitten der Philipper (cap. 3), nicht aber, wie Lütz. meint, durch jene kleine Irrung bewogen, welche er ganz am Ende des Briefes (cap. 11) nur ganz gelegentlich und leichthin berührt. Nun, wodurch beweist Vater Polykarp, dass er die joh. Schriften nicht gekannt hat? Es finden sich, sagt Lütz., bei ihm ein paar Erinnerungen aus den *Syn.*, aber keine aus *Joh.*; ja selbst cap. 7, wo er gegen die Doketen polemisirt,

beruft er sich nicht auf Joh. — *Aber gerade an letzterer Stelle citirt er 1 Joh. 4, 3 wörtlich!* und wenn Lütz. behauptet, der Verf. von 1 Joh. habe diese Stelle umgekehrt aus Polyk. entnommen, so haben wir diese Thorheit schon im vorigen §. gewürdigt. — Weiter fragt Lütz., warum er cap. 3 des Paulus und nicht des Johannes gedenke? Darum weil er cap. 3 davon spricht, weshalb er ihnen einen Brief schreibe. Er sagt daselbst, Paulus habe ihnen ohne Aufforderung zu schreiben ein Recht gehabt, er aber würde das nicht gewagt haben, sondern schreibe auf ihr Bitten hin. *Konnte* denn hier Joh. erwähnt werden? Hat denn auch Joh. einen Philipperbrief geschrieben? — Cap. 9 erinnert er an die Geduld der Märtyrer, oder wie Lütz. (p. 74) sagt: „Hier werden „Geduldbeispiele gegeben, *freilich besonders* (soll heissen: *nur*) an „Solchen, die Märtyrer geworden waren.“ Dennoch wundert er sich abermals, dass nicht der ruhig entschlafene Johannes um seiner Verbannung willen unter denselben erwähnt werde.

Resultat: *Polykarp hat die joh. Schriften gekannt.*

4. Von Papias soll es ganz gewiss seyn, dass er dieselben *nicht* gekannt hat. Schon Rettig hat (Stud. und Krit. 1831, 4, pag. 766 ff.) die Stelle *Eus.* 3, 39 benützt zu dem Schlusse: Papias versichre doch, alles apostolische gelesen zu haben, und kenne gleichwohl das Ev. Joh. nicht. Die Stelle ist folgende: *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν· οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥςπερ οἱ πολλοὶ, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐ δὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ Κυρίου τῇ πίςει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμας ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, ἅτε Ἀριςίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Hier scheinen bei unbefangener Betrachtung folgende Punkte klar. a) Papias will hier die *Quellen* angeben, woraus er seine Geschichte geschöpft hat. b) Er sagt, er habe sie *nicht aus apost. Schriften* geschöpft und nicht daraus schöpfen *wollen,* sondern die mündliche Tradition (aber mit Kritik) vorgezogen. c) Die Worte *τί ὁ Ἀνδρέας κλ.* sind offenbarste Umschreibung von *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους*. d) Die Worte *ἅτε Ἀριςίων κλ.* gehören ebenfalls noch

mit zu dieser Umschreibung. e) Weil Papias sowohl die Erzählungen von *Aposteln* als von *anderen Jüngern Jesu* erforscht hat, konnte er nicht sagen: τοὺς τῶν ἀποςόλων λόγους, sondern *musste* dafür ein allgemeineres Wort (πρεσβύτεροι, die *Alten*, nicht: die *Presbytern*) [5]) brauchen. f) Unter diesen Alten treten die *Apostel* als nicht mehr zu Gebote stehend (εἶπεν), Aristion und der Presb. Joh. [6]) aber als noch lebend (λέγουσιν) auf [7]).

Wie kann nun Rettig behaupten, Pap. hätte das Ev. Joh. nennen oder citiren müssen, wenn Pap. selbst sagt, auf *Schriften* habe er keine Rücksicht genommen?

Dennoch hat Lützelb. (p. 78 ff.) den Einwurf wieder aufgewärmt, und durch eine Exegese der Stelle zu stützen gesucht, welcher wir das Lob der Künstlichkeit nicht versagen können. a) Er *übersieht*, dass der Presb. Joh. und Aristion mit unter die πρεσβ. gerechnet sind, und dass also πρεσβ. ganz der richtige Ausdruck ist. Er meint, es hätte ἀποςόλων heissen müssen; da es nicht so heisse, so sey τί Ἀνδρέας κλ. nicht unmittelbare Epexegese von τοὺς--λόγους, sondern die Stelle sey so zu erklären: „Wo ich *Schüler* der *Presbytern* (der Apostelschüler) sah, fragte ich jene Schülersschüler nach den Referaten der Presbytern (der Apostelschüler) über (dies „über" hängt ab von Referaten") dasjenige, was Andere u. s. w. gesagt hatten." Also τί soll von λόγους abhängen. „Eine Rede, was gesagt hat" = „eine Rede über das, was gesagt hat"! Vortreffliche Grammatik! — Aber Lütz. hat diese Grammatik nöthig, denn er will beweisen, Pa-

---

5) In den Worten ὀκνήσω κλ. stellt er ganz allgemein den Gegensatz zwischen den *Aelteren* (d. h. unmittelbaren Jüngern Jesu) die die ἐντολαὶ Jesu rein mittheilen, und den *Neueren* (unmittelbaren Referenten) auf, die diesen ἐντολαῖς andre beifügen, und behauptet nur die mündl. Berichte der Ersteren als Quellen benützt zu haben. Diesen Satz restringirt er jedoch in den Worten εἰ δέ που καὶ dahin, dass er allerdings auch noch von solchen, welche permanente Begleiter (παρηκολουθηκώς) jener „Aelteren" gewesen, Referate über (die Apostel) Petrus, Johannes, Andreas u. s. w. sowie über Aristion und den *Presbyter* Joh. angenommen habe. (Dass der letztere durch den *Titel* πρεσβ. von dem mit Petrus und Andreas in Einer Reihe genannten Apostel unterschieden wird, dass also hier πρεσβ. einen anderen Sinn hat, als oben, ist klar.)

6) Jachmann (theol. Mitarb. 1839, Heft 4) behauptet, der Apostel und der Presb. Johannes seyen ein und dieselbe Person, so deutlich auch schon Papias sie scheidet? —

7) Gegen Rettig, der letzteres leugnet, vgl. Credner p. 266.

pias sey nicht Schüler, sondern Schülersschüler der App gewesen. — b) *Λέγουσιν* sey zu erklären: „*Damals* fragte ich, was „*in der damaligen Gegenwart* Aristion und Joh. Presb. sagten". Das Präsens solle nicht aussagen, dass im Augenblick des Schreibens die beiden Männer noch lebten, sondern dass sie im Augenblick des vergangenen Fragens noch lebten, während damals die App. schon todt waren. Wieder eine neue Grammatik! Denn in der alten wird eine *vergangene Gegenwart* eben insgemein durch das *Impft.* ausgedrückt! — c) Weil Papias sage, *ὅσα ποτὲ ἔμαθον*, müsse die Zeit des *Lernens* von der des *Schreibens* durch eine lange Kluft getrennt seyn! d) Papias sage nun zuletzt: *damals* in seiner *Lernzeit* (wo Presb. Joh. und Aristion noch lebten) habe er geglaubt, aus mündlicher Tradition mehr, als aus ap. Schriften lernen zu können; *jetzt aber* benütze er ap. Schriften [8]).

Man wird den Leser nicht erst zu versichern brauchen, dass dies baarer Nonsense ist, und Papias an einen solchen Gegensatz nicht denkt. Er erzählt ganz einfach, wie er zu dem Geschichtsstoff gekommen sey, den er jetzt eben niederlegen wolle, und sagt, dass er ihn gelegentlich aus mündlicher Tradition geschöpft habe. Dass er *sonst* mündliche, *jetzt dagegen* schriftliche Quellen benütze, davon lässt er auch nicht eine Sylbe merken!

Doch wir werden sogleich sehen, wozu Lütz. jenen Wust von Grammatikalschnitzern und Sophistereien nöthig hat. Giebt Papias es als seine noch gegenwärtige Ansicht, dass die mündlichen Quellen den schriftlichen vorzuziehen seyen, so erklärt es sich trefflich, weshalb er das Ev. Joh. nicht nennt und citirt. Ist dagegen jenes Lütz.'sche Monstrum von Erklärung richtig, so folgt:

α) In der *Lernzeit* des Papias, als zwar Aristion und Joh. Presb. noch lebten, der Ap. Joh. aber schon todt war, gab es gleichwohl noch kein Ev. Joh., sondern nur ganz schlechte Versuche, weil ihnen Papias die mündliche Tradition vorziehen konnte [9]).

---

8) Letzteres *sage* Papias nicht, beweise es aber dadurch, dass er an einer andern (ebenfalls *Eus.* 3, 39 citirten) Stelle etwas von der Entstehung des Mt. und Mk. erzähle. Ist denn „etwas von der Entstehung eines Ev. „erzählen" und „ein Ev. als Quelle einer eignen ev. Geschichte benützen" einerlei?!

9) Der Gelehrte ahnt nicht, dass nicht wegen der *Schlechtigkeit* der schriftl. Evv., sondern wegen des *Reichthums* und der *Sicherheit* der mündl. Tradition diese dem Pap. vorzüglicher schien, und die *βίβλια* der *ζῶσα φωνή* entgegengestellt werden.

β) In der *Schreibzeit* des Papias, wo dieser seine Meinung geändert hätte, und Schriften benützte, führte er gleichwohl noch kein Ev. Joh. an, ein Beweis, dass dies nicht existirte.

Wir halten diesem Gerede, das keiner Widerlegung bedurft hätte, das *Faktum* (siehe vor. §.) entgegen, dass Papias den ersten Brief Johannis citirt hat.

5. Von Justin sagt er, (pag. 107), da wir ausser seinen Apologieen und dem Dialag mit Tryphon nichts besässen, müssten diese drei Schriften desto wichtiger für uns seyn, das soll heissen: ein Mangel von Citaten aus Joh. desto auffallender. Die Sache ist gerade umgekehrt. In Schriften an Nichtchristen sind keine *Citate* aus den Evv., nur *Reminiscenzen*, zu erwarten, und der Mangel von joh. Citaten in jenen drei Schriften würde gar nichts auffallendes haben. Dass sich aber gleichwohl die Bekanntschaft mit dem Ev. Joh. in jenen Schriften deutlich und zweifellos ausspreche, haben wir im vor. §. gezeigt.

6. Baur hat endlich (Ev. Joh. S. 671 ff.) behauptet, noch zur Zeit des Irenäus habe es eine *grosse Partei innerhalb der orthodoxen Kirche* gegeben, welche das Ev. Joh. nicht annahm, und daraus sehe man deutlich, wie spät dasselbe sich Bahn gebrochen. Auch Zeller (S. 645) wiederholt getreulich dies Argument [10]), widerlegt sich jedoch sogleich selbst. „Es ist wahr", sagt er, „die „Gründe, auf welche sich dieser Widerspruch stützt, sind, soweit „wir von ihnen wissen, durchaus dem Gebiete der inneren Kritik „entnommen, und auch das ursprüngliche Motiv desselben scheint „das dogmatische gewesen zu seyn, den Montanisten die Stütze „zu entziehen, welche ihnen die joh. Aussprüche über den Pa- „raklet darboten. — Ja auch das möchte ich nicht geradezu „behaupten, dass die Aloger ihren Widerspruch gegen eine all- „gemein als apostolisch anerkannte Schrift nicht hätten wagen „können; die Apokalypse war dies in Kleinasien ohne Zweifel, „und doch wurde sie von ihnen für ein Werk des Cerinth erklärt." So lässt Zeller jenes vom *Widerspruch der Aloger* hergenommene Argument gänzlich fallen, und wendet sich der Art zu, wie Irenäus die Kanonicität der Evv. vertheidige — ein Punkt, den wir oben schon erledigt haben.

Baur ist, wie bemerkt, weit weniger vorsichtig, sondern sagt: Von der Zeit an, wo das joh. Ev. im Gebrauch und Urtheil

---

10) „Wie wenig eine geschichtlich nachweisbare Tradition über das Ev. Joh. „vorhanden war, zeigt auch der Widerspruch, welcher um das Ende des „zweiten Jahrhunderts von den sog. Alogern gegen dasselbe erhoben wurde."

der Kirche „immer mehr" (!) als johanneisch gelte (d. h. wo es immer mehr Sitte wird, bei diesem und allen andern Evv. und Epp. beim Citiren den Namen zu nennen), habe es „nicht an einem „Widerspruch gefehlt, der auf sehr beachtenswerthen Gründen „beruhte", und „nicht so bedeutungslos war, wie man gewöhnlich „meint." Die Spuren dieses bedeutungsvollen Widerspruchs sind die Leute, von denen Irenäus III., 11, erzählt, dass sie *illam speciem non admittunt, quae et secundum Joannis evangelium, in quo Paracletum se missurum Dominus promisit, sed simul et evangelium et propheticum repellant spiritum.* Er nennt dieselben *infelices qui pseudoprophetae esse volunt, prophetiae vero gratiam ab ecclesia repellunt, similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communione se abstinent.* Baur liest mit Lücke *pseudoprophetas esse nolunt,* und denkt an Gegner der Montanisten, welche „nicht wollen, dass es falsche Propheten gebe", und aus diesem Grunde (aus übermässiger Scheu vor etwaigen Verirrungen des Montanismus) die Gnadengabe der Prophetie ganz verwerfen, hierin aber denen gleichen, die sich von der Gemeinde ganz lossagen, nur um nicht mit Heuchlern in Berührung zu kommen. Bleek liest nach Massuet noch besser: *pseudoprophetas esse volunt,* „welche zwar *behaupten,* dass es *falsche* Propheten gebe, aber eine *wahre* Prophetie in der Kirche nicht zugeben wollen" u. s. w. Er sagt von ihnen, dass sie das Ev. Joh. verwerfen, weil der Paraclet darin vorkomme, widerlegt sie aber in den folgenden Worten damit, dass ja auch Paulus (1 Cor. 12 ff.) die Charismen und unter andern das der Prophetie erwähne; consequent müssten sie auch die Briefe des Paulus verwerfen.

Daraus folgt, dass einzelne Gegner der Montanisten diese nicht anders bekämpfen zu können glaubten, als indem sie das ganze Ev. Joh. in Zweifel zogen. Das soll sich „kaum begreifen „lassen, wenn das Ev. Joh. als anerkannt ächte Schrift des Apo„stels Joh. im Bewusstseyn der Zeit längst fesstund." Baur meint deshalb, das Ev. Joh. sey keineswegs allgemein als joh. betrachtet worden, sondern dass Theologen wie Irenäus es für johanneisch erklärten, könne ebenso gut einen bloss dogmatischen Grund gehabt haben, als dass die Antimontanisten es verwarfen.

Da ist nun zuvörderst vergessen, dass es sich in dem ganzen Streite nicht um *johanneische oder nichtjohanneische Abfassung,* sondern um *kanonischen oder apokryphischen Charakter,* nicht um die Authentie, sondern um die kirchliche Autorität handelte. Dass nun aber die kirchliche Autorität des vierten Ev. in der Mitte des zweiten Jahrhunderts entschieden feststand, ist eine völlig

gewisse Thatsache, und ausser den schon beigebrachten Zeugnissen kömmt hier noch das aus dem Paschastreit sich Ergebende in Betracht.

Ganz dem gemäss stellt sich auch zweitens die Darstellung jener Antijohanneer bei Irenäus heraus. Zwar will Baur aus dem Prädicat *infelices*, das Irenäus ihnen beilegt, beweisen, dass er sie „bedauert" habe als Brüder, und nicht verdammt als Häretiker. Ich glaube aber schwerlich, dass Baur darin einen Beweis „brüderlichen Bedauerns" sehen würde, wenn einer seiner Gegner „von den Unglücklichen" reden würde, „die jetzt in Tübingen „die Aechtheit des Joh. in Zweifel ziehen." Irenäus drückt sich in der That stark genug aus, wenn er fortfährt: *per haec omnia peccantes in Spiritum Dei in irremisibile incidunt peccatum!* So würde er wahrlich nicht zu reden gewagt haben, wenn die ganze Eine Hälfte der christlichen Kirche, die antimontanistische, oder wenn auch nur eine zahlreiche Partei dieser Hälfte, jener von ihm widerlegten Meinung beigestimmt hätte.

Drittens ist vollends der Context zu beachten, in welchem jene Antijohanneer erwähnt werden. Irenäus redet Cap. III., 11, wo jene Worte sich finden, von den *Häretikern*, welche *εἴτε πλείονα εἴτε ἐλάττονα*, als die vier kanonischen Evv., annehmen. Er spottet über diese Häretikersekten, deren jede sich ein anderes unter den vier Evv. heraussucht und für das allein ächte erklärt, und die hiemit doch nur wider Willen beweisen, dass alle vier ächt sind. *(Tanta est circa haec evangelia firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unus quisque eorum conetur suam confirmare doctrinam.)* So hielten es die Ebioniten mit dem Matth., einzelne Gnostiker mit Mark., andere, wie Marcion, mit Luk., die Valentinianer endlich mit Joh. In solchem Zusammenhang erwähnt er jene antimontanistischen Gegner des Ev. Joh. Und dies sollte eine in der Kirche weitverbreitete nichthäretische Richtung gewesen seyn? Eine solche sollte Irenäus in solcher Nachbarschaft aufgeführt, ihr mit harten Worten die Sünde wider den heil. Geist vorgeworfen haben? Man müsste wahrlich wenig in den Kirchenvätern gelesen haben, um einen solchen Ton der Polemik gegen Katholiker in jener Zeit der Verfolgungen und des liebevollen Zusammenhaltens begreiflich zu finden! Dieses Beispiel stünde als ein einziges in seiner Art da!

Wenn irgend etwas klar ist, so ist es dies, dass hier von irgend einer häretischen Richtung die Rede ist, welche in *ihrer* Opposition gegen den Montanismus bis zu diesem Extrem ging. Dass „viele Andere, welche auch Gegner der Montanisten waren,

„diese und ihre auf das joh. Ev. sich stützende Lehre vom Pe- „raklet mit Erfolg bekämpfen zu können glaubten, ohne deswegen „ein ihnen bisher als apostolisch geltendes Ev. aufopfern zu „müssen", dies hat uns zum Ueberfluss Baur selbst zugegeben, und hat uns darin die *kirchlichen* Gegner der Montanisten gezeichnet. Die bei Irenäus erwähnten Gegner dagegen, welche *nicht allein die johanneische Abfassung des Ev. Joh. bestritten*, sondern dasselbe *ganz verwarfen*, also auch seine *Kanonicität* leugneten, die doch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts in der *Kirche* nachweislich feststand, — sie, die von Irenäus „Unglückliche" genannt und *der Sünde wider den heiligen Geist beschuldigt und mit den Donatisten verglichen werden*, — sie, die mit den *Ebioniten, Marcioniten und Valentinianern in eine Kategorie gestellt werden*, — diese Gegner der Montanisten haben wir ohne allen Zweifel entweder *in der ebionitischen*, *oder der marcionitischen Sekte selber* zu suchen. Die starre Gesetzlichkeit der Einen, wie der starre Antinomismus der Andern, Beide konnten zu einer Opposition gegen die dem Wesen nach antiebionitisch freie und zugleich der Form nach antimarcionitisch alttestamentliche Prophetie der Montanisten führen, und dass sowohl die Ebioniten als die Marcioniten das Ev. Joh. verwarfen, wissen wir ohnehin. Die Wachsamkeit gegen Pseudoprophetie mochte einzelnen Gliedern der einen oder andern Sekte und Richtung zum Vorwande dienen, womit sie ihre Verwerfung des Ev. Joh. zu rechtfertigen suchten.

Welches aber immer die, bei Irenäus erwähnten Antijohanneer gewesen seyn mögen, soviel steht fest, dass sie nicht im Schoosse der Kirche gesucht, geschweige für eine bedeutende Richtung in der Kirche gehalten werden dürfen.

Eine zweite Schaar von innerkirchlichen Gegnern der joh. Abfassung des vierten Ev. sollen die Aloger des Epiphanius seyn (haer. 51). Wer diese Leute eigentlich gewesen, weiss man nicht recht: da *Epiphanius* gerne zufällige momentane Behauptungen zu „Häresieen" macht, so ist seine Nachricht, wie Baur selbst sagt, „mit grosser Vorsicht zu gebrauchen." Von dieser Vorsicht giebt aber Baur keinen eben glänzenden Beweis, wenn er schreibt: „*Epiphanius sagt* ausdrücklich, dass sie abge- „sehen von ihrem Widerspruch gegen die johanneischen Schrif- „ten, vom orthodoxen Glauben nicht abweichen." Epiphanius sagt nur: *Δοκοῦσι καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα ἡμῖν πιςεύειν* und verräth hiemit (wenn *δοκοῦσι sie scheinen* heisst) deutlich, dass er diese Sekte nicht sehr genau kennt; heisst *δοκοῦσι sie wähnen*, so giebt er es

gar nur als Prätension der Aloger orthodox zu seyn. (Dem Context nach ist die erstere Interpretation passender) Wenn also Baur behauptet, dass diese mit den bei Irenäus erwähnten Antijohanneern identischen Aloger keine Häretiker, sondern eine Partei in der Kirche selbst gewesen seyen, so gehört dies ganz in die Sphäre der modernen Romantik. Wenn aus der Nachricht bei Epiph. irgend etwas folgt, so ist es eben dies, dass Epiph. über jene bei Iren erwähnten Gegner *eine dunkle, verwaschene Kunde hatte.* Die Unbestimmtheit, mit der er sie zeichnet, die Art, wie er (nach B.'s eigner Meinung) verschiedenartige Richtungen in die Eine Rubrik Aloger zusammenwirft, liefert den besten Beweis, dass dies eine *unbedeutende, frühzeitig verkommene, einflusslose* Sekte gewessen war.

Das wenige genauere aber, was er von den Einwürfen dieser Leute gegen die johanneische Abfassung unsers Ev. mittheilt, liefert den letzten Schlussstein zu dem Beweise, dass ihr Widerspruch gegen die Authentie des Ev. Joh. ein für die Kritik und für die Geschichte der kirchlichen Anerkennung des Joh. völlig bedeutungsloser war. *Sie agirten einzig mit innern Gründen,* indem sie Widersprüche zwischen Joh. und den Syn. nachzuweisen suchten, ganz wie Baur, der sie deshalb auch sehr lobt, da „ihr Widerspruch auf sehr beachtenswerthen Gründen be„ruhte."

Doch sieht Baur freilich, dass gerade dieser Umstand für sein Argument ungünstig ist. *War wirklich,* so sollte man meinen, *die joh. Abfassung des vierten Evangeliums im zweiten Jahrhundert noch so wenig anerkannt, warum beriefen sich die Aloger nur auf jene inneren Gründe und nicht auch auf äussere Thatsachen,* auf die Neuheit der Behauptung, dass das Ev. von Joh. sey, auf den Mangel an äussern Zeugnissen, das Schweigen älteerr Väter und der allgemeinen Tradition? Allerdings berufen sie sich hierauf, versichert uns Baur, und erinnert an die Worte: *οὐκ ἄξια αὐτά φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ.* Er interpretirt nämlich diese Worte so: „sie wen„den ein, sie seyen in der Kirche *nicht hinlänglich bewährt* oder „*beglaubigt.*" — —! *Difficile est satyram non scribere.*

§. 146.

Die Osterstreitigkeiten.

Von hoher Wichtigkeit für den Erweis der Aechtheit des johanneischen Evangeliums ist ein Fragment des *Apolinarios,* worin er bei Gelegenheit der Osterstreitigkeiten in der zweiten Hälfte

des zweiten Jahrhunderts seine Gegner mit dem Argumente schlägt, dass nach ihrer Observanz und Ansicht (wonach Chritsus am 5lten Nisan gestorben wäre) „ein Widerspruch der Evv. untereinander angenommen werden müsste" (*ςασιάζειν δοκεῖν τὰ εὐαγγέλια.*) Man sieht daraus: a) Apolinarios hat einen Scheinwiderspruch der Evv. in Betreff der Zeit des letzten Mahles Jesu gekannt, hat also — da die Synoptiker hierin einstimmig sind — *ausser den Synopt. auch das Ev. Joh. gekannt,* und b) Apolinarios war überzeugt, dass jener Scheinwiderspruch sich nur dadurch heben lasse, *dass man die syn. Darstellung auf die johanneische zurückführte;* dagegen eine Möglichkeit, die johanneischen Stellen (etwa wie es Hengstenberg, Wieseler u. a. thun vgl. oben §. 103) auf die syn. Darstellung zurückzuführen, konnte er sich gar nicht denken. Sobald daher jemand behauptete, Jesus sey am 15ten gestorben, so schien ihm dabei unvermeidlich ein Widerspruch der Evv. untereinander vorausgesetzt werden zu müssen.

Nun hat aber Baur (Ev. Joh. S. 638 ff) diese klare Stelle des Apolinarios anders erklären zu müssen geglaubt, indem er sich dabei die grössten Verstösse gegen die Gesetze der Sprache erlaubte. Seine Erklärung hängt indess so eng mit seiner ganzen Ansicht von den Osterstreitigkeiten zusammen, dass wir eine positive Darstellung dieser letzteren nicht vermeiden können.

Eine solche positive Darstellung ist aber kein leichtes Stück Arbeit. Denn bei der Spärlichkeit der Fragmente ist der ganze Streit mit allen seinen Streitpunkten von Verschiedenen auf verschiedene Weise aufgefasst worden. Eine umfassende Geschichte der Auffassungen des Osterstreites zu liefern, liegt nun freilich hier ausser unsrem Plan [1]). Nur diejenigen beiden Ansichten müssen wir kennen lernen, welche neuerdings für die neutestamentliche Kritik eine Wichtigkeit erlangt haben; es sind gleichsam zwei einander entgegengesetzte Ausläufer, welche aus dem Wurzelstock der früheren, ziemlich verworrenen Untersuchungen von Mosheim, Neander und Gieseler hervorgewachsen sind, nämlich die Ansicht von Dr. Baur in Tübingen, und die von Weitzel. Wir stellen beide einander ohne vorläufige weitere Beurtheilungen derselben gegenüber.

1. Nach Baur [2]) (ähnlich Mosheim, Neander, Rettberg und Niedner) handelte es sich bei den drei Osterstreitigkeiten

---

1) Vgl. über die verschiedenen Stadien dieser Controverse: Weitzel, die christl. Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte, Pforzheim, 1847. S. 121 ff.

2) Ev. Joh. (in Zellers Jahrb.) S. 138 ff.

162 *zwischen Polykarp von Smyrna und Anicetus von Rom*
168 *zwischen Melito von Sardes (nebst den Laodicenern) und Apolinarios*
198 *zwischen Polykrates von Kleinasien und Viktor von Rom*,
im wesentlichen immer um den gleichen Streitpunkt. Die Kleinasiaten feierten das christliche Passahfest, d. h. das dem Osterfeste vorangehende Fest der Abendmahlseinsetzung immer am 14. Nisan, die Occidentalen immer am Sonnabend; jene beriefen sich dafür auf die ihnen für gewiss geltende Thatsache, dass Jesus am 14ten das h. Abendmahl eingesetzt, am 15ten den Tod erlitten habe (nach den *Syn.*) diese dagegen lebten der Ansicht, Jesus habe am 13ten das h. Abendmahl eingesetzt und sey am 14ten gestorben. Diese differente Ansicht über den *Todestag Jesu* sey jedoch keineswegs der Grund der Differenz gewesen, sondern erst eine secundäre Folge derselben. Der innere Grund der Differenz habe darin gelegen, dass die Kleinasiaten *im petrinischen Ebionitismus befangen* sich mehr an das äusserlich Jüdische hielten und an die Tradition der *Synopt.* und den Ritus des Abendmahls als das christliche Surrogat für den Ritus des Passah betrachteten, während die Occidentalen, *der paulinischen Richtung angehörig* „die Verklärung des Judenthums im Christenthum im Auge hat„ten, jenes Typisch-christliche, wie es schon der Apostel Pau„lus in den Worten 1 Cor. 5, 7 ausgesprochen hat" und in Christo dem Gekreuzigten das neutestamentliche Passahlamm sahen (daher auch die Zeit des Todes Christi vom Autor des Ev. Joh. im 2ten Jahrhundert auf den Nachmittag des Schlachtens der Passahlämmer verlegt wurde.)

2. Ohne noch auf die Frage einzugehen, ob in den uns erhaltenen Fragmenten wirklich *dieser* Streitpunkt angedeutet werde — ohne noch zu fragen, ob denn nicht Clemens und Apolinarios und namentlich Hippolyt sehr deutlich gegen eine Richtung polemisiren, welche — nicht nach dem petrinischen Ebionismus des Hrn. v. Baur, das h. Abendmahl als Surrogat des Passah betrachtete, sondern nach *krassjudaistischer* Weise ein *jüdisches* Passah nach *jüdischem* Ritus durch Essen eines *Lammes* feiern zu müssen glaubte — ohne noch zu fragen, ob der einfachen Aussage der *Quellen* nach der Streitpunkt jedesmal der gleiche gewesen — wenden wir vorläufig unsre Aufmerksamheit nur in aller Kürze auf die kritischen Folgerungen, welche Hr. v. Baur aus jener Darstellung des Osterstreites zieht. Er findet in Kleinasien, in dem Kreiss, wo der Tradition zu Folge der wirkliche Apostel Johannes gewirkt haben soll, die ebionitisch-petrinische Ansicht seiner Meinung nach verbreitet. Folglich müsse Johannes diesen

Standpunkt getheilt und vertreten haben. Folglich könne der wirkliche Johannes nicht der Autor eines Evangeliums seyn, in welchem sich ein ganz anderer Standpunkt und namentlich über den Todestag Jesu eine ganz entgegengesetzte Annahme finde.

Seltsam nur, dass Kleinasien gerade einer der Hauptschauplätze *paulinischen* Wirkens gewesen war! Seltsam ferner, dass Paulus, nach Baur's romantischer Ansicht der Hauptgegner jener petrinisch-ebionitischen Richtung, die ihre Ansicht über Jesu Todestag in den Syn. fixirte, in der Erzählung der Abendmahlseinsetzung mit dem *Synoptiker Lukas* so wörtlich übereinstimmt! Seltsam, dass dieser Synoptiker Lukas gar nicht dem petrinischen, sondern sehr entschieden dem paulinischen Standpunkte sich anreiht!

Vor der Hand bleibt also bei Hrn. v. Baur's sinnreicher Hypothese mancherlei unerklärt und unerklärbar. Gesetzt, seine Ansicht über das Wesen des Osterstreites wäre im übrigen richtig, so läge es doch wohl näher, *den Widerspruch zwischen den Syn. und Joh. über Jesu Todestag* als ersten und wahren Grund der ganzen Differenz zu betrachten, als einen dogmatischen Grund zu erdichten, der mit der Thätigkeit des Ap. Paulus in Kleinasien und mit dem Verhältniss des Lukas zu Paulus sich schlechterdings nicht vereinigen lässt.

Die Ansicht Baur's über die Osterstreitigkeiten selbst ist aber unhaltbar. Die Gegner des Clemens, Apolinarios und Hippolyt waren *den Quellen zufolge* nicht jene zahmen, christianisirten Ebioniten, wie Hr. v. Baur sie für das zweite Säculum seines Romans braucht; sondern es waren derbe grobe häretische Judaisten. Dagegen waren die Gegner des Anicet und Viktor nichts weniger als Häretiker, sondern geachtete Katholiker, deren Vaterland *nur in einem rituellen Punkte* vom Occident differirte. Es waren zwei ganz verschiedene Streitpunkte, um die es sich 162 und 198 einerseits, und 168 andrerseits handelte.

3. Diese Ansicht hat Weitzel (s. oben Anm. 1) durchgeführt, und nach aber- und abermals wiederholter Prüfung der Quellen kann ich nicht umhin, als im wesentlichen dieselbe für richtig zu erkennen. Sie ist folgende.

Sehen wir ab von der *nicänischen Synode* (325), wo es sich unbestritten um *die* Frage handelte, ob der nächste Vollmond nach dem Frühlingsäquinoktium die Norm für die christliche Passahfeier bilde, oder ob man, wie die damaligen Juden, das Passah auch so berechnen dürfe, dass es vor den 21. März falle, (dass aber das Osterfest nicht mit dem Vollmond selbst zusam-

menfalle, sondern am *Sonntag nach demselben* zu feiern sey, stand damals bereits fest) so bleiben noch drei Hauptepochen des Streites. — Im Jahr 198, wo *Viktor und Polykrates* die Hauptpersonen waren', handelte es sich um die Stellung des *Monats*tages zum *Wochen*tag Es war die Frage, ob bei der Terminbestimmung des jährlichen *Passahtags* der Christen der *Wochencyclus* beachtet werde. Denn in Kleinasien, war es althergebrachte Observanz, den *Jahrestag des Todes Jesu*, (den 14ten Nisan) *zu feiern*, mochte derselbe fallen, auf welchen Wochentag er wollte, und zwar ihn zu feiern als den *Freudentag* der Erfüllung und Aufhebung der a. t. Typen, als den Tag der vollendeten *Erlösung.* Dagegen war es im Occident alte Observanz, jedes Jahr die Leidenswoche Christi *gleichsam wieder nachzubilden, sie darstellend zu wiederholen,* da denn nun vor allem *die Woche als solche*, mit dem Oster*sonntag* als dem Erinnerungstag der Auferstehung schliessend, festgehalten wurde, und folgerichtig die *Freudenfeier* sich auf diesen *Sonntag* concentrirte, während der Gedächtnisstag des Todes Christi (Char-Freitag) *dieser* Auffassung gemäss den Charakter eines *Trauer- und Fasttages* annehmen musste. (Vgl. Weitzel S. 76 ff.) Völlig der gleiche Streitpunkt war schon 162 zwischen Polykarp und Anicet der Gegenstand friedlicher Besprechung gewesen.

Verschieden hievon war aber der Streitpunkt, um welchen es sich in der zweiten Hauptepoche des Streites (um 170) drehte, wo *Apolinarios, Clemens Alex.* und *Hippolytus* als die wesentlichsten Kämpfer auftraten. Dort gehörten *beide streitende Theile* zu den *Katholikern;* hier waren die Gegner Hippolyts *Häretiker.* Diese *Häretiker* nämlich unterschieden sich von den *kleinasiatischen Katholikern* durch die *Art wie* sie den 14ten Nisan feierten. Die letzteren feierten ihn *als den Tag, wo Christus starb*, mittels eines christlichen Abendmahls; jene dagegen feierten ihn als *jüdischen Passahtag*, indem sie nach jüdischem Ritus *ein Passahlamm assen.* Und zwar bewiesen sie die *Verpflichtung*, ein Passahlamm zu essen, daraus, dass auch Christus selbst das jüdische Passahmahl beobachtet habe, wogegen die kleinasiatischen Katholiker ihnen entgegenhielten, *dass Christus beim letzten Osterfeste kein rituelles Passahmahl gegessen, vielmehr sein letztes Mahl den* 13. *Nisan gehalten habe, und dem mos. Gesetz vielmehr endgültig dadurch entsprochen habe, dass er zu der Stunde, wo die Lämmer geschlachtet werden mussten, als das wahre Gotteslamm gestorben sey.* Die Ansicht jener ebionitischen Häretiker verstosse gegen diese Congruenz zwischen der absoluten Erfüllung des Gesetzes und den Forderungen dessel-

ben, und überdies stünden die Synoptiker, wenn man sie so erkläre, in Widerspruch mit dem Ev. Johannis.

Die Stellung der Parteien war also nach Weitzel diese:

A.	Feier des 14ten Nisan *als* und *durch* ein *jüdisches Passahmahl.*	Feier des 14ten Nisan als Todestages Christi und Hauptfestes der Erlösung.	
168.	Häretiker in Laodicea und anderswo.	Apolinarios Clemens Hippolyt Melito ganz Kleinasien.	
B.		Ende des Fastens mit dem 14ten Nisan.	Ende des Fastens mit dem *Auferstehungssonntag.*
162.		Polykarp (Kleinasien.)	Anicet (Occident.)
198		Polykrates (Kleinasien.)	Viktor. (Occident.)

Wir haben nun die Richtigkeit der Weitzel'schen Ansicht aus den Quellen zu prüfen und zu erweisen.

4. Dass es sich 198 wirklich darum handelte, ob das Fasten mit dem 14ten Nisan oder mit der *κυριακὴ ἀναςάσιμος* endigen sollte, wird in den Quellen mit dürren Worten gesagt. Aus dem ersten Fragment des Polykrates [3]) geht hervor: a) dass

3) Bei *Eus.* 5, 24 f. *Ἡμεῖς* (die Kleinasiaten) *οὖν ἀραδιούργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν* (die *ιδ'*) *μήτε προςτιθέντες μήτε ἀφαιρούμενοι· καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα ςοιχεῖα κεκοίμηται, ἅτινα ἀναςήσεται τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας τοῦ Κυρίου, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν καὶ ἀναςήσει πάντας τοὺς ἁγίους, Φίλιππον τὸν τῶν δώδεκα ἀποςόλων, ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει· καὶ δύο θυγατέρες αὐτοῦ γεγηρακυῖαι παρθένοι· καὶ ἡ ἑτέρα αὐτοῦ θυγάτηρ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη ἐν Ἐφέσῳ ἀναπαύεται· ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης, ὁ ἐπὶ τὸ ςηθὸς τοῦ Κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος· οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται· ἔτι δὲ καὶ Πολύκαρπος, ὁ ἐν Σμύρνῃ καὶ ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς· καὶ Θρασέας καὶ ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς ἀπὸ Εὐμενείας, ὃς ἐν Σμύρνῃ κεκοίμηται· τί δὲ δεῖ λέγειν Σάγαριν, ἐπίσκ. κ. μαρτ., ὃς ἐν Λαοδικείᾳ κεκοίμηται; ἔτι δε καὶ Παπείριον τὸν μακάριον καὶ Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον, τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον, ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσι, περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπὴν, ἐν ᾗ ἐκ νεκρῶν ἀναςήσεται· οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον,*

die kleinasiatische Observanz, um die es sich handelte, *ausnahmlose*, *uralte* Tradition in Kleinasien war, nie durch etwaige Streitigkeiten zwischen Petrinern und Paulinern interrumpirt, b) dass es sich dabei nicht um die Feier einer *Festwoche*, sondern eines *Festtages* handelte, c) dass dabei das Bewusstseyn lebendig war, dass dieser Festtag für die christliche Kirche eine ganz andre Bedeutung habe, als für den *λαὸς τῶν Ἰουδαίων;* d) dass namentlich *Melito* dieser Observanz angehangen hatte, und e) dass die kleinasiatische Kirche nicht im mindesten dem Viktor das Recht einräumte, etwas *häretisches* in jener Observanz zu sehen. Dasselbe wird bestätigt durch das zweite Fragment des Polykrates [4]). Als Viktor von Rom auf die Briefe des Polykrates hin die Kleinasiaten für heterodox erklären wollte, wehrten viele abendländische Bischöfe ab, unter andern Irenäus. Zwar hält es Irenäus selbst für besser, *τὸ δεῖν ἐν μόνῃ τῇ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ* (am Wochentag: *Sonntag*) *τὸ τῆς τοῦ Κυρίου ἀναςάσεως ἐπιτελεῖσθαι μυςήριον* (die *Abendmahlsfeier* zu Ehren der *Auferstehung* Christi), aber man solle um einer abweichenden traditionellen Observanz willen nicht ganzen Kirchen die Gemeinschaft kündigen. (Eus. l. c.) Wir sehen hier sogleich deutlich, was der Unterschied zwischen Kleinasien und dem Occident war. *Nicht* der von Baur fingirte, dass dort das Abendmahl, hier der Tod Christi als an die Stelle des jüd. Passahmahls getreten betrachtet worden wäre, *sondern*, dass dort ein *Monatsfest*tag, der 14te Nisan gefeiert wurde (und zwar, wie wir bald sehen werden, als Jahrestag des Erlösungs*todes* Jesu), hier aber an dem in die

---

μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίςεως ἀκολουθοῦντες· ἔτι δὲ κἀγὼ, ὁ μικρότερος πάντων ὑμῶν, Πολυκράτης, κατὰ παράδοσιν τῶν συγγενῶν μου, οἷς καὶ παρηκολούθησά τισιν αὐτῶν· ἕπτα μὲν ἦσαν συγγενεῖς μου ἐπίσκοποι, ἐγὼ δὲ ὄγδοος. Καὶ πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μου, ὅταν τῶν Ἰουδαίων ὁ λαὸς ἤρνυε (lies *ἤρτυε*) *τὴν ζύμην. Ἐγὼ οὖν, ἀδελφοὶ, ἑξήκοντα καὶ πέντε ἔτη ἔχων ἐν κυρίῳ, καὶ συμβεβληκὼς τοῖς ἀπὸ τῆς οἰκουμένης ἀδελφοῖς, καὶ πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν διεληλυθὼς, οὐ πτύρομαι ἐπὶ τοῖς καταπλησσομένοις· οἱ γὰρ ἐμοῦ μείζονες εἰρήκασι· πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις.*

4) Ebendas. *Ἐδυνάμην δὲ τῶν ἐπισκόπων τῶν συμπαρόντων μνημονεῦσαι, οὓς ὑμεῖς ἠξιώσατε μετακληθῆναι ὑπ᾽ ἐμοῦ καὶ μετεκαλεσάμην· ὧν τὰ ὀνόματα ἐὰν γράφω πολλὰ πλήθη εἰσίν· οἱ δὲ ἰδόντες τὸν μικρόν μου ἄνθρωπον συνευδόκησαν τῇ ἐπιςολῇ, εἰδότες ὅτι εἰκῇ πολιὰς οὐκ ἤνεγκα, ἀλλὰ ἐν Χριςῷ Ἰησοῦ πάντοτε πεπολίτευμαι.*

Osterwoche fallenden *Sonntag* ein Abendmahl zu Ehren der *Auferstehung* Jesu gefeiert wurde.

Nach diesem Referat theilt Eusebius das **erste Fragment des Irenäus** mit [5]). Hier erinnert Irenäus den Viktor, dass ja auch in Betreff andrer *ritueller Punkte*, wie z. B. in Betreff der Dauer des Fastens, grosse Manchfaltigkeit herrsche, ohne dass es darum jemanden einfalle, um solcher **den Glauben nicht berührender** äusserlicher Differenzen willen Streit anzufangen. Hier haben wir die wichtige sollene Erklärung eines *in Glaubenssachen sehr scrupulösen* Kirchenvaters, dass **die Differenz zwischen Kleinasien und dem Occident eine rein rituelle** war, welcher **keine** Verschiedenheit der dogmatischen Anschauung zu Grunde lag.

Zur weiteren Begründung wird nun noch ein **zweites Fragment des Irenäus** [6]), nämlich eben die Erzählung von jener

5) *Οὐδὲ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ **τῆς νηστείας**· οἱ μὲν γὰρ οἴονται μίαν ἡμέραν δεῖν αὐτοὺς νηστεύειν, οἱ δὲ δύο, οἱ δὲ καὶ πλείονας, οἱ δὲ τεσσαράκοντα· ὥρας τε ἡμερινὰς καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν· καὶ τοιαύτη μὲν ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων οὐ νῦν ἐφ᾽ ἡμῶν γεγονυῖα, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν, τῶν παρὰ τὸ ἀκριβὲς κρατούντων τὴν καθ᾽ ἁπλότητα καὶ ἰδιωτισμὸν συνήθειαν εἰς τὸ μετέπειτα πεποιηκότων, καὶ οὐδὲν ἔλαττον πάντες οὗτοι εἰρήνευσάν τε, καὶ εἰρηνεύομεν πρὸς ἀλλήλους, καὶ ἡ διαφωνία τῆς νηστείας **τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησι.***

6) *Καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἧς νῦν ἀφηγῇ, **Ἀνίκητον** λέγομεν καὶ Πίον, Ὑγῖνόν τε καὶ Τελεσφόρον καὶ Ξύστον, οὔτε αὐτοὶ **ἐτήρησαν** οὔτε τοῖς μετ᾽ αὐτοὺς ἐπέτρεπον, καὶ οὐδὲν ἔλαττον αὐτοῦ, μὴ τηροῦντες, εἰρήνευον τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν, ἐν αἷς ἐτηρεῖτο, ἐρχομένοις πρὸς αὐτούς. καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσι* (scit. *ἢ νῦν τὸ μὴ τηρεῖν τοῖς τηροῦσιν ἐναντίον ἐστίν.*) *Καὶ οὐδέ ποτε διὰ τὸ εἶδος τοῦτο ἀπεβλήθησάν τινες· ἀλλ᾽ αὐτοὶ μὴ τηροῦντες οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν τηροῦσιν ἔπεμπον εὐχαριστίαν. Καὶ τοῦ μακαρίου **Πολυκάρπου** ἐπιδημήσαντος ἐν Ῥώμῃ ἐπὶ **Ἀνικήτου**, καὶ περὶ ἄλλων μικρὰ σχόντες πρὸς ἀλλήλους εὐθὺς εἰρήνευσαν, περὶ τούτου τοῦ κεφαλαίου μὴ φιλεριστήσαντες πρὸς ἑαυτούς· οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα· οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν· καὶ τούτων οὕτως ἐχόντων ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς, καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ*

früheren friedlichen Ausgleichung zwischen Anicet und Polykarp, beigefügt. *Wir ersehen aus derselben, dass es sich um* 162 *zwischen Polykarp und Anicet um denselben Punkt, wie um* 198 *zwischen Polykrates und Viktor, gehandelt hat, nämlich um die* rituelle Differenz zwischen Kleinasien und dem Occident.

Hören wir endlich, was Eusebius selbst über den Streitpunkt zwischen Viktor und den Kleinasiaten berichtet. Die Kleinasiaten, sagt er (am angef. Ort), glaubten, man müsse ἐπὶ τῆς τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτῆς (beim *christlichen* Passahfeste, demjenigen christlichen Feste, welches mit der Zeit des jüd. Passah zusammenfiel und daher von diesem den Namen geborgt hatte — worin es bestand, wird hier nicht gesagt; dass aber an keine jüdische Passahmahlzeit gedacht werden darf, geht schon aus dem σωτηρίου hervor) den 14ten Monatstag beobachten. Wir sehen also, die Kleinasiaten feierten ein Osterfest, welches auf einen *Monatstag* fiel, einen Fest*tag*. (Dasselbe ergab sich uns oben aus den einleitenden Worten des *Euseb.* zum ersten Fragm. des Iren.) An diesem Tag, fährt Euseb. fort, hielten es die Kleinasiaten für Pflicht *das Fasten zu beendigen* (τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι), während die übrige christliche Kirche das Fasten *erst an dem Auferstehungstag des Herrn* ende. So hätte Euseb. nicht schreiben können, wenn den Kleinasiaten ihr Fest*tag* der Festtag der *Auferstehung* gewesen wäre, was er (der 14te Nisan) ja aber ohnehin nicht gewesen seyn kann. Der von den Kleinasiaten gefeierte Fast*tag* war ihnen also *nicht Auferstehungstag* wohl aber doch ein *Freudentag.* Dass er ihnen um der an ihm geschehenen *Abendmahlseinsetzung* willen den Charakter eines Freudentages (eines „Frohnleichnamfestes" also, wie in der römischen, oder eines „hohen Donnerstags" wie in der zürcherischen Kirche) gehabt habe, *wird mindestens nirgends angedeutet.* Wohl geht aus den folgenden Worten des Eus. hervor, dass die Kleinasiaten an ihrem 14ten Nisan eine Abendmahlsfeier begingen und mittels derselben das Fasten abschlossen. Dass sie aber diese Abendmahlsfeier

---

Πολυκάρπῳ, κατ' ἐντροπὴν δηλονότι καὶ μετ' εἰρήνης ἀπ' ἀλλήλων ἀπηλλάγησαν, πάσης τῆς ἐκκλησίας εἰρήνην ἐχόντων τῶν τηρούντων καὶ μὴ τηρούντων. Vgl. damit das von Chr. M. Pfaff in einer Catene aufgefundene und bei Weitzel S. 95 mitgetheilte Fragmentchen des Irenäus von ähnlichem, nur allgemeiner gehaltenem Inhalt, sowie das ebendaselbst mitgetheilte Fragmentchen aus dem Schreiben der paläst. Bischöfe, bei Eus. 5, 25 worin sie sagen, dass sie im Ritus mit den Alexandrinern (also dem Occident) übereinstimmen.

zum Gedächtniss der *Einsetzung* dieses Sakramentes gefeiert hätten, wird nirgends gesagt, und so ist von vorneherein wenigstens die andere (Weitzel'sche) Annahme noch *offenstehend*, dass sie am 14ten Nisan zum Gedächtniss des erlösenden Todes Christi ein Freudenfest mit Communion begingen. Diese Annahme ist aber nicht allein *offenstehend*, sie ist die *einzig natürliche*. Handelte es sich doch um die Grenze zwischen der *Fastenzeit zum Gedächtniss des Leidens Christi* und der *Freudenzeit nach beendeter Passion.* Der Gedächtnisstag des *Todes Christi*, mit welchem das Leiden „vollbracht" und die Erlösung vollendet war, konnte vernünftigerweise diese Grenze bilden; der Gedächtnisstag der Abendmahlseinsetzung nimmermehr! (Vgl. Weitzel S. 106.) Dazu kommen noch Zeugnisse, wie die des *Constantin*, *Origenes*, *Tertullian* [7]), woraus man sieht, welcher Begriff mit dem Namen *τὸ πάσχα σωτήριον* verbunden wurde.

Steht dies fest, so ergiebt sich, dass den Kleinasiaten *der 14te Nisan als der* Todes*tag Jesu, nicht als der der Abendmahlseinsetzung, galt, sie also ganz mit dem Ev. Joh. in Einklang waren.* Ja auch die Idee, den Todestag Jesu von seiner erlösenden Seite, als *Freudentag der vollbrachten Erlösung,* anzuschauen, ist wesentlich paulinisch-johanneisch (vgl. Joh. 19, 30.) So konnte Polykrates sagen, die Kleinasiaten feierten den 14. Nisan *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον.*

Es hat sich also durch eine ungezwungene, vorurtheilsfreie Anschauung der Quellen herausgestellt: Der Streitpunkt 162 und 198 betraf den Umstand, dass die Kleinasiaten am Monatstag des Todes Christi einen Passahfesttag, nämlich einen freudigen Gedächtnisstag der im *Tode* Christi vollendeten Erlösung, begingen und an *diesem* Tage (und nicht erst an der nächsten darauffolgenden *κυριακὴ*, der *κυρ. ἀναςʹ.*) das Fasten beendeten, während die übrige Kirche eine *Festwoche* feierte, so, dass am *Schluss-*

---

7) Const. bei *Eus.* vit. Const. 3, 18, *ἡ ἁγιωτάτη τοῦ πάσχα ἡμέρα ... παρ' ἧς τὰς τῆς ἀθανασίας εἰλήφαμεν ἐλπίδας ... ἡ τῆς ἐλευθερίας ἡμετέρας ἡμέρα, τουτέςιν ἡ τοῦ ἁγιωτάτου πάθους.* Tert. de jejun. cap. 2 und 14 stellt den *Dies Pascha*, als an welchem der Bräutigam hinweggenommen sey, als Trauertag, cap. 17 den *Dies Dominicus resurrectionis* als Freudentag hin. Die Festanschauung ist natürlich die der occidentalischen Observanz angemessene; aber der Begriff des *christlichen Passah*, des *πάσχα σωτήριον*, ergiebt sich deutlich als der der *Feier des Leidens und Todes Christi.* Ueber Orig. vgl. Weitzel S. 107.

sonntag derselben, der *κυριακὴ ἀναςάσιμος*, als am frohen Gedächtnisstage der *Auferstehung* Christi, das Fasten beendigt wurde. Die Differenz war eine *rein rituelle, ohne* dogmatische Basis.

5. Prüfen wir nun, ob es sich im Streit zu Laodicea um das Jahr 170 und in den hieran sich schliessenden Schriften um die gleiche Streitfrage gehandelt habe.

Jener Melito, welchen wir aus dem ersten Fragmente des Polykrates bereits als einen Vertreter der kleinasiatischen Observanz kennen, erzählt in einem bei *Eus.* 4, 26 erhaltenen Fragment seiner Bücher über das Passah: *Ἐπὶ Σερουιλίου Παύλου ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν* (nach Weitzel nicht 168 sondern bei den Volksaufständen gegen die Christen um 177) *ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα, ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, καὶ ἐγράφη ταῦτα.* Von einem solchen, die ganze Christenheit in zwei Heerlager spaltenden Gegensatze, wie er zwischen den Petrinern und Paulinern des Hrn. v. Baur bestanden haben soll, ist nun in obigen Worten offenbar nicht die Rede. Nicht einmal die *Entstehung* des Gegensatzes von Protestantismus und Katholicismus würde ein Schriftsteller so leicht mit den Worten beschreiben: „Unter Friedrich dem Weisen entstand zu Wittenberg viel Streit „über den Ablass, welcher gerade in jenen Tagen dort verkauft „wurde“ — geschweige dass man von einem bereits *ausgebildeten* und *universell gewordenen* Gegensatze so redete! Dagegen könnte von *unserer*, der *richtigen* Auffassung des *rein rituellen* Gegensatzes zwischen Kleinasien und der übrigen Kirche aus die obige Notiz des Melito gar wohl so gedeutet werden, dass gerade damals Palästinenser oder Alexandriner zufällig in Laodicea um die Osterzeit anwesend gewesen und sich an der kleinasiatischen Observanz gestossen hätten, und dass sich eine Controverse, ähnlich wie zwischen Anicet und Polykarp, nur vielleicht heftiger, daraus entsponnen hätte. Diese Deutung wäre *in abstracto* möglich; ebenso möglich bleibt freilich einstweilen auch noch *die* Annahme, dass der Streitpunkt in Laodicea ein *anderer* gewesen. Aus den Worten des Melito erfahren wir nichts, was hier zur Entscheidung dienen könnte.

Nun fährt aber *Euseb.* fort: *Τούτου δὲ τοῦ λόγου* (der erwähnten Schrift Melito's) *μέμνηται Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἰδίῳ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ, ὃν ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς φησὶν αὐτὸν συντάξαι.* Vor allem fragt sich, welche Stellung die Schrift des Clemens zu der des Melito eingenommen habe. Aus den Worten des *Euseb.* wird dies wieder nicht klar.

„Auf Veranlassung der Schrift des Melito schrieb Clemens"; hienach scheint Clemens wenigstens nicht gerade eine *Gegen*schrift gegen Melito verabfasst zu haben; dies würde *Euseb.* doch wohl deutlicher ausgedrückt haben. Lassen wir auch diese Frage einstweilen dahingestellt seyn.

Licht kömmt in die ganze Angelegenheit dadurch, dass auch Apolinarios und Hippolyt über die Passahfrage geschrieben haben, und zwar *stimmen beide genau mit* Clemens *überein, und haben offenbar die gleichen Gegner bekämpft.* Und zwar hat Hippolyt sich über das Passah vernehmen lassen in seiner Schrift *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις*, sodass es von vorneherein wenigstens *wahrscheinlich* wird, seine Gegner seyen *Häretiker* gewesen. Da nun aber bei Clemens und Apolinarios, wie wir uns sogleich überzeugen werden, *genau die gleiche Verirrung wie bei Hippolyt* bekämpft wird, so müssen auch diese es mit *häretischen Verirrungen* zu thun gehabt haben. Dass aber die kleinasiatische Kirche nicht für häretisch galt, wissen wir bereits zur Genüge aus den Fragmenten des Polykrates und Irenäus. Nicht also kann jener eine unter den Vertretern Kleinasiens, nicht kann Melito der von Clemens bekämpfte Gegner gewesen seyn. Clemens kann nicht *gegen* Melito geschrieben haben; sondern es scheint vielmehr, dass beide, Clemens und Melito, einen *dritten gemeinsamen Gegner* bekämpft haben, und zwar einen wesentlich *häretischen.* Nun erklärt sich uns das *ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς*. Nachdem jener häretische Gegner von einem, der *kleinasiatischen* Observanz anhängenden Hirten bekämpft war, schien es Clemens passend, ihn auch vom Standpunkte der *palästinensisch-alexandrinisch-occidentalischen* Observanz aus zu bekämpfen.

Aber heisst das nicht zu viel gefolgert aus dem geringfügigen Umstande, dass die Schrift Hippolyt's den Titel *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* führte? In der That, unsere Folgerung wäre tollkühn, wenn ihr nicht die gewichtigsten anderweitigen Zeugnisse zur Seite gingen. Wir *kennen* ja jene Häretiker, wir kennen die Natur ihrer *αἵρεσις*, wir kennen sie oben aus den Fragmenten des Clemens, Hippolyt und Apolinarios selbst. *Der Streitpunkt ist hier ein ganz und gar anderer, als zwischen Viktor und Polykrates, Anicet und Polykarp;* die Differenz ist hier eine *entschieden dogmatische;* dass dem *Lamm-Essen* durch Christi Kreuzestod ein Ende gemacht sey, dass Christus den 14ten und nicht den 15ten gestorben sey (ein Satz, von dem wir oben sahen, dass die Kleinasiaten ihn nie bezweifelt haben) *dies* wird wieder und immer wieder den Gegnern eingeschärft und bewiesen. Clemens, Hippolyt

und Apolinarios (und ebenso folglich auch Melito) hatten es mit grobjudaistischen Häretikern zu thun. Zum Beleg nun die Fragmente selbst.

Das Chron. pasch. (I S. 13 f.) leitet diese Fragmente ein mit der Bemerkung: Christus habe während seines Lebens das vorbildliche Passahlamm nach mosaischem Gesetze gegessen; seitdem er sich aber das rechte Passah genannt (also im Jahr seines Leidens) „ass er das gesetzliche Passah nicht, sondern „wurde selbst als das wahrhaftige Lamm für uns geopfert am „Feste des schattenhaften Passah.“ So lehrten die Evv. und Kirchenväter. Als Beleg folgen nun die Fragmente.

Das erste Fragment des Apol. heben wir, als das für die Aechtheit des Ev. Joh. wichtigste, bis zuletzt auf. Das zweite Fragment des Apol. lautet: *Ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δεθεὶς ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν, καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν ἵνα ςαυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος* (Bezeichnung des Kreuzes mit Rücksicht auf *Deut.* 33, 17) *ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου.* Hier sagt Apol. nicht bloss a) dass Jesus am 14ten Nisan gestorben sey, sondern er führt dabei mit allem Nachdruck den Gedanken durch, dass b) Jesus als Passah-Lamm durch sein Passah-Opfer dem alttestamentlichen Passah — dass der *Sohn Gottes* dem *Lamm* — ein Ende gemacht und in seinem Tode alles vollendet und die Reinigungsmittel ein für allemal dargereicht habe. Und zwar spricht er diesen Gedanken c) in einer solchen Form aus, dass man zugleich daraus sieht, dass für ihn die *ιδ'* auch der *christliche Passahtag*, der *Jahrestag des Todes Jesu* war. Er stand also (dies folgt aus c) auf Seiten *der kleinasiatisch-katholischen Observanz,* welche den 14ten Nisan als Hauptfest feierte, aber nicht durch jüdisches Passahmahl (wie die häretischen *Gegner* des Apol.), sondern eben als Jahrestag des Todes Jesu *und somit als Fest der vollendeten Erlösung,* als *Freudentag*, und deren ganze Anschauung ebenso *auf dem Ev. Joh.* ruhte, als sich in obigem Fragment Anklänge an Joh. 19, 34 f. 1, 1 u. 29 ff.; 12, 32 ff.; 1 Joh. 5, 6—8 finden. — Aus b aber folgt, dass die von Apol. bekämpften *Gegner* nicht etwa bloss über den Todes*tag* Jesu anderer Ansicht gewesen seyn, sondern auch die *Bedeutung* des Todes Jesu als einer *Aufhebung der* alttestamentlichen *Passahfeier* verkannt haben müssen.

Dies wird bestätigt durch die beiden Fragmente des Clemens. I. *Τοῖς μὲν οὖν παρεληλυθόσιν ἔτεσι τὸ θυόμενον πρὸς Ἰουδαίων ἤσθιεν ἑορτάζων ὁ κύριος πάσχα· ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* (joh. Ausdruck), *ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος, αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυστήριον τῇ ιγ', ἐν ᾗ καὶ πυνθάνονται αὐτοῦ· ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν; ταύτῃ οὖν τῇ ἡμέρᾳ καὶ ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων καὶ ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς ἐγίνετο. Ὅθεν ὁ Ἰωάννης ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ εἰκότως ὡς ἂν προετοιμαζομένους ἤδη ἀπονίψασθαι τοὺς πόδας πρὸς τοῦ Κυρίου τοὺς μαθητὰς ἀναγράφει· πέπονθεν δὲ τῇ ἐπιούσῃ ὁ σωτὴρ ἡμῶν, αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, καλλιερηθεὶς ὑπὸ Ἰουδαίων.* — II. *Ἀκολούθως ἄρα τῇ ιδ', ὅτε καὶ ἔπαθεν, ἕωθεν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τῷ Πιλάτῳ προσαγαγόντες οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἀκωλύτως ἑσπέρας τὸ πάσχα φαγῶσιν. Ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά· ἐπιμαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ ἀνάστασις· τῇ γοῦν τρίτῃ ἀνέστη ἡμέρᾳ ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἑβδομάδων τοῦ θερισμοῦ ἐν ᾗ καὶ τὸ δράγμα νενομοθέτητο προσενεγκεῖν τὸν ἱερέα.* — Das zweite dieser Fragmente bezieht sich rein auf die chronol. Frage, und muss, der Rekapitulation nach zu schliessen, einen ausführlichen Beweis dafür enthalten haben, a) dass der Herr, um ein wahres Passahlamm zu seyn, (um also die n. t. Erfüllung mit der a. t. Weissagung und Gesetzesforderung in Einklang zu setzen) nach dem a. t. Gesetz am 14ten sterben musste, und b) dass Mt., nach der Erklärung der hier bekämpften Gegner ausgelegt, dem Ev. Joh. widersprechen würde. Von letzterem ist uns noch der Schluss aufbehalten, nämlich die Argumentation aus Joh. 18, 28; dieser Schluss bildet den Anfang des Fragmentes. Darauf folgt die Rekapitulation, und endlich anhangsweise noch der Gedanke, dass die Auferstehung des Erstlings von den Todten temporell mit der Darbringung der Erstlingsgabe (am Tag nach dem 15ten Nisan) zusammengefallen sey.

Man ist begierig, wie die kleinasiatischen und sonstigen Katholiker, Clemens, Apol. u. s. w., jenen Judaisten gegenüber den Mt. erklärt — wie sie ihn mit Joh. in Einklang gesetzt haben mögen? Dies ersehen wir aus dem ersten clementinischen Fragment. Den Tag, an welchem nach den Syn. „das Passah bereitet wurde", erklärt Clemens vom *dreizehnten* Nisan, (der *προετοιμασία*) sodass sonach bei den Syn. Jesu letztes Mahl auf den Abend nach dem 13ten, vor dem 14ten Nisan gefallen wäre. Ob diese Erklärung exegetisch haltbar sey, kümmert uns nicht;

kritisch wichtig ist aber, dass die Katholiker des Orients mit denen des Occidents, darin *einig waren, dass Jesus am* 14*ten Nisan* starb. Auch die *oriental.* Katholiker! Denn wenn sie den 14ten Nisan feierten, den Monatstag statt des bestimmten Wochentages (Sonntages), so feierten sie ihn (wie wir aus obigen Fragmenten aufs deutlichste sehen) *nicht als Tag des jüdischen Passahmahles, sondern als Tag des* Todes *Jesu.*

Die von Clem. und Apol. bekämpften (judaistischen) Gegner hielten den 14ten Nisan *für den Tag des* letzten Mahles *Jesu,* und müssen ihn *als jüdischen Passahtag* gefeiert haben; denn ihnen hält Clemens (im Eingang des ersten Fragmentes) mit allem Nachdruck entgegen, *dass Christus selbst, sobald er einmal in der Einsetzung des h. Abendmahles (am* 13. *Nisan) sich selbst als das wahre Passahopfer angekündigt hatte, das jüdische Passah (am* 14.*) nicht mehr feierte, sondern den* 14. *Nisan zu seinem Todestag erkor.*

Die Gegner des Clem. und Apol. stellen sich also immer deutlicher als judaistische, ebionisirende Häretiker heraus. *Dagegen sehen wir, dass die Gesammttradition und Gesammtobservanz des katholischen Orients auf jener Chronologie der Leidenswoche ruht, die sich* allein im Evangelium Johannis *findet,* und dass man bereits allgemein darüber einig war, dass die Chronol. der Synoptiker auf die johanneische reducirt werden müsse; ja endlich, dass auch die geistige Auffassung *des Todestages Jesu als des Freudentages der vollbrachten Erlösung und erfüllten Weissagung* wesentlich auf der *johanneischen* Darstellung des Leidens und Todes Christi beruht.

Das alles bestätigt sich nun noch durch die beiden Fragmente des Hippolytus aus seiner Schrift *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις.* — I. *Ὁρῶ μὲν οὖν ὅτι φιλονεικείας τὸ ἔργον· λέγει γὰρ οὕτως· „ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριςὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· „διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ Κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν.“ Πεπλάνηται δὲ μὴ γινώσκων, ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριςὸς οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα· οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ἡμέρᾳ.* — II. *Οὐδὲ ἐν τοῖς πρώτοις οὐδὲ ἐν τοῖς ἐσχάτοις ὡς οὐκ ἐψεύσατο, πρόδηλον ὅτι ὁ πάλαι προείπων „ὅτι οὐκέτι φάγομαι τὸ πάσχα“ εἰκότως τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν· οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ.* — Diese Fragmente lehren uns dreierlei. a) Aus dem zweiten ersehen wir, dass auch die Stelle Luk. 22, 15 f. (nicht ganz mit Unrecht, vgl. oben pag. 515) von den orient. Katholikern als eine Spur betrachtet wurde, dass *auch nach den Syn.* Jesus am 14ten gestorben sey.

b) Aus dem ersten Fragment ersehen wir, dass die Gegner Hippolyt's die Ansicht hatten: auch damals (*τότε*, im letzten Jahr) habe Jesus das Passahmahl *τῇ ἡμέρᾳ*, (am gesetzlich bestimmten Tage, also den Abend nach dem 14ten Nisan) gegessen und *dann* gelitten. Hippolyt, welchem es aus dem Ev. Joh. feststeht, dass Jesus den 14. Nisan litt und starb, sagt nun: Jesus konnte doch nicht an dem gleichen Tag leiden und dann noch das Passah feiern c) Am wichtigsten sind aber die Worte: *διὸ κἀμὲ δεῖ κλ.* Hat uns schon die ganze Art der Polemik des Clemens und Apolin. darauf geführt, dass sie es mit Gegnern müssen zu thun gehabt haben, welche *in irgend einer praktischen Rücksicht darauf pochten, dass der Herr selbst das mosaische Passah allezeit, auch im letzten Jahre, gefeiert habe, und welchen der Satz, dass durch Jesu Tod das a. t. Passah aufgehoben sey, nicht eingehen wollte*, so wird uns nun aus Hippolyt's erstem Fragment jene praktische Rücksicht vollends klar. *Sie folgerten wirklich: Weil und wie Christus das jüdische Passahlamm gegessen hat, so müssen auch wir es thun.* Es waren also in der That judaistische Häretiker.

6. Nunmehr — nachdem bereits aus dem bisherigen sich ergeben hat, dass die *ganze Kirche*, Orient und Occident, Kleinasien und die übrige Kirche einmüthig der Ansicht war, Jesus sey am 14ten Nisan gestorben, und dass diese gemeinsame Ansicht [8]) sowie insbesondere die kleinasiatische Observanz der Feier des 14ten Nisan *als Todestages Christi und Freudenfestes der Erlösung* wesentlich auf der Autorität und uralten Kanonicität des Ev. Joh. ruht — nunmehr können wir zu jenem ersten Fragment des Apolinarios übergehen, worin auch noch ausdrücklich auf das Ev. Joh. hingewiesen wird.

Καὶ Ἀπολινάριος δὲ ὁ ὁσιώτατος ἐπίσκοπος Ἱεραπόλεως τῆς Ἀσίας, ὁ ἐγγὺς τῶν ἀποςολικῶν χρόνων γεγονώς, ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ τὰ παραπλήσια ἐδίδαξε, λέγων οὕτως· Εἰσὶ τοίνυν οἱ δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων, συγγνωστὸν πρᾶγμα πεπονθότες· ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προςδεῖται· καὶ λέγουσιν ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ ςασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.

Rettberg versteht nun unter der *μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων*

---

8) Dass auch *Jul. Afric.* sie theilte, s. Weitzel S. 63, dass auch *Tert.* (adv. Jud. c. 10) ebendas. S. 77.

nicht den grossen Festtag, den 15. Nisan, sondern die παρασκευή, den 14ten (!) und ist nun genöthigt, die Worte τῇ δὲ μεγάλῃ κλ. für die *von Apol. seinen Gegnern entgegengestellte* Ansicht zu halten. Allein dann müsste statt des δὲ ein ἀλλὰ stehen, und der Gegensatz wäre einfacher und naturgemässer so ausgedrückt worden: ἀλλὰ τῇ ιγ' ἔπαθεν. Auch das αὐτὸς wäre überflüssig gewesen. Ueberdies kann die παρασκευή (der Tag des πάσχα, der 14te Nisan) obwohl er zu den „8 Tagen der ἄζυμα" im weitern Sinn mitgerechnet wurde, nimmermehr „der *grosse* Mazzothtag" geheissen haben. Nur der erste Festsabbath, womit die 7 eigentlichen Mazzothtage begonnen, kann gemeint seyn, (und die Wahl des Ausdruckes „grosser Tag" zur Bezeichnung dieses Tages erklärte sich dabei im Munde des Apol. noch besonders gut aus Berücksichtigung der Stelle Joh. 19, 31. Diese blosse von Apol. gewählte *Bezeichnungsart* des 15ten Nisan involvirte durch die darin liegende Beziehung auf Joh. 19, 31 schon eine stille Widerlegung der Gegner) 9). Vgl. mein Ev. Joh. S. 117.

Der Schluss des Fragmentes hat den Sinn: die Gegner berufen sich auf Mt. (und in der That führt ja die Darstellung des Mt. wirklich wie wir sahen, auf eine quartodec. Auffassung). Apolinarios aber hat zweierlei gegen diese Ansicht einzuwenden. Erstlich hätte Christus, wenn er den 14ten Nisan Abends 6 das Passah mit den Juden gegessen, und den 15ten Nachmittags den Tod erlitten hätte, *dem Gesetz nicht entsprochen, d. h. er wäre kein wahrhaftes Passahlamm gewesen;* denn ein wahres Passahlamm musste am Nachmittag des 14ten Nisan geschlachtet werden. Und zweitens müsste man einen Widerspruch zwischen Mt. und Joh. annehmen. (Denn eine tertiodecimanische Erklärung des Mt. hielt Apolin. ebenso wie Clemens und alle Katholiker, für möglich; wir werden sehen, wie. Dagegen eine quartodeciman. Erklärung der johann. Stellen war ihnen unbekannt, und galt ihnen — mit Recht — für unmöglich.)

Hier wird also das Joh. Ev. *nicht nur überhaupt erwähnt,* sondern *als die Quellenschrift erwähnt, auf welche die allgemeine Ansicht der Katholiker über die Zeit der Passion Christi sich gründete.* Dies war Hrn. v. Baur natürlich sehr unangenehm, Schwegler ersann eine diese Unannehmlichkeit beseitigende Uebersetzung: „Daher „ist denn ihre Meinung unvereinbar mit dem Gesetz, und die Evv.

---

9) Baur will unter der μεγ. ἡμ. wirklich den fünfzehnten Nisan verstehen, und *gleichwohl* fasst er die Worte τῇ δὲ κλ. als Meinung des Apolinarios, die er der seiner Gegner entgegensetze!!

„scheinen nach ihnen (*scil.* dem Gesetz) zu widersprechen." Und Baur erklärte mit gewohnter Leichtfertigkeit: „Nur so können „die Worte grammatisch richtig genommen werden." Die von mir [10]) und Wieseler [11]) gegebene Uebersetzung nannte er: „unphilologisch." „Gewiss" liess er sich vernehmen, „kann von „einem Zwiespalt der Evv. unter sich schon darum nicht die Rede „seyn, weil dies nicht schlechthin *στασιάζειν* heissen könnte, „sondern nothwendig *στασιάζειν ἀλλήλοις* heissen müsste." (Ebenso neuerdings Hilgenfeld in Zeller's Jahrb. 1849, S. 277.)

Mit diesem Aberwitz vergleiche man nun folgende, theils von mir [12]) theils von Weitzel [13]) beigebrachte Stellen. *Herod.* 9, 27 sagen die Athenäer gegen die Tegeaten, da diese während des Perserkriegs innere Streithändel anfangen wollen: *ἀλλ' οὐ γάρ ἐν τῷ τοιῷδε τάξιος εἵνεκα στασιάζειν πρέπει.* Aehnlich 8, 3 u. 79. *Lysias or. fun.* 21 *ed. Förtsch* rühmt den Abscheu der Griechen vor innern Uneinigkeiten: *νομίσαντες οὕτως ἂν ἐρημοτάτους εἶναι συμμάχων τοὺς Ἕλληνας, εἰ ἔτι στασιαζούσης τῆς Ἑλλάδος ᾧτινι χρὴ τόπῳ τοὺς ἐπιόντας ἀμύνασθαι τὸν κίνδυνον ποιήσαιντο.* *Plato* Soph. pag. 228 a definirt *ςάσις* als *ἡ τοῦ φυσεὶ ξυγγενοῦς ἔκ τινος διαφθορᾶς διαφθορὰ* und stellt die *στάσις* dem *πόλεμος* als die *ἔχθρα τοῦ οἰκείου* der *ἔχθρα ἀλλοτρίου* entgegen. Ebenso Republ. pag. 470 b und 556 c, wo es heisst: *οὐκοῦν ὥσπερ σῶμα νοσῶδες μικρᾶς ῥοπῆς ἔξοθεν δεῖται προςλαβέσθαι πρὸς τὸ κάμνειν, ἐνίοτε δὲ καὶ ἄνευ τῶν ἔξω στασιάζει αὐτὸ αὑτῷ, οὕτω δὴ καὶ ἡ κατὰ ταὐτὰ ἐκείνῳ διακειμένη πόλις, ἀπὸ σμικρᾶς ἔξωθεν ἐπαγομένων.... νοσεῖ τε καὶ αὐτὴ αὑτῇ μάχεται, ἐνίοτε δὲ καὶ ἄνευ τῶν ἔξω στασιάζει.* Ebenso *Clem. Rom.* 1 Cor. 43: *στασιαζουσῶν τῶν φυλῶν*, cap. 55: *ἵνα μὴ στασιάζωσιν ἐπὶ πλεῖον* (damit die Vaterstadt nicht länger durch innre Parteiung zerrissen werde, wanderten Viele aus). Es gehört also eine ziemliche Ignoranz dazu, um zu behaupten, *στασιάζειν* ohne *ἀλλήλοις könne* nicht heissen: miteinander im Streite liegen [14])!

---

10) Erste Aufl. S. 1100 f.

11) *Chron. Syn.* S. 370.

12) Ev. Joh. S. 128 f.

13) S. 42 f.

14) Hilgenfeld seinerseits hat nichts weiter bewiesen, als dass *στασιάζειν* auch ein *ἐπὶ τῷ* (wie in der ebenangef. plat. Stelle) oder ein *πρὸς ἀλλήλους* bei sich haben *könne.* Wem ist es je eingefallen, dies in Abrede zu stellen?! Baur's Argumentation gründet sich ja vielmehr auf die Behauptung, dass *στασιάζειν* ein *πρὸς ἄλληλα* bei sich haben *müsse.* Und wie verkehrt dies sey, haben wir bewiesen.

Es *muss* aber wenigstens nicht so heissen, wendet nun **Zeller** ein, und **Baur** findet darin ein Argument, dass es hier auch nicht so heissen *könne,* weil „an einen Widerstreit der Evv. damals „noch niemand gedacht habe.“ Aber eben *weil* damals noch niemand an eine Möglichkeit eines solchen Widerstreits dachte, so konnte Apolinarios diese Unmöglichkeit als ein Argument gegen jene Judaisten brauchen [15]).

Schwegler's Erklärung ist und bleibt ein Monstrum. Denn der Gedanke, den Schwegler in den Worten finden will, würde im Griech. wie im Deutschen und in jeder Sprache so ausgedrückt seyn, dass die *beiden* dem Gesetze widerstreitenden Dinge, die *νόησις* und die *εὐγγέλια*, einander mit *καὶ καὶ* gegenübergestellt wären, der beiden gemeinsame Begriff des Widersprechens aber durch ein und dasselbe Wort ausgedrückt wäre. Es müsste heissen: *ὅθεν καὶ ἡ νόησις αὐτῶν ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ ἐςί, καὶ αὐτὰ τὰ εὐαγγέλια κατ' αὐτοὺς ἀσύμφωνα αὐτῷ ἂν εἴη.* — Nimmermehr aber würde ein so preciöser Ausdruck: „die Evv. würden sich gegen das Gesetz *empören*“ (denn dies würde *στασ.* nach Schwegler's Erklärung heissen) gebraucht seyn.

Aber **Baur** beruft sich endlich auch noch auf jenes zweite Fragment des *Clemens Alex.*, wo es heisst: *ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά.* Hier ist die natürlichste Uebersetzung wohl die: „*Bei* „dieser genauen, richtigen Berechnung der Tage harmoniren *alle* „Schriften miteinander (a. u. n. Test.) und (insbesondere) sind *die* „*Evv.* einstimmig.“ Es ist derselbe Gedanke, wie bei Apolin. Erstlich harmoniren bei der tertiodec. Ansicht das a. u. n. Test., Weissagung und Erfüllung; zweitens entsteht kein Widerspruch zwischen den Evv. Gesetzt aber, man wäre genöthigt, statt dessen mit **Baur** zu übersetzen: „*Mit* dieser Berechnung der Tage har- „moniren sowohl alle Schriften, als auch die Evv.“ — so wäre, dass Clemens *diesen* Gedanken *so* ausgedrückt hätte, noch kein Beweis, dass bei Apolin. *genau derselbe* Gedanke in *genau derselben Form* stehen müsste (man also *στασιάζειν* so contort, wie Schwegler, übersetzen müsste). Allein meine obige Uebersetzung ist entschieden die bessere. Niemand wird so leicht sagen: „alle Schriften stimmen mit dieser *Genauigkeit* der Tage überein“. Es müsste hier „Genauigkeit“ in einem sehr harten Tropus für „*Re-*

---

15) Sie, die ohne Zweifel mit einseitiger Vorliebe sich an Mt. hielten, hatten den Widerspruch, in den sie sich mit dem Ev. Joh. versetzten, ohne Zweifel noch gar nicht bemerkt.

sultat genauer Berechnung" stehen. Dagegen ist *der* Gedanke höchst plan: „*Bei* solcher Genauigkeit in den Tagen stimmen so- „wohl alle Schriften überein, als insbesondere die Evv." *Genauigkeit in den Tagen* konnte sehr leicht statt „*Genauigkeit* in der Be- „rechnung der Tage" gesagt werden, und dass *συμφωνεῖν* absolut gebraucht werden kann, wird höchstens ein Philologe vom Schlage des Hrn. Dr. v. Baur in Abrede stellen. Der Dativ aber ist der bekannte *Dativ der Art und Weise* (wie Kol. 2, 11) „*bei*", nähert sich übrigens schon dem *Instrumentalis* (1 Kor. 9, 7) „*mittelst*".

7. Fassen wir nun die Resultate der ganzen Untersuchung zusammen.

a) Der Streitpunkt war bei Clem. Hippol. und Apol. ein *völlig anderer*, als bei Viktor und den Kleinasiaten. Einer Differenz über das Ende des Fastens wird *dort* mit keiner Silbe Erwähnung gethan; ein Beweis, dass Christus die jüdische Lammesmahlzeit aufgehoben und das h. Abendmahl schon den 13ten eingesetzt habe wird *hier* nicht im entferntesten zu führen gesucht.

b) Es ist nicht nur nicht die leiseste Spur vorhanden, dass die Kleinasiaten (so, wie die judaistischen Gegner des Clemens u. s. w.) Christum am 15ten Nisan gestorben glaubten, sondern alles weist darauf hin, dass sie den 14ten Nisan vielmehr gerade umgekehrt als die *ἑόρτη τοῦ σωτηρίου πάσχα*, den *Todestag Christi*, feierten.

c) Orient und Occident waren also einig in der Ansicht über den Todestag Jesu, welche im Evang. Johannis niedergelegt ist; *Apolinarios hat dies Evv. erwähnt*, und die Kleinasiaten haben ihre auf jener Ansicht ruhende Festobservanz auf die Urheberschaft der Apostel Johannes und Philippus zurückgeführt.

Anmerk. Kläglich ist die Art, wie die HH. v. Baur (Zeller's Jahrb. 1848, 2, S. 264 ff.) und Hilgenfeld (ebendas. 1849, S. 258 ff.) gegen Weitzel's tüchtige und bei weitem noch nicht genug anerkannte Schrift polemisiren. Baur meint, „man müsse sich vor allem daran stossen, dass 190 auf einmal „etwas zur Sprache gekommen seyn soll, worauf sich der bisherige Streit „noch gar nicht bezogen hatte" — er setzt also *bona fide* voraus, was eben fraglich ist: dass der Streit 190 und 170 *ein und derselbe* war! — 170 wie 190 stünden die *τηροῦντες* und die *μὴ τηροῦντες* einander gegenüber — aber in den Fragmenten von 170 (denen des *Clem. Apol. Hipp. Mel.*) kommen ja beide *termini* gar nicht vor!!! — Apol. bezeichne seine Gegner als unwissende; „diese Bezeichnung lässt uns nicht an Häretiker denken." Als ob man diesen nicht auch einmal Unwissenheit vorwerfen, oder sie damit entschuldigen dürfte. Jene Judaisten (krasse wirkliche Ebioniten) scheinen, wie wir sahen, das Ev. Joh. in der That nicht gekannt, sondern sich nur an ihren aram. Mt. gehalten zu haben. — S. 271 sucht er den von Weitzel aufgewiesenen Unterschied zwischen den laodicenischen und sonstigen Ebio-

niten und den kleinasiatischen Katholikern zu eludiren durch die thörichte Bemerkung, beide hätten ja doch am 14ten Nisan „ein dem Mahle Jesu entsprechendes Mahl“ gehalten!! Ja wohl, nur die Einen ein christl. Abendmahl mit Brod und Wein, die Andern ein jüdisches Lammesmahl!! — Auch Hr. Hilgenfeld kann keine Differenz zwischen den zwei von Weitzel aufgewiesenen *verschiednen Streitpunkten* entdecken. „Die Differenz war „so gering, dass sie kaum in Anschlag kommen kann“, lässt er sich vernehmen. Während nämlich Weitzel mit Recht von *dem* Punkte des Streites, *über welchen hinreichende Quellen vorhanden sind*, und von einer *genauen Exegese dieser Quellen* ausgeht, und erst von den hier gewonnenen Resultaten aus vorsichtige Rückschlüsse auf die erste Ausbildung der Passahfeier in der apost. Zeit macht, so geht dagegen Hilgenfeld frischweg von der apost. Zeit aus, und zwar nicht von der wirklichen, sondern von den Tübinger Hypothesen über dieselbe. Vgl. S. 217 „Geht man *von* „*dem Grundgedanken der neuern Kritik* aus, dass . . . *so lässt sich* „*schon im voraus bestimmen*, worin die Christen in Betreff der Passah„feier ursprünglich auseinandergingen.“ So bewegt er sich unverhohlen in einem Zirkel. Das Baur'sche τηρεῖν und μὴ τηρεῖν, „um welches sich *immer* der Streit drehte“ (! S. 232) wird aus dem Gegensatz des Ebionitismus und Paulinomarcionismus erklärt; der Gegensatz endlich zwischen Clemens, Hippolyt, Apolinarios und ihren ebionisirenden Gegnern wird mit dem Gegensatz zwischen Rom und Kleinasien identificirt, so klar auch Weitzel den immensen Unterschied beider Gegensätze aufgewiesen hat. — Gegen Weitzel's Ansicht, *dass die kleinasiat. Observanz, die ιδ als Todesfest Christi und Erlösungsfest zu feiern, von Paulus und Johannes herrühre*, hat Hilgenfeld folgendes einzuwenden. α) Man erkenne in dem „zähen Conservatismus“, womit die Kleinasiaten im 2ten Jahrh. ihre Observanz gegen die Römer festhielten, nichts vom paulinisch freien Geiste (S. 222 u. 238.) — Aber abgesehen davon, dass dieser Geist evang. Freiheit in Kleinasien, wo Paulus gewirkt, *ja jedenfalls nachweislich* einem ängstlich conservativen Geiste gewichen ist (man vergleiche die Orthodoxen von 1577 mit Luther!) so zeigt sich in jenem Kampf Kleinasiens gegen Rom nicht einmal eine tadelnswerthe Zähigkeit, sondern eher eine ehrenwerthe Festigkeit. Die Kleinasiaten waren in ihrem guten Rechte, und kämpften für *christliche Freiheit*, wenn sie sich von Rom unter ein uniformirendes Joch beugen zu lassen keine Lust hatten. — β) Die *Ebioniten* feierten nach Eus. u. Epiph. ein *jüdisches Passah* (S. 224). — Als ob das nicht die glänzendste Bestätigung für Weitzel wäre! Aber für Hrn. Hilgenfeld sind Ebioniten und Kleinasiatische Katholiker identisch. γ) Die Pauliner hatten *gar kein Passahfest*, sondern sahen die Eucharistie als Surrogat des jüd. Passahfestes an. Dafür beruft sich Hilgenfeld auf — Marcion! Immer die alten Zirkelschlüsse! — δ) Ptolem. ad Floram cp. 5 betrachte das Passahfest als *gänzlich aufgehoben*. — Aber er sagt vielmehr, nachdem er „Opfer, Sabbathe, Fasten, Passah, ungesäuerte Brode und „solche im Gesetz gebotnen Dinge“ (also das *jüdische* Passah ist gemeint) für Typen erklärt hat: *Πάντα γὰρ ταῦτα εἰκόνες καὶ σύμβολα ὄντα, τῆς*

ἀληθείας φανερωθείσης μετετέθη, κατὰ μὲν τὸ φαινόμενον καὶ σωματικῶς ἐκτελεῖσθαι ἀνῃρέθη, κατὰ δὲ τὸ πνευματικὸν ἀνελήφθη, τῶν μὲν ὀνομάτων τῶν αὐτῶν μενόντων, ἐνηλλαγμένων δὲ τῶν πραγμάτων. Es muss also doch noch ein *πνευματικὸν πρᾶγμα* in der Kirche gegeben haben, welches den *Namen* „Passah" führte, sowie es einen Tag gab, der den *Namen* Sabbath führte, sowie es christliche *προςφοραὶ* und christliche Festtage gab. — ε) *Justin* c. Tryph. beschreibe das christliche Passahfest nicht, sondern sage nur, Christus sey das wahre Passah. Dies *arg. a sil.* beweist nichts, beweist höchstens soviel, dass das christliche Passahfest (als einfache Erinnerungstage des Todes und der Auferstehung Christi) nicht eben als etwas im Cultus hervorstehendes betrachtet, und am wenigsten demselben eine dogmat. Wichtigkeit, wie den (von Justin dort beschriebenen) Sakramenten beigelegt wurde. Die Worte des *Eus.* (5, 24) *ἡ ἑόρτη τοῦ σωτηρίου πάσχα* scheint Hr. Hilgenfeld nicht gekannt zu haben. — — Die Worte Justin's cp. 111: *καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε γέγραπται*, sollen (wie Hilg. S. 2:9 will) beweisen, Justin sey der syn nicht aber der johann Chronologie der Leidenswoche gefolgt. Sie beweisen vielmehr das Gegentheil. Denn voran gehn die Worte: *Ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς, ὁ τυθεὶς ὕστερον, ὡς Ἡσαΐας ἔφη* (folgt Jes. 53, 7). Offenbar will also Justin in den unmittelbar darauf folgenden Worten *καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ κλ.* den Beweis liefern: darum sey Jesus das Passahlamm, weil er am Tage des Passahopfers getödtet worden sey. Er würde sich selbst widersprechen, wenn er Jesum als einen Tag später getödtet darstellen würde. Auch in den *Worten* liegt dies keineswegs. Die Worte *ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα* können dem obigen Context nach nichts andres sagen wollen, als dass Jesus *gleichfalls noch am Passahtage* gekreuzigt worden sey. Justin setzt also das Ergriffenwerden mit dem Gekreuzigtwerden *in Einen Tag,* mit Recht, da nach jüd. und n. t. Zeitrechnung der Tag mit Sonnenuntergang begann, Jesu Gefangennehmung also wirklich bereits dem 14ten Nisan angehörte. —

Auch die von Weitzel supponirte Entstehung der *occidentalischen Observanz* — dass nämlich auf der Basis des *Sonntags* als *wöchentlichen* Auferstehungstags Christi sich um die Zeit des jüdischen Passah eine *κυριακὴ ἀναστάσιμος* als *Jahres*tag der Auferstehung Christi nebst einem *Jahres-Charfreitag,* und somit eine *Festwoche* bildete — auch dies will Hilgenfeld undenkbar finden. Seiner Meinung nach (S. 222) würde es näher gelegen haben, die jüdische Passahwoche vom 15ten bis 22sten Nisan, unabhängig von den Wochentagen, auf welche sie jedesmal fiel, als Festwoche der Passion und Auferstehung Christi zu feiern. Schöne Ordnung dann! Dann konnte es ja, wenn z. B. der 16te Nisan auf einen Montag fiel, so kommen, dass zwei Tage nacheinander als Auferstehungstage gefeiert werden mussten, der eine als Wochensonntag, der andre als 17ter Nisan! — Mit *solchen* Argumenten stösst man Weitzel's Untersuchungen nicht um. Erweise man erst, dass zu Hippolyts Zeit die kleinasiatischen Katholiker Ketzer genannt werden durften; widerlege man erst, *dass der Streitpunkt*

zwischen Victor und Polykrates ein völlig anderer war, als zwischen Hippolyt und seinen Gegnern! solange beides nicht geschehen ist, stehen Weitzel's Resultate fest.

§. 147.

Schluss.

Ueberblicken wir nun die Untersuchungen **zunächst über das Evangelium Johannis**, so sehen wir, dass, abgesehen von einigen paulin. Briefen, **kein Buch des ganzen Alterthums sowohl aus der christlichen wie aus der heidnischen Literatur solche zahlreiche und sichere Beweise seiner Aechtheit aufzuweisen vermöge, als dies Evangelium.**

Welch ein gewaltiger Beweis hiefür auch *im Verhältniss desselben zum ersten Briefe Johannis* liege, hat neuestens **Baur** wider Willen und Absicht dargethan [1]. Er selbst nämlich „muss gestehen, dass das Identitätsverhältniss beider Schriften (soll „heissen ihres Verfassers) zwar keine nothwendige Annahme ist, „aber doch unter Voraussetzung der Aechtheit des Ev. *die über-„wiegende Wahrscheinlichkeit für sich hat.*“ Sehr naiv fährt er indessen fort: „Wie gestaltet sich nun aber, muss man auf dem Stand-„punkte der neuesten Kritik fragen, das Verhältniss der beiden „Schriften, zu einander, wenn die Aechtheit des Ev. nicht mehr „eine so ausgemachte Sache ist?“ Natürlicherweise ist nun jenes Identitätsverhältniss für die neueste Kritik ein sehr *unbequemes*, welches sie sich, so gut es geht, vom Halse schaffen muss. Um Beweise ist diese neueste Kritik niemals, also auch hier nicht, verlegen. Die grosse Aehnlichkeit beider Schriften, das Zusammentreffen in Stil und Ton und Begriffen und Redensarten, verwandelt sich aus einem Beweis für die Identität der Verfasser in einen Beweis, dass der Briefsteller den Evangelisten *absichtlich nachgeahmt habe* (S. 295 f.). Dieser Beweis wird wesentlich dadurch verstärkt, dass (S. 297 f.) dem Brief alle Originalität, aller kernhafte Inhalt abgeht; „es ist in ihm nicht einmal eine aus dem „Ev. genommene Idee auf selbständige Weise in einem tiefer „gehenden Zusammenhang entwickelt. Was er enthält, sind ein-„zelne, aus dem reichen Inhalt des Ev. entlehnte Ideen und Sätze. „Hat der Brief einen leitenden Grundgedanken, so hat man in „jedem Falle Mühe, ihn auch nur soweit herauszufinden, dass „man ihm durch einen grössern Theil seines Inhalts nachgehen

---

1) *Die johann. Briefe*, in Zeller's Jahrb. 1848, 3, S. 293 ff.

„kann." Dazu soll 1 Joh. 5, 6 ff. einen „inhaltsleeren, nichtssagenden Gedanken" enthalten (S. 304) und von Wasser und Blut ebendaselbst in andrem Sinne die Rede seyn, als im Evangelium.

Hätte nur Baur nicht an die Spitze dieser Untersuchung die übereilten Worte gestellt: er müsse gestehen, dass unter Voraussetzung der Aechtheit des Ev die Identität des Evsten mit dem Verfasser des Briefs *„die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich habe" —!* Was in aller Welt haben doch obige Argumente gegen die Identität des Verf. mit der Aechtheit oder Unächtheit des Ev. zu thun?! Unter der Voraussetzung der Aechtheit des Ev. wäre also *nach Baur's eignem Geständniss* der Geist des Briefes von dem des Ev. *nicht so* verschieden, dass nicht „die überwiegende Wahrscheinlichkeit" *für* die Identität des Verf. sprechen sollte! Unter Voraussetzung der Aechtheit des Ev. würde also nach Baur's eignem Geständniss der Brief *nicht* durch Inhalts- und Gedanken-Leerheit gegen das Ev. abstechen, *nicht* einen tieferen Zusammenhang vermissen, *nicht* Wasser und Blut in einem Sinne nehmen, wie der Evst ihn nicht nehmen konnte; es würden dann im Gegentheil alle Gründe sich für die *„überwiegende* Wahrscheinlichkeit" der Identität des Verf. vereinigen! Wir wissen also nun doch, wo die Argumente *gegen* diese Identität herkommen; wir wissen es aus Baur's eigenem Munde. Weil das Evang. unächt nicht *ist* sondern *seyn soll*, darum müssen nun alle Momente des zwischen ihm und dem Brief bestehenden Verhältnisses so *gedreht* werden, dass „die überwiegende Wahrscheinlichkeit" sich *gegen* jene Identität des Verf. beider Schriften neigt. Gewiss ein äusserst wissenschaftliches, wahrheitliebendes und besonnenes Verfahren! Wir sehen hier die „neueste Kritik" in ihrem pathologischen Process bei dem Punkte angelangt, wo die Manie in Idiotismus umzuschlagen beginnt.

Eine Widerlegung der Baur'schen Argumentation ist schon nach dem ebengesagten nicht nöthig. Er hat übrigens im vollsten Maasse das Amt des Widerlegers selbst übernommen. S. 295—314, wo er jene Nichtidentität der beiden Verf. erweisen will, spricht er dem Briefe die Originalität des Inhalts, und die Möglichkeit, einen leitenden Grundgedanken herauszufinden, ab. S. 315 ff., wo er den Brief in die Zeit der montanistischen Polemik gegen den Occident hineinzuconstruiren sucht, *entwickelt er selbst den leitenden Grundgedanken,* und zwar insoweit richtig, als er den Inhalt des Briefes selbst wiedergiebt, insoweit verkehrt, als er zwischen diesem Inhalt und dem Montanismus eine wesentliche Aehnlichkeit entdecken will.

„Der Grundgedanke, von welchem der Verf. des Br. aus-„geht, ist, dass, solange man noch Sünde hat, keine Gemein-„schaft mit Gott möglich ist, weil die Sünde als Finsterniss der „Gegensatz zu Gott dem Lichte ist. — Der wahre Christ muss „als Kind Gottes absolut frei von der Sünde, muss Gott gleich „seyn.“ — „Wie ist aber dies *οὐχ ἁμαρτάνειν* möglich, wenn „wir doch durch die Behauptung, keine Sünde zu haben, Gott „zum Lügner machen? Es ist auf doppelte Weise möglich 1) da-„durch, dass das Blut Christi uns reinigt von aller Sünde — „2) dass wir einander lieben — und in der durch die Bruderliebe „begründeten Fürbitte.“ U. s. w. Ist das Inhalts- und Gedanken-Leere? Oder hat man „Mühe, den leitenden Grundgedanken herauszufinden?“ — da doch Baur, um diesen Gedanken darzustellen, halbe Seiten lang (z. B. S. 317, Z. 6—23) nichts zu thun braucht, als halbe Kapitel des Briefes *abzuschreiben!*

Die Aehnlichkeit aber zwischen diesem Grundgedanken des 1 Br. Joh. und dem Montanismus hat ebenfalls Baur *selbst schon widerlegt.* Die Eintheilung der *peccata* in *remissibilia* und *irremisibilia* sey montanistisch. In der That, *Tertull.* kennt sie (de bapt. 7) — aber Tertullian *beruft sich dort und cp.* 19 *ausdrücklich auf den ersten Brief Johannis,* aus welchem er diese Eintheilung geschöpft habe. Hienach dürfte die „überwiegende Wahrscheinlichkeit“ doch wohl die seyn, dass jene Eintheilung eher aus 1 Joh. in den (dieselbe karrikirenden) Montanismus, als aus dem Montanismus in 1 Joh. gekommen sey. — Doch nein, „der 1 Br. Joh. theilt den dog-„matischen Irrthum des Montanismus. Das Unevangelische der „Unterscheidung zwischen Erlasssünden und Todsünden ist, dass „die Möglichkeit der Sündenvergebung nicht subjektiv, sondern „objektiv begrenzt wird“ — „dass die sittliche Schuld *nicht nach* „*der sittlichen Gesinnung,* sondern *ohne alle Rücksicht* auf die Subjek-„tivität des Sünders *nach dem Aeussern der That* beurtheilt wird.“ So schreibt Baur S. 326 und 328, und *diesen* Irrthum behauptet er S. 326 in 1 Joh. wiederzufinden. Und derselbe Baur hat zwei Seiten früher S. 324 geschrieben: „Auch das *homicidium* fasst der „Verf. des Briefs besonders in's Auge; wie er aber unter der „Abgötterei *nicht* den Abfall von der wahren Religion durch eine „bestimmte *äussere Handlung* versteht, sondern das überhaupt in „der Sünde sich äussernde heidnische Wesen, so giebt er auch „der Sünde des Mords eine allgemeinere, *nicht bloss auf das Aeus-„sere, eine besondere That, sondern das Innere der sittlichen Gesinnung* „*überhaupt* sich beziehende Bedeutung“ —!!!

Hr. Prof. v. Baur hat also selbst die Mühe übernommen, dem

theol. Publicum zu zeigen, in welche Absurditäten und Imbecillitäten man geräth, wenn man die „Voraussetzung der Unächtheit des Ev. Joh." durch alle Register des neuesten kritischen Orgelwerks durchzuspielen sucht. Das Hauptabsurdum ist auch hier wieder dies, dass ein grober Betrug angenommen werden muss. „Wie wenig" schreibt Baur S. 301 „lässt sich in dem ganzen „Eingang des Briefs, in allen den Zügen, in welchen uns der „Verf. selbst ein Bild seiner Persönlichkeit geben will, das *ab-„sichtliche angelegentlichste Bemühen* verkennen, für Eine Person mit „dem Evsten gehalten zu werden." Wer noch einigermassen ein Sensorium für den Geist jungfräulicher Lauterkeit, für den *heiligen Geist* hat, der den Brief und das Ev. Joh. durchweht, der wird vor jener Annahme mit Schaudern sich hinwegwenden. Es ist denkbar, dass ein Autor in redlicher Meinung unter dem angenommenen Namen eines verstorbenen Autor's schreibt, denkbar, dass eine „Weisheit Salomo's" geschrieben wurde lange nach Salomo's Tode; der Name „Salomo" sollte dann eben besagen, dass hier in Salomo's Geiste fortgeschrieben und fortspeculirt werde, und man braucht hiebei nicht einmal eine eigentliche *pia fraus* anzunehmen. Dass aber ein Autor des zweiten Jahrhunderts ein *geschichtliches* Buch, wie das Ev. Joh., geschrieben hätte, und zwar *mit dem hellen Bewusstseyn und der klaren Absicht, Nicht-geschehenes als geschehen zu erzählen, Geschehenes zu dogmatischen Parteizwecken umzudeuten,* und dass er dabei geflissentlich und mit erfinderischer Schlauheit alles aufs feinste so angelegt hätte, um von seinen Lesern, die dem wirklichen Verfasser *nicht geglaubt haben würden*, für den Apostel Johannes *gehalten zu werden* — das war ein grober, scheuslicher Betrug, dessen nur ein verdorbenes Gemüth fähig war, und mit welchem der im Ev. und Brief Joh. wehende Geist den schneidendsten Kontrast bildet. Solange nicht Feigen wachsen auf den Disteln, solange bleibt die Aechtheit des Ev. Joh. fest und unerschütterlich für alle, die nicht selber zu den Disteln gehören.

Dass es Menschen giebt, welchen kein Gott die Aechtheit der n. t. Schriften beweisen kann, sind wir ferne leugnen zu wollen. Wer an den Auferstandnen nicht glauben *will,* der wird unermüdet nach Ausflüchten suchen, um den thatsächlichen Beweisen für die Aechtheit der ev. Schriften und der Wahrheit der ev. Geschichte sich zu entziehen. Das Evangelium *bleibt* den Juden eine Thorheit und den Griechen ein Aergerniss, und die Bekehrung und Wiedergeburt bildet die Propyläen des Verständnisses der Schrift, auch des wissenschaftlichen Das Evangelium übt

ja, wie **Lange** so trefflich sagt, eine so unerbittliche negative Kritik gegen alles, was vom Fleische stammt, dass das Fleisch wiederum zu einer negativen Kritik gegen das Evangelium sich aufgestachelt fühlt. Wir können und wollen also dem die Gesetze der Optik nicht anzudemonstriren versuchen, der keine Augen hat. Wer aber Augen hat, zu sehen, dem glauben wir in dieser Schrift den wissenschaftlichen Beweis geliefert zu haben, dass eben nur jene dogmatischen Gründe es sind, welche allem, was gegen die Wahrheit der ev. Geschichte vorgebracht wird, einigen Schein geben; dass alle diese Argumente sich zuletzt immer auf dogmatisches reduciren; dass, sobald man die mitgebrachten dogmatischen Voraussetzungen jener „Voraussetzungslosen" Kritik kritisch ausscheidet, die *historischen* Argumente derselben in Staub zerfallen; dass also mit Einem Worte von der dogmatischen Frage, welche in die hist. Kritik nicht hereingehört, abgesehen, die ev. Schriften sammt der ev. Geschichte alle nur wünschbaren historischen Zeugnisse ihrer Aechtheit und Wahrheit für sich haben.

Es hat eine Zeit gegeben, wo Teller's Lexicon von vielen Zeitgenossen ebenso verehrt und bewundert wurde, als jetzt Zeller's Jahrbücher. Es hat eine Zeit gegeben, wo die Art, wie Paulus in Heidelberg sein modernes Zeitbewusstseyn mit den n. t. Schriften auseinanderzusetzen suchte, als unübertrefflich scharfsinnig gepriesen wurde. Es hat eine Zeit gegeben, wo Straussens Mythenhypothese die Welt aus den Angeln zu heben schien. Ueber Teller lacht man; über Paulus zuckt man die Achseln; Straussens Mythenhypothese ist von dem nächsten Geistesverwandten in aller Stille als unbrauchbar beiseit geschoben worden, um dem Hypothesennest von der *fraus pia* Platz zu machen. Es wird eine Zeit kommen, wo man über dies Hypothesennest lachen aber auch schaudern wird [2]).

---

2) Wie sich Baur's Theologie ausnimmt, wo sie in das populäre Gebiet herabsteigt, dafür diene folgende Stelle des „freien Staatsbürgers" (1849, 10. Dez.) zum Beispiel, wo ein Geistesverwandter der Tübinger Schule den christlichen Geistlichen zuruft: „Verlasset eure Klostermauern, mischt „euch unter das lebensfrohe Volk, besuchet Schenken und Gasthäuser, „und ihr werdet euch überzeugen, dass euer Glaube eine mittelalterliche „Ruine ist — — dass ihr mitsammt eurem abgestorbenen Glauben bald „einen Platz in der Rumpelkammer findet werdet." — „Der Grundbau, „der Pfeiler unserer Kirchen ist gewichen, und dieses Fundament hat

Die Absurdität desselben hat sich uns wissenschaftlich erwiesen. Die Vergleichung des Galaterbriefes mit der Apostelgeschichte hat uns gelehrt, dass solange noch die Grammatik in der Wissenschaft mitzureden hat, das ganze Fundament, worauf der Kunstbau jener Hypothesen ruht, null und nichtig ist. Die Untersuchungen über die „Wir"-Stücke der Apostelgeschichte haben uns den gesicherten Beweis geliefert, dass das dritte Ev. nebst der Apsche von einem Freund und Zeitgenossen der Apostel geschrieben ist. Aber auch abgesehen von Luk. und Joh. fanden wir *in den von Baur selbst für ächt anerkannten* paulin. Briefen jenes Reich des Uebernatürlichen als historisch beglaubigt, welchem zu entgehen die „neueste Kritik" so grosse und so vergebliche Anstrengungen macht. Wenn wir also auf der einen Seite im eigenen Interesse der Sache der Wahrheit daran festhalten, dass es der historischen Kritik und nüchternen Wissenschaft *allein* nie gelingen könne, *die positive Geschichtlichkeit der Erlösungsthatsachen* einem Menschen mathematisch *anzudemonstriren*, solange sein Gemüth noch in einer gegen das Evangelium feindlichen Stellung sich befindet — wenn wir vielmehr behaupten, dass die Wissenschaft der hist. Kritik sich dabei zu bescheiden habe, nachzuweisen, dass keine historischen, sondern eben nur dogmatische Proskommata, und letztere eben nur für den natürlichen Menschen, der Anerkennung der heil. Geschichte im Wege stehen — so sprechen wir dagegen auf der andern Seite mit aller Entschiedenheit aus, dass das Hypothesengebäude der negativen Kritik, namentlich das neueste, *durch die Waffen der historischen Kritik allein* und ohne Zuhandnehmung dogmatischer Waffen in seiner gänzlichen Nichtigkeit und Unmöglichkeit aufgewiesen werden könne, und appeliren gegen dasselbe lediglich an den gesunden Menschenverstand.

„zeither geheissen: Die Bibel ist Gottes Wort." — „Die Worte, die auf „der Fahne *unserer* Zeit geschrieben stehen, heissen kurz und bündig: „Die Bibel ist Menschenwerk." — „Die Quellen, aus denen das jetzige „und künftige Geschlecht seine religiöse Erkenntniss schöpft, werden sein: „die Geschichte, die Natur, die Vernunft, und die Lehre Jesu, welch' „letztere wir natürlich nicht für eine göttliche Offenbarung halten. Die „Lehren vom Teufel, von der Erbsünde, von der Gerechtigkeit durch den „Glauben, von Christi Versöhnungstod und Himmelfahrt, u. s. w. gehören „dem Mittelalter, der Vergangenheit an, und können nur noch zur Belustigung und zum Spotte dienen."

Vergleichung
der
Paragraphenzahlen der ersten und zweiten Auflage.

Erste Auflage.	Zweite Auflage.
§. 1—8	1—8
9—10	9
11—42	10—41.
——	42
43—50	43—50
51—52	——
53—104	51—102
——	103
105—117	104—116
118—120 a	117
120 b	118
121	119
123—124	120
125—128	121—124
——	125—126
129—147	127—145
——	146—147.

Chronologische Uebersicht
der apostolischen Zeit.

(Ueber *Jesu Leben* siehe oben die Tabelle S. 162 ff. vgl. mit S. 186. Ueber die folgende Tabelle der *apost. Zeit* vgl. oben §. 125 Anm. und §. 140.)

Jahre der dion. Aera.	Begebenheiten.	Verabfassung neutest. Schriften.
33.	*Jesu Tod und Auferstehung.*	
37 Ende.	*Bekehrung des Ap. Paulus.*	
38. Anfang.	Flucht aus Damaskus (Act. 9, 25.)	
38—40.	Reise nach Arabien, zweiter Aufenthalt in Damaskus (Gal. 1, 17.)	
40.	Erste Reise nach Jerusalem (Act. 9, 26. Gal. 1, 18.)	
40—43.	Aufenthalt in Tarsus.	
43—44.	Aufenthalt in Antiochia (Act. 11, 26.)	
44.	Ueberbringung der Collekte. Paulus kommt nicht nach Jerus. selbst. (Act. 11, 30.) — Im Aug. Tod Agrippa's I.	
45.	Anfang der Hungersnoth. — Johannes verlässt Jerusalem (?). Zerstreuung der App. (?)	Der *aram. Matthäus.*
46—51.	Erste Missionsreise des Apost. Paulus.	
51.	*Apostelconcil.* Zweite Reise des Paulus nach Jerusalem. (Act. 15. Gal. 2, 1 ff.)	
51—54 (nach Ostern).	Zweite Missionsreise des Paulus.	Briefe an die Thessalonicher.
54.	Dritte Reise des P. nach Jerus. (Act. 18, 22.)	

Jahre der dion. Aera.	Begebenheiten.	Verabfassung neutest. Schriften.
Herbst 54 — Mai 58.	Dritte Missionsreise des Paulus.	55. Galaterbr. 56. 1 Tim. 57. 1 Kor. — Tit. — 2 Kor. 58. Römerbr.
58 Mai.	Vierte Reise des Paulus nach Jerus.	
58—60.	Gefangenschaft in Cäsarea.	
Frühling 61 — Anf. 64.	Gefangenschaft in Rom.	Philem. Kol. Eph. Phil. — *Ev. Luk.* u. *Apsche.* 2 Tim. 1 Petri.
Anfang 64.	Tod des Paulus.	
Juli 64.	Tod des Petrus.	
Nach 64.	*Johannes* kommt nach Ephesus.	Ende 64: *Ev. Marci.* (Vor 70: *Ev. Matthäi*).
95—96.	Verbannung auf Patmos.	*Ev. Joh.* u. 1 Joh. *Apokalypse.*
96.	Rückkehr nach Ephesus.	
100.	Tod des Johannes.	

Nachträgliche Zusätze und Berichtigungen.

Zu pag. 24. Was 1 Kor. 1, 12 das δὲ betrifft, wofür man ἀλλὰ erwarten zu müssen glaubt, so findet sich ein analoges δὲ statt ἀλλὰ auch Hebr. 9, 12.

Zu pag. 764. Wenn ein Deutscher (mit Luther's Bibelübersetzung so vertraut, wie die Judenchristen mit der LXX) eine französische Predigt in's Deutsche übersetzt, so wird er in der Regel die citirten Bibelsprüche nicht wörtlich aus dem Franz. übertragen, sondern sie so einfügen, wie sie in Luthers Bibelübersetzung lauten und ihm geläufig sind. Nur wo in der franz. Predigt aus einem Bibelspruch eine Folgerung abgeleitet wird, die sich nur aus der franz. Version, nicht aus der Version Luthers ableiten lässt, wird er wörtlich dem franz. Original folgen müssen (z. B. wenn der franz. Prediger Hebr. 9, 14 aus den Worten *ésprit éternel* Folgerungen gezogen hätte, so dürfte der Uebersetzer nicht mit Luther „*heil.* Geist“ sondern müsste „*ewige* Geist“ übersetzen.

Zu pag. 793 unten: Mark. war Kol. 4, 10 im Begriff nach Kleinasien zu reisen. In der letzten Zeit seiner Gefangenschaft wünschte Paulus (2 Tim. 4, 11) ihn wieder bei sich zu sehen. Er scheint diesem Wunsch auch entsprochen zu haben; denn nach 1 Petr. 5, 13 war er zu Babylon (Rom) bei Petrus, d. h. er war in Rom unmittelbar nach dem Tode des Paulus, als Petrus dort war. Vgl. S. 796, Anm. 6—7.

Druck von J. J. Barfus in Erlangen.

Ebrard, Johann Heinrich August,

Wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte

Erlangen 1850